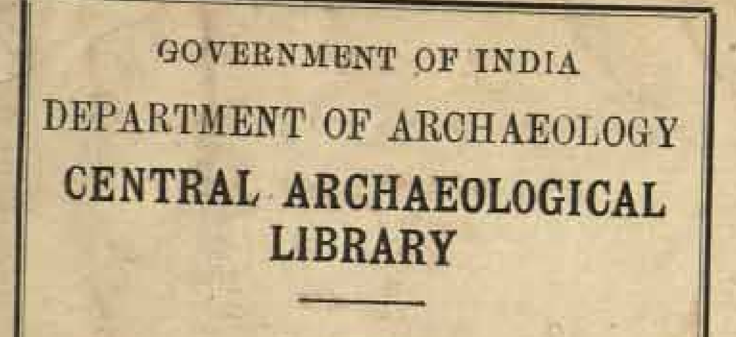





A 470
8°



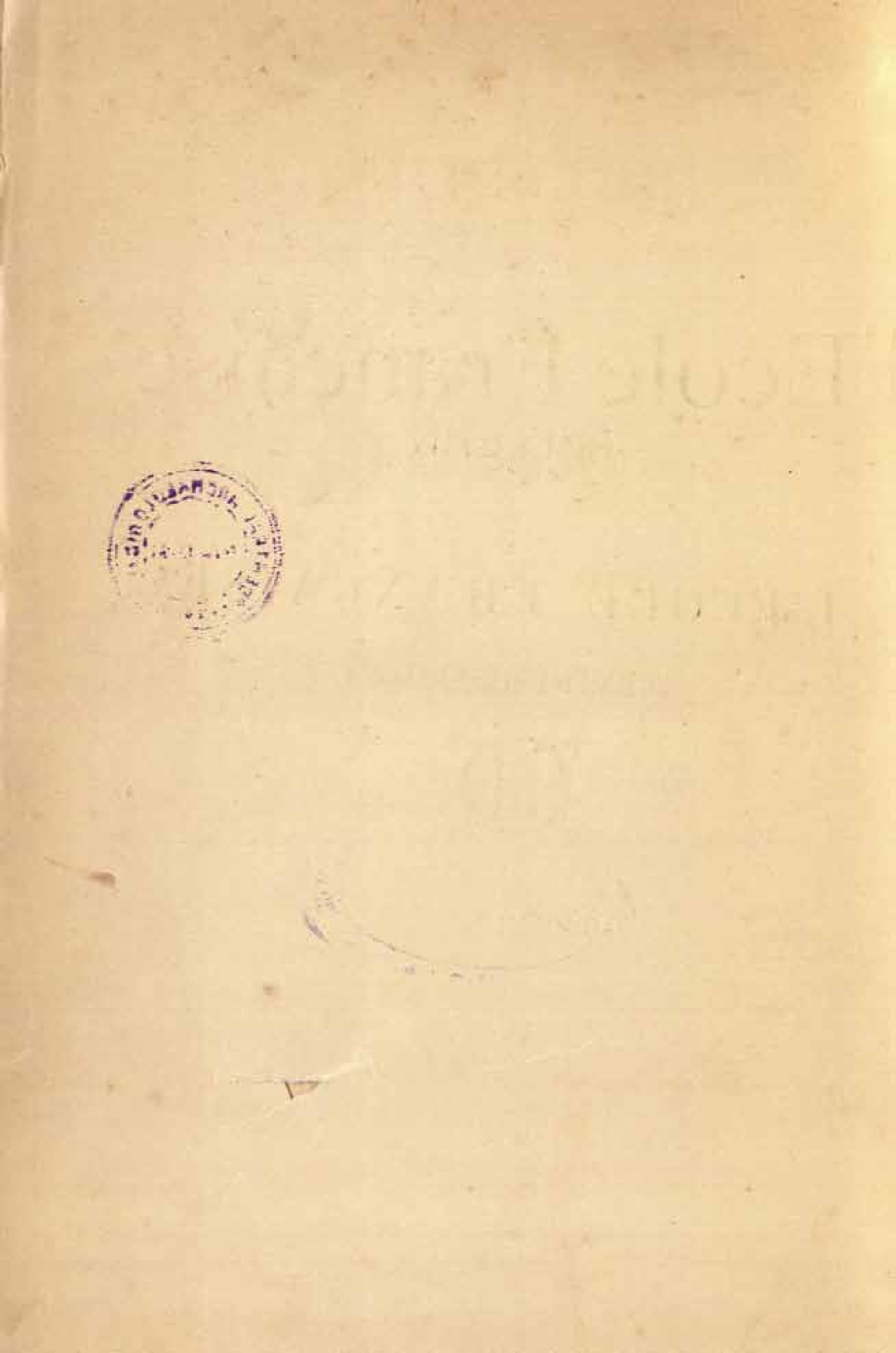
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

DE

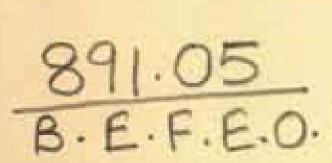
l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME III. — 1903







HANOI

F.-H. SCHNEIDER. IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1903

A M. AUGUSTE BARTH

MEMBRE DE L'INSTITUT

pour son soixante-dixième anniversaire
l'Ecole française d'Extrême-Orient
dédie respectueusement
la troisième année de son **Bulletin**

SAY-FONG

UNE VILLE MORTE

PAR M. G. MASPERO

Administrateur des Services civils de l'Indo-Chine

I

LES RUINES

Vièng-chăn (1) n'est plus aujourd'hui qu'un gros village : une centaine de cases laotiennes, quelques boutiques chinoises, une douzaine de pagodes ruinées, envahies par les herbes et desservies par quelques bonzes fainéants ; rien n'y rappelle, aux yeux du passant, la ville glorieuse qu'elle fut autrefois, la capitale guerrière où des rois conquérants avaient entassé, au long des siècles, richesses et butin. Mais si, quittant les sentiers battus, le voyageur pénètre dans la forêt environnante, il se heurte, à chaque pas, à de nouvelles ruines : le sol est jonché de briques ; partout des pagodes aux toitures écroulées, des *chédi* (2) éventrés que des arbres énormes enserrent de leurs racines, de larges chaussées pavées, des bibliothèques à clochetons multiples et, enfoncées jusqu'au cou, des centaines de statues du Buddha, en bronze, en bois, en pierre, en brique, de toutes tailles, assises, debout, couchées (3) ; tout cela caché sous la forêt épaisse, qui a poussé drue et vivace, soutenant parfois un mur branlant, un *chédi* chancelant, défendant l'approche de ces ruines par ses brousses épineuses, ses lianes aux mille bras, ses rotins hérissés. Puis, des remparts

---

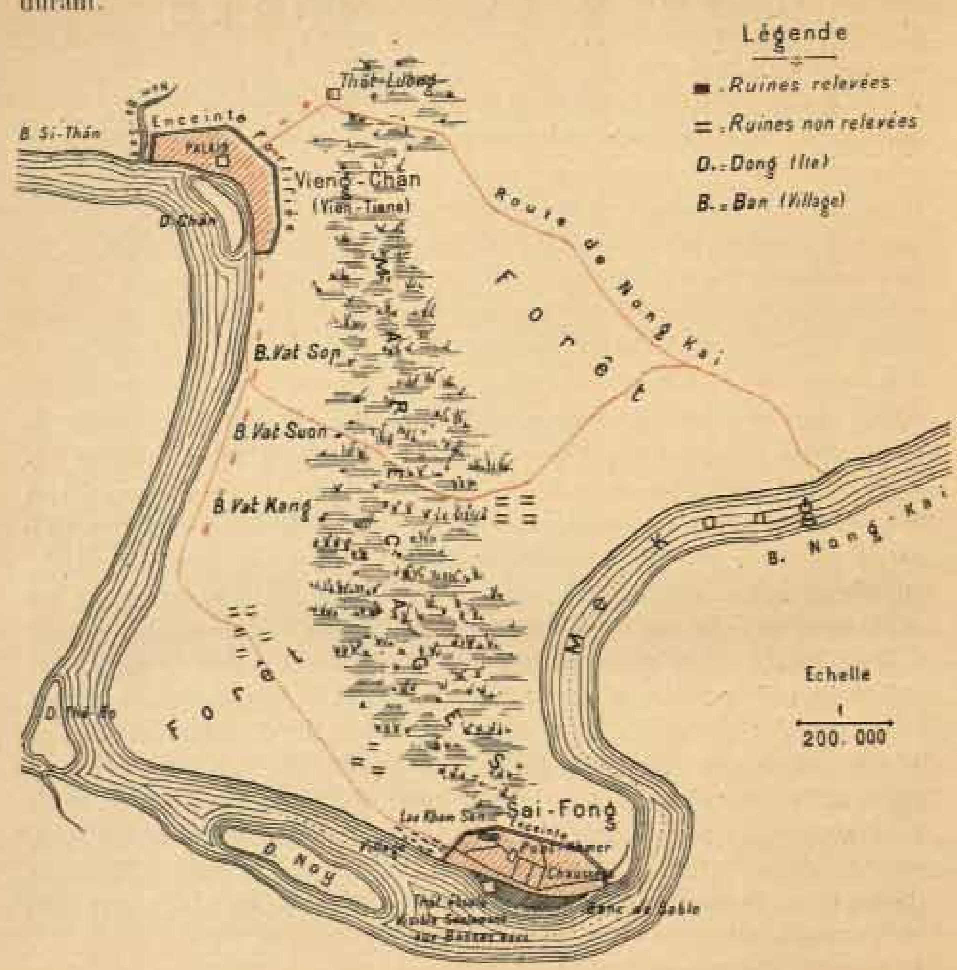
(1) Vièng-chăn, « la ville fortifiée du santal », alias Vien-tiane. On l'appelait anciennement Chamhaburi, « la place forte du santal » (sk. *candana*, santal).

J'ai adopté ici la transcription du *Dictionnaire siamois-français-anglais, par D.-J.-B. Pallegoix, revu par J.-P. Vey*. Bangkok, 1896. Le manque de caractères d'imprimerie spéciaux m'a interdit en effet d'employer, dans cet article, la nouvelle transcription que j'ai proposée, en prenant comme base celle que M. Finot donne du cambodgien, et qui a fait l'objet d'une communication spéciale au Congrès des Orientalistes de Hanoi. D'autre part, l'imprimerie ne possédant pas de caractère laotien, je n'ai pu donner en lettres laotiennes, comme je l'aurais désiré, les mots cités dans le cours de cet article.

(2) On appelle *chédi* (pāli *cetiya*) des monuments funéraires, en forme de cloche surmontée d'un clocheton terminé en pointe, communs au Laos, au Siam et au Cambodge. On y renfermait l'urne contenant les cendres après l'incinération du cadavre.

(3) On peut voir au Musée de l'Ecole française, à Hanoi, un certain nombre de ces statues de bronze, trouvées par moi à Vièng-chăn lors du percement de nouvelles rues.

solidement bastionnés, un large fossé d'une vingtaine de mètres baignant leur pied, des rizières; et la forêt recommence avec les mêmes ruines, les mêmes statues couvertes d'inscriptions, les mêmes chaussées défoncées, des kilomètres durant.



C'est en parcourant ces forêts qu'un jour, en mars 1902, je fus amené à retrouver les traces d'une ville morte dont le souvenir même a presque disparu.

En face de Viêng-chăn, le Mékhong fait un coude brusque et descend vers le Sud. Arrivé à la hauteur de l'île Thâ-bô, il prend une direction Sud-Est, baigne les rives de l'île Noy, coule devant Mưáng-kuk, gros village situé sur la rive droite, remonte vers le Nord; enfin, après avoir dépassé Nong-kai, sur la rive siamoise, il reprend la direction Ouest-Est qu'il suivait avant d'atteindre Viêng-chăn. C'est au fond de la grande boucle formée par ce lacet du fleuve (1), sur la rive

(1) Voir la carte ci-dessus.

gauche, en face de Mưàng-kuk, que dort dans la forêt cette ville qui dut autrefois couvrir ces rives d'animation et de mouvement. Maintenant quelques pauvres cases laotiennes, cachées sous les arbres, très hauts et très touffus en cet endroit, n'y forment plus qu'un hameau tranquille et silencieux que les gens du pays appellent *Sày-fóng*. Les ruines, à peine visibles au ras du sol, sont délaissées depuis des siècles.

La ville devait être très grande et s'étendre en dehors des remparts, dont quelques vestiges sont encore reconnaissables. Elle était formée de trois grands quartiers : l'un en bordure du fleuve ; le second parallèle au premier, mais séparé par une vaste dépression marécageuse que franchissaient de larges chaussées dallées encore praticables ; le troisième perpendiculaire au fleuve et réunissant les deux premiers. Au centre de la ville, un plateau plus élevé que les environs, auquel on accède par une route pavée que les indigènes appellent le « pont khmer » : des ruines mieux conservées y laissent deviner une construction importante. Enfin, à l'extrémité Ouest, un petit lac (1), dont les rives étaient habitées. Le Laotien qui m'y conduit me raconte cette légende : « Sur ce lac, par les belles nuits de lune, vogue quelquefois, au hasard des brises, une barque d'or sans voile ni rame. Des chants s'en échappent, des mélodies ; mais personne jamais n'a pu l'approcher et tous ceux qui l'ont aperçue, par les maléfices de quelque mauvais génie, sont morts dans l'année, sans cause apparente » (2).

Dans ma courte promenade d'exploration, rendue plus pénible par les ronces et les lianes, je ne pus mettre la main que sur trois stèles et sur une statue.

Celle-ci en grès fin, d'un gris verdâtre, haute d'environ 0 m 40 et large de 0 m 30, représente une divinité assise, les jambes repliées, la plante des pieds tournée vers le ciel, les mains croisées sur les genoux, la paume en l'air. La physionomie est douce, la face ronde et plate, le nez droit et large, les arcs sourciliers proéminents, la bouche grande, les lèvres fortes. La coiffure est une sorte de bonnet conique garni d'une couronne à ornement du genre perle. Cette statue porte à sa base un tenon qui devait la maintenir sur un autel ou un motif architectural. Elle appartient manifestement à l'art brahmanique qui a décoré Angkor (3) : très certainement elle n'est pas de facture laotienne. D'ailleurs le grès fin ne se trouve nulle part dans la région de Viêng-chăn et les Laotiens n'ont

(1) Le lac Kham-Sĕn.

(2) Une légende similaire nous fut racontée un jour à Louksor, en haute Égypte, en face de la mare sacrée de Karnak. « Les fellahs, ajoutait le conteur, croient que l'homme assez agile pour sauter dans la barque au moment où elle vogue près du rivage en deviendrait le propriétaire et pourrait disposer, sa vie durant, des richesses qu'elle renferme ». Les Laotiens n'ont pas la même assurance et évitent avec soin l'approche de ce lac quand la lune brille au ciel.

(3) J'ai découvert une autre statue de même pierre, de même facture, et certainement de même origine dans une des pagodes qui se trouvent au Sud de la pagode de Vât-sop (Viêng-chăn); c'est un Çiva, dans la pose classique, accroupi, un genou horizontal au sol, l'autre dressé; il tient ses mains sur chacun de ses genoux, la paume en l'air.

employé, pour la décoration de leurs monuments, que le mortier fin appliqué sur enduit, ou le bronze (1). Enfin aucune statue, au Laos, n'est pourvue de ce tenon si commun dans l'ancienne sculpture cambodgienne.

L'une des stèles, gravée sur ses quatre faces, porte une inscription sanscrite rédigée en caractères cambodgiens de la belle époque (2); comme la statue précitée, elle a dû être apportée du Cambodge, toute gravée. Le décret qu'elle contient, et qui ordonne la fondation d'un hôpital, se retrouve, en des termes à peu près identiques, sur l'inscription de Chean-chum (province de Tréang) au Cambodge (3). Il avait dû, par conséquent, être publié à plusieurs exemplaires dont un était expédié chaque fois que le roi élevait un hôpital.

Les deux autres stèles portent des inscriptions en langue laotienne.

La première, haute de 0 m 50, large de 0 m 35 environ, a été ramassée dans la pagode où se trouvait la statue brahmanique dont j'ai parlé plus haut. Elle est en grès à gros grain, plate, inscrite sur les deux faces ; elle a beaucoup souffert de la pluie. La partie inférieure, rongée par l'humidité, est illisible ; le caractère est le caractère rond ; il est mal gravé, fruste, peu lisible (4). Elle présente ceci de remarquable que l'inscription portée sur la deuxième face n'a été faite que six années après celle gravée sur la première.

L'inscription de la première face est datée de 921 çaka (1559 A. D.), celle de la deuxième, de 927 çaka (1565 A. D.), c'est-à-dire de l'époque où Sày-fông dépendait déjà de Viêng-chăn.

Elle mentionne la fondation d'une pagode appelée Vat-klang et les donations qui lui sont faites par des fidèles et par le roi de Chănthaburi.

La seconde stèle a été trouvée sur le plateau situé au milieu de la ville de Sày-fông (5). Lorsque je l'ai rencontrée, elle était couchée à terre, entre deux assises de bâtiments en ruines. En grès schisteux, à grain serré, plate, biface, elle est très bien conservée, et très lisible, sauf en quelques endroits de la face qui touchait au sol. Le caractère est le caractère courant, un peu arrondi. Il est bien gravé, très net. Hauteur : 0 m 60 environ ; largeur : 0 m 40 environ ; date : 960 (1598 A. D.). Elle date par conséquent du règne de Bhaḥ Chau Samdĕt Bhaḥ Valaḥ Suvannaḥ, roi de Chănthaburi. Les noms qui y sont mentionnés doivent être les titres de Valaḥ Suvannaḥ.

Elle mentionne les donations faites à la pagode de Muhn-noy-bhum (6).

---

(1) A Thât-Panom, en amont de Savannakhet, on trouve des bas-reliefs en terre cuite ; mais c'est une exception.

(2) M. L. Finot a bien voulu en faire la traduction et la publier à la suite des documents que je donne ici sur Sày-fông.

(3) Voir Aymonier, *Le Cambodge*, I. Le royaume actuel. Paris, 1900, page 162 ; et L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*. Paris, 1902, p. 3.

(4) L'École en possède un estampage.

(5) L'Ecole en possède un estampage.

(6) J'avais préparé la transcription et la traduction de ces deux stèles pour les joindre à cet article. Le manque de caractères d'imprimerie m'empêche de mettre ce projet à exécution.

II

L'HISTOIRE

Quelle est donc cette ville, qui dut être grande et puissante, puisque j'y ai compté les ruines de vingt-huit pagodes ? Quelle fut son histoire ? Son souvenir a disparu presque de la mémoire des Laotiens, et, seul, un vieux mandarin put me donner quelques renseignements : « Sày-fòng », me dit-il, « était déjà une grande capitale que Viêng-chăn n'était encore que brousse et marais ». Puis il m'apporta un manuscrit qui raconte la fondation de cette ville, morte aujourd'hui, et les exploits du héros qui la fit sortir de terre. J'en donne plus loin la traduction.

Si nous en croyons la légende, ce héros était né dans le Jambudvîpa [1]. Il étudia les sciences auprès d'un ascète qui vivait dans les forêts d'Hembupên [2], puis vint fonder la ville de Sày-fòng et creuser l'étang de Khaṃ-sĕn. Une statue merveilleuse de Bhlaḥ Saḥhing (?) descendit du ciel, à travers les airs, et se plaça au milieu de la ville qu'elle couvrit de sa protection. Des gens de Chănthaburi, ayant trouvé un socle dans une grotte, vinrent l'offrir, en procession, au Bhlaḥ Saḥhing. Le fils du héros, fondateur de Sày-fòng, voulant, lui aussi, se créer un nouveau royaume, se dirigea vers le Nord et s'établit à Xieng-Sĕn [3].

Telle est la légende : peut-être conserve-t-elle le lointain souvenir de la première colonisation du pays par des conquérants de religion brahmanique, venus soit de l'Inde du Nord, soit plus probablement du Cambodge. Je la crois exacte en ce qui concerne la fondation de Xieng-Sĕn, qui me paraît avoir été, dans le Nord, la dernière étape de ces conquérants. Cette dernière ville eut, d'autre part, à soutenir des luttes nombreuses avec le royaume de Xieng-Măi dont Bhaḥ Mohâ Saiyaḥ Sĕdtha Thilat Chau fut roi pendant quelques années. Chassé probablement de ce royaume, en 1558, par un nommé Meng-Thua, qui prit le titre de Mahărâja Chau [4], il vint s'établir à Viêng-chăn en 1563 [5].

La splendeur de Sày-fòng doit donc dater des XIe, XIIe et XIIIe siècles, avant l'introduction du buddhisme au Laos. Elle commença fort probablement à péricliter lorsque ce Bhaḥ Mohâ Saiyaḥ Sĕdtha Thilat Chau [6] rendit à Viêng-chăn l'importance que lui avaient fait perdre les rois de Luang-prabang au milieu du XIVe siècle. Ce roi fut un grand constructeur de pagodes, un grand adorateur du Buddha. C'est lui qui a construit le Thât Luong [7] et la pagode

---

(1) Nom sanscrit de l'Inde ; en laotien Sămbhuthib.

(2) Sk. *Himavân*, l'Himalaya.

(3) Xiêng-sên, sur le Mékhong, en amont de Luang-prabang.

(4) Stèle de la montagne Thieng à coté de Xiêng-Mai.

(5) Pavie donne 1571. Je ne sais sur quel document il s'appuie. Les annales que je possède donnent comme date de cet avènement l'année 2207 du Buddha = 1563 A. D.

(6) M. Pavie l'appelle Prachey Seta.

(7) Inscription du Thât Luong. Le Thât Luong est un énorme chédi, entouré d'une enceinte à quatre portes, situé au nord-est de Viêng-chăn.

de Sisubhanaḥ Avâm ([1]) en 1566, celle de Sibun Jin Muong Phuong ([1]) en 1592. Ses successeurs Samdet Bhaḥ Bida Athilat Chau ([2]) et Bhaḥ Chau Samdêt Bhaḥ Valaḥ Suvannaḥ ([3]) continuèrent son œuvre, si bien que, lorsque Gérard van Wusthoff arriva à Viêng-chăn en 1641, il fut émerveillé de la splendeur de cette riche capitale.

Sày-fông, alors, devait avoir perdu son importance politique ; ce n'était plus qu'un gros centre commerçant. Van Wusthoff cependant en donne une description enthousiaste. Il l'appelle le pays de Louwen, ancienne capitale d'une monarchie détruite. Mais, au fur et à mesure que Viêng-chăn grandissait, Sày-fông périclitait, si bien qu'en 1792 et en 1827, lors des invasions des Annamites et des Siamois, il ne devait déjà plus rien en rester que des ruines.

Une chose est certaine : ce fut une capitale florissante vers le XII[e] siècle et elle fut en rapport, soit d'alliance, soit de vasselage avec le Cambodge. Les documents dont j'ai parlé plus haut en sont une preuve irrécusable. D'ailleurs, les Khmèrs ont laissé leur souvenir vivant à Viêng-chăn même. On montre, en effet, dans les environs de cette ville, un champ de bataille où, dit-on, ils périrent en grand nombre.

Les Cambodgiens de leur côté racontent que le roi Dambang Krañung ([4]) l'usurpateur, ayant perdu son bâton magique, alla le chercher jusqu'au Laos, où il devint roi.

Ainsi les deux peuples ont conservé chacun le souvenir d'un événement qui, malgré le vague qui l'entoure, ne saurait cependant être nié.

Peut-être, par la suite, trouvera-t-on des documents qui permettront de définir le rôle joué par la ville de Sày-fông dans l'histoire du Laos, et la nature de ses rapports avec les rois du Cambodge. Je serais heureux alors d'avoir contribué pour ma faible part, en publiant ces documents, à lever le voile qui nous cache l'histoire des peuples qui ont couvert le Laos de pagodes et de statues.

III

LA CHRONIQUE DE SÀI-FÔNG (TRADUCTION)

Le récit ([5]) que nous allons conter se passait au temps où le Buddha ([6]) vivait et n'avait pas encore atteint le Nirvāṇa ([7]). Il allait alors, enseignant la bonne

---

([1]) Stèle déposée dans la pagode de ce nom, à Viêng-chăn.
([2]) Inscription de la pagode de Baḥ-kê, 1594.
([3]) Inscription de la pagode de Siên-jin, 1599.
([4]) Baguette en bois de trâi.
([5]) Nithân, histoire, récit.
([6]) Blaḥ Budthâ Chau.
([7]) Nilaḥbhân. Je traduis le texte laotien. Cette idée n'est pas orthodoxe. Gotama, en effet, est entré dans le Nirvāṇa du jour où il est devenu le Buddha, l'éveillé, l'illuminé ; sa mort n'est que le Parinirvāṇa, le Nirvāṇa complet.

parole à tous les êtres, dans tous les royaumes du Jambudvīpa [1], comme l'avaient fait les Buddhas précédents qui ont atteint le Nirvāṇa. Il était suivi de l'Arhat Mohà Anōn (Ānanda) et du grand roi Açoka [2] qui veillaient sur sa personne, toujours à ses côtés, le suivant à travers les royaumes grands et petits, les ruisseaux, les rivières, les fleuves et les montagnes, pour qu'il pût prêcher en toute sécurité. Le Buddha enseignait également la bonne parole à toutes les Devatās [3], à tous les Garuḍas [4] et à tous les Nāgas [5]; et il laissait l'empreinte de son pied aux hommes et aux Devatās [6]. Le Buddha atteignit ainsi une montagne appelée Sāng Sān (?), fertile et belle et qui avait la forme d'un éléphant dormant. A son sommet se trouvait un bassin; le sol y était formé de larges dalles de pierre, ce qui rendait cet endroit très agréable. Du bassin sortit un Bhaya Nāga [7] qui vint se prosterner aux pieds du Buddha et le prier de lui enseigner la vérité. Le Parfait eut pitié de lui et lui enseigna la bonne parole; puis il lui laissa l'empreinte de son pied.

C'est alors que le Devarāja, le Grand Roi Indra [8], sentit naître en son cœur le désir de descendre sur terre implorer du Buddha la sainte vérité. Il vint donc se prosterner aux pieds du Très Saint, leva ses mains jointes et dit : « O Seigneur qui prospérez, doué de grâce, ô Seigneur qui êtes le maître, vous qui venez enseigner la vérité à tous les hommes et à tous les êtres, vous qui exaucez leurs désirs, ô Très Saint, qui êtes le premier, lorsque vous aurez atteint le Nirvāṇa, les hommes qui feront des actes méritoires [9], distribueront des aumônes [10], observeront les préceptes [11] et se créeront ainsi des mérites

---

(1) Sombhuthib, nom sanscrit de l'Inde.

(2) Bhayà Aṣoklaḥ Mohà Klaḥsot. Açoka régna sur l'Inde vers 250 avant notre ère, trois siècles par conséquent après la mort du Buddha. Pas plus que celui-ci, il ne quitta l'Inde pour venir au Laos. Mais comme il fut le grand propagateur de la religion buddhique à l'étranger, son nom est resté accolé à celui du Buddha dans les traditions populaires du Cambodge, du Siam et du Laos.

(3) Thevodà, les dieux.

(4) Khut.

(5) Nàk. Sk. *Nāga*.

(6) Bhaḥ Pàthàlok, « l'empreinte des pieds sacrés (du Buddha) ». Sk. *buddhapāda*. Il existe au Cambodge, au Siam et au Laos, un certain nombre de ces empreintes qui sont l'objet de la vénération des fidèles. Elles sont en général formées par une cavité de rocher affectant la forme d'un pied, que l'on a légèrement retouchée et dans le fond de laquelle on a tracé toute une série de petites figures. Tantôt simple comme à Viēng-chân, tantôt double comme à Angkor, elle est abritée par un petit pavillon dans lequel on vient faire ses dévotions. Non loin de Sày-fōng, en amont de Viēng-chan, sur la rive siamoise, j'en ai rencontré une qui, je crois, n'a pas encore été signalée. Elle se trouve sur le sommet d'un énorme rocher, dans les flancs duquel s'ouvrent plusieurs grottes, transformées en chapelles et remplies de figurines représentant le Buddha. (Village de Bhaḥ Bāt, à côté du Kho-Kēng.)

(7) Un prince Nāga.

(8) Thevohàsà Bhayà Inthà Thilàt.

(9) Thaṃ bun, faire des actes méritoires. Sk. *puṇya*.

(10) Hai thān, faire l'aumône. Sk. *dāna*.

(11) Lākṣà sin, observer les préceptes. Sk. *rakṣati çīlāni*.

par leurs bonnes œuvres (1), ces hommes atteindront-ils à la perfection, comme à l'heure présente où vous êtes encore de ce monde et leur enseignez la bonne parole? » Le Buddha, ayant entendu la question du puissant Roi Indra, lui répondit : « O Grand Roi, lorsque moi, Siddhārtha Gotama (2), je serai entré dans le Nirvāṇa, j'érigerai comme un globe de cristal (3) la pure doctrine (4) pour 5.000 années (5). Pendant cette période, tous les hommes qui auront foi (6) en elle, c'est-à-dire ceux qui distribueront des aumônes, observeront les préceptes, se livreront à la méditation (7) et ainsi se créeront des mérites par leurs bonnes œuvres, tous ces hommes atteindront à la perfection qui découle des mérites (8). Et parce que cette perfection leur viendra de mérites acquis selon la doctrine que j'enseigne, moi Siddhārtha Gotama, ils la conserveront des 10.000 kalpas (9). Ensuite, cette doctrine (10) que je révèle, moi Siddhārtha Gotama, ira décroissant pendant 1.200 années (11) : tous les hommes qui, pendant cette période, feront des actes méritoires, distribueront des aumônes, et ainsi se créeront des mérites par leurs bonnes œuvres, atteindront à la perfection qui découle des mérites ; et, cette perfection, ils la conserveront environ 10.000 années. — O Grand Roi Indra, lorsque la doctrine que j'enseigne, moi Siddhārtha Gotama, aura été décroissant 3.000 années entières, alors tous les hommes qui mettront leur cœur en elle, qui feront des actes méritoires, distribueront des aumônes, se livreront à la méditation et ainsi se seront créé des mérites par leurs bonnes œuvres, atteindront encore à la perfection qui découle des mérites, mais ils ne la conserveront que mille et une années. Quant à ceux qui ne placeront pas leur cœur en la foi, qui seront dans le péché (12), leur démérite ira croissant (13). S'il se trouve un moine (14) qui accepte les aumônes d'un de ces hommes, il contreviendra aux

---

(1) Sāṅ kuṣlaḥ kôsōn, « se construire du mérite ». Sk. *kuçala*.

(2) Bhlaḥ Daḥthaḥ Khôtà.

(3) Kôn kèv.

(4) Satslà, la doctrine. Sk. *çāsana*.

(5) Vatsà. Sk. *carṣa*.

(6) Mi chai sai sathâ, « ayant le cœur placé dans la foi ». Sk. *çraddhā*.

(7) Sk. *bhāvanā*.

(8) Anisangsaḥ, grâce, perfection qui découle du mérite.

(9) Sèn kāb. Le kalpa est un jour de Brahmā, une durée du monde.

(10) Bhaḥ thōm, la sainte loi. Sk. *dharma*.

(11) Cette théorie de la décroissance des mérites se retrouve, en des termes à peu près identiques, dans l'inscription du roi Çri Surya Mahā Dharmarājādhirāja, du groupe Sajjanālaya-Sukhodaya. (Voir traduction Schmitt, dans *Mission Pavie. Etudes diverses.* II, p. 237, 320 et suivantes.)

(12) Pèn bāb.

(13) Akusalaḥ, démérite. Sk. *akuçala*. C'est le contraire de *kuçala*, mérite spirituel : l'un fait progresser dans l'échelle des êtres, l'autre fait rétrograder.

(14) Bhikhu, moine. Sk. *bhikṣu*.

règles de la vie religieuse (1) et sera dans le péché. Et pour cette faute, aucun moine, observant la discipline (2), ne pourra lui venir en aide, je te le dis, ô Grand Roi Indra, moi Siddhārtha Gotama, sous peine de n'obtenir jamais la qualité d'Arhat (3). »

Alors le Grand Roi Indra interrogea de nouveau : « Quand la doctrine que vous enseignez, ô Très Saint, aura duré 5.000 années, restera-t-il un être humain qui l'observera ; en restera-t-il un seul? » Et le Sublime lui répondit : « O Grand Roi, je te le dis, moi Siddhārtha Gotama : quand la sainte doctrine aura vécu 5.000 années, il sera impossible de trouver un moine qui suive strictement ses devoirs (4) et respecte les jours d'abstinence (5). O Grand Roi, dans 5.000 ans, verra-t-on quelqu'un se promener portant sur l'épaule une simple écharpe jaune, si petite soit-elle, on dira qu'il a obtenu des mérites et que son cœur est loyal et blanc dans notre sainte doctrine. » Ayant ainsi parlé, le Buddha demeura silencieux sans plus rien ajouter. Alors le Grand Roi Indra se prosterna, en élevant ses mains jointes, prit congé du Très Saint, et s'en retourna dans les royaumes célestes où il règne pour l'éternité des mondes.

Or, le Buddha avait atteint le Nirvāṇa depuis 1.433 années (6) quand le Grand Roi Indra Devarāja laissa tomber son regard sur les hommes et les êtres qui peuplent le monde (7). Il les vit accablés de calamités de tous genres; la famine, les maladies, en nombre, répandaient partout la terreur. Enfin quatre Yakṣas (8), établis sur la terre, semaient l'horreur dans les moindres villages. Le premier infligeait aux hommes tumeurs et abcès. Le deuxième poussait les tigres à les dévorer, les buffles à les percer de leurs cornes, les crocodiles à les happer d'un coup sec, les sirènes (9) à les manger ; il faisait mourir les femmes en couches. Le troisième répandait le choléra : c'étaient d'abord des coliques, puis du sang, enfin la mort. Le dernier, appelé Mŏngkhaḥlăy, venait écouter ce qu'on disait, puis il proférait des insultes en jetant le mauvais sort. « Toi, disait-il à l'un, tu mourras. » Et l'homme mourait. « Toi, le tigre te mangera. » Et le tigre venait qui le dévorait. Alors le Grand Roi Indra, voyant les hommes mourir ainsi par milliers, eut pitié d'eux en son cœur, et voulut

(1) Ṣikkhābŏt. Sk. *çikṣāpada*.

(2) Vinai. Sk. *vinaya*.

(3) Le plus haut degré de la sainteté.

(4) Săngkhaḥkaṃ. Sk. *saṅghakarma*.

(5) Ŭbăusŏt, le 8e et le 15e jour de la lune. Pāli *uposatha*.

(6) 1433 de l'ère du Buddha = 889 A.D. La ville de Sày-fòng aurait donc été fondée par des colons venus de l'Inde dans le courant du IXe siècle.

(7) Lauk. Sk. *loka*.

(8) Yăksaḥ. Sk. *yakṣa*, sorte de géant ou ogre monstrueux.

(9) Ṅœ̆ŏk.

leur enseigner la doctrine du Buddha Siddhārtha. Aussi leur ordonna-t-il d'observer sans faillir les prescriptions du Très Saint, d'avoir le cœur miséricordieux, de se livrer à la méditation, pour arriver à se délivrer de la mort et contempler le visage du sublime Siddhārtha.

Dans l'année du Coq (1), les hommes eurent à souffrir d'une grande famine, puis du choléra qui fit mourir nombre de gens dans les vomissements. De plus, de grands troubles s'élevèrent dans les moindres provinces, les moindres villages du Jambudvīpa.

De l'année du Coq à l'année du Chien (2), il y eut des guerres innombrables où les hommes s'entretuèrent par la lance et le sabre. Des brigands, des pirates parcouraient les campagnes. Les villages des pays d'en-bas s'unirent pour aller chercher querelle à ceux d'en-haut, et les villages d'en-haut s'assemblèrent pour aller attaquer ceux d'en-bas. Enfin les courtisans et les principaux dignitaires se disputèrent provinces, rizières, plantations et jardins, puis entrèrent en lutte les uns avec les autres, se tuèrent et s'entretuèrent, si bien qu'il était impossible de trouver, dans tout le Jambudvīpa, un coin de terre où régnât le calme et le bonheur.

C'est alors que le Grand Roi Indra Devarāja enseigna aux hommes cette formule : *Būle bhūtakhe sabha sata sa bhlaḥ sodtànong inthaḥ sedthong kūm bhou thaḥnong thàu thevàu sob bhejokkha pàlajout thili òk tom punà ṣūklà thaṃmaḥ thaṃma thita taḥ būlisà saikàu thaṃmà tivūt* (3). Ceux qui la réciteraient, pourraient obtenir la venue de « Celui qui a du mérite ». Il leur enseigna les cinq règles (4) et les huit chemins (5) à observer pour empêcher le retour des quatre Yakṣas.

C'est grâce à ces pratiques que vint « Celui qui a du mérite ». Il naquit au pays de Bhusūmhī, qu'il quitta pour aller étudier dans la forêt Himmabhàn (6). L'ascète (7) nommé Chào Lòdsi fut son maître. Lorsqu'il possèda la science complète, il vint fonder le pays de Sày-fông et creuser l'étang de Khaṃ-sēn (8).

---

(1) Pi laḥkà. Le scribe n'a pas jugé à propos de préciser.

(2) Pi cha.

(3) Voici la formule que Thao Phya Thammikabat, un Phu mi bun (« celui qui a du mérite »), promoteur des agitations qui ont troublé le Laos en 1902, donnait dans une lettre répandue à des milliers d'exemplaires sur les rives du Mékhong, et que j'ai pu me procurer au mois d'avril. Il promettait cent ans d'existence à ceux qui la réciteraient le 15e jour de la lune : « Khotami taka nama saignana vanat tani phanat pat chai yò hò tou sasi napapa poutheaya. » Cela ne présente aucun sens.

(4) Sin 5. Sk. *pañcaçīlam*, les 5 règles, que doit observer tout buddhiste qui désire la perfection : 1o ne pas tuer ; 2o ne pas voler ; 3o ne pas toucher à la femme du prochain ; 4o ne pas mentir ; 5o ne pas boire de liqueur enivrante.

(5) Qui mènent au repos, à la science et au Nirvāṇa. Ce sont : 1o la foi pure ; 2o la volonté pure ; 3o le langage pur ; 4o l'action pure ; 5o les moyens d'existence purs ; 6o les aspirations pures ; 7o la mémoire pure ; 8o la méditation pure.

(6) Pà Himmabhàn, alias Hembupèn. Sk. *Himavān*, l'Himālaya.

(7) Tàbodsàn. Sk. *tāpasa*.

(8) Nhòng Khaṃ-sēn. Ce doit être l'étang qui se trouve à l'extrémité de la ville de Sày-fông.

L'ascète lui avait enseigné l'ensemble des choses et lui avait donné un arc magique. Lorsque « Celui qui a du mérite » l'eut en sa possession, il sentit son cœur plein de reconnaissance pour l'ascète ; il leva les mains, se prosterna et prit congé de lui. Il se rendit dans le pays du Bhayà Thôn. Arrivé à la capitale, Bà Thạo (1) se prosterna devant le Roi, joignit les mains, fit les salutations et lui demanda son aide, en disant: « O Grand Roi, prenez-moi en pitié: je vais fonder le pays de Sày-fông, en faire un grand royaume. Je vous prie de ne pas appeler la mort sur moi parce que je viens ici. J'y veux créer un empire. » Alors le Bhayà Thôn donna à Bà Thạo les instructions nécessaires. Il lui confia également une baguette en diamant, en lui disant : « Vous voulez parcourir mon royaume ? Je vous en donne la permission. Prenez cette baguette en diamant, et si vous voulez un jour vous procurer de l'eau, obtenir la pluie, elle vous en donnera les moyens. Si des ennemis s'avancent, alors, Bà Thạo, vous n'avez qu'à exécuter un moulinet avec votre baguette en diamant, les ennemis seront dispersés et prendront la fuite pour ne plus revenir. » Bà Thạo prit ensuite congé du Bhayà Thôn et s'en vint, au long des chemins, jusqu'au pays de Bhusŭmhĭ. Lorsqu'il eut atteint le palais où étaient ses biens, Bà Thạo se prosterna devant sa sainte mère et lui dit : « O ma mère que je vénère, accordez-moi la permission d'aller visiter le monde, pour qu'il n'y ait plus de calamité qui vienne le tourmenter à nouveau. » Sa mère y consentit et Bà Thạo s'en vint vers l'étang de Sày-fông. Il promena son regard sur toute la région ; puis, prenant en main son arc magique, il lança un trait sur la roche. Alors on entendit un bruit terrible, comme lorsque la foudre frappe un arbre qui, brisé, s'écroule dans la forêt silencieuse. Tous ceux qui habitaient dans le Jambudvīpa en frissonnèrent de peur, tous sans exception. Bà Thạo aussitôt s'enfonça sous terre (2). Le lendemain il lança des flèches sur sept (3) endroits, et de nouveau un bruit terrible, comme jamais le tonnerre n'en produisit, fit trembler la forêt. Bà Thạo aussitôt s'enfonça sous terre (4). Au bout de peu de jours, je n'en puis dire le nombre, sortirent de terre sept palais (5), tout lamés d'or et incrustés de paillettes, comme les demeures (6) que les dieux et les fils des dieux (7) élèvent dans les royaumes célestes, dans le ciel Trayastriṃça (8). Et trois enceintes de cristal les enveloppèrent. Les hommes, en leur cœur, furent

(1) C'est le nom du fondateur de Sày-fông. Bà Thạo = le prince Bà.

(2) Le manuscrit ajoute : « comme il avait l'habitude de le faire ». Le scribe a dû sans doute passer quelques lignes, car il ne nous parle pas de cette habitude du prince. Peut-être aussi n'a-t-il fait que reproduire la donnée orale sans chercher plus loin.

(3) Le nombre 7, comme le nombre 3, est chez les Laotiens, les Siamois et les Cambodgiens, un nombre fatidique.

(4) Le texte dit ici : « où il demeurait ».

(5) Pàsàd. Sk. *prāsāda*.

(6) Vimàn. Sk. *vimāna*.

(7) Thevobŭt. Sk. *devaputra*.

(8) Tàvatingsà. Sk. *Trayastriṃça*, le 16e ciel, le plus haut, celui qu'habitent les dieux.

frappés d'un profond étonnement. Puis surgirent les officiers (1) des quatre faces (2) qui vinrent s'asseoir et se prosterner, les mains jointes. Pour chaque officier on vit paraître 360.000 individus (3). Surgirent également toutes les femmes du harem (4), 63.000 en tout, qui s'assirent autour de Bà Thạo et vinrent tenir leur office chaque jour sans manquer. Lorsque le prince, maintenant roi, fut monté dans le palais central et qu'il se fut assis sur le trône de cristal (5) incrusté de paillettes de sept couleurs qui donnaient un éclat merveilleux comme les demeures des dieux, on vit paraître des soldats de toutes armes au nombre de 100.000 fois 10.000.000 par la seule vertu et le seul mérite de Bà Thạo. Des éléphants et des chevaux grossirent la suite du roi d'un million de têtes. Et de pagnes, de vestes, de soies tissées, d'écharpes, il y avait tant qu'on ne pouvait les compter. Le paddy, le riz décortiqué afflua dans les greniers. De plus, quand ce fut la saison des pluies, tout poussa spontanément, sans qu'il fût besoin de cultiver les rizières ni les jardins. Les habitants couvrirent tous les chemins de maisons bâties sur plusieurs rangs serrés ; ils y vendaient, selon leur bon plaisir, toutes espèces de marchandises. Les jeunes gens allaient se promener au long des chemins, buvant et riant tout leur saoûl. Aucune préoccupation, si minime fût-elle : rien que joie et bonheur dans le pays de Sày-fông. Il y avait 100 provinces qui apportaient l'impôt, et des hommes en foule qui venaient d'eux-mêmes travailler pour Bà Thạo. Celui-ci invitait les moines de toutes catégories à venir à Sày-fông. On ne craignait ni la guerre ni les ennemis, car ils ne pouvaient troubler le pays. Tous ses habitants bénéficiaient du mérite et de la perfection du Roi. Tous les *thạo*, tous les *bhayà* (6) apportaient impôts, tributs, revenus, chaque année, en hommage à la perfection et à la puissance du grand Roi.

En ce moment, une statue de Bhlaḥ Saḥhing (7) vint à travers les airs et s'arrêta dans le pays de Sày-fông pour apporter le bonheur à tous les hommes et leur éviter les calamités et les épidémies.

Aussi tous les habitants vécurent-ils dans la joie et le bonheur, par la grâce de Bhlaḥ Saḥhing, qui était venu les assister de sa présence. Jamais il n'y eut de disette ; biens ni richesses ne manquaient. Personne ne se livrait à la

(1) Selà âmât.

(2) C'est ainsi que l'on désigne encore les quatre classes de chambellans qui servent le roi du Cambodge.

(3) 3 sên 6 mưn.

(4) Nŏk slom.

(5) Thên kêo. On pourrait aussi traduire « trône d'émeraude ». Le *thên* est cette espèce de trône en forme de lit sur lequel les princes Siamois, Cambodgiens, Laotiens, sont toujours représentés. Le roi Norodom en possède un que l'on peut voir dans la tribune du pavillon des danses.

(6) Princes de la famille royale.

(7) Bhuthaḥ rûb Bhlaḥ Saḥhing. Je ne sais ce qu'était ce dieu. C'est probablement la déformation laotienne du nom d'une divinité brahmanique. Serait-ce Brahmâ Sahampati?

culture des champs ni des jardins, grâce au mérite de Bhlaḥ Saḥhing. Le riz poussait tout seul, sans qu'il fût besoin d'ouvrir la terre avec la charrue, de planter les semis, ni de faire le repiquage. Quand la récolte était mûre, elle rentrait d'elle-même dans les greniers.

Tous les hommes avaient le cœur pur : pas de voleurs, pas de brigands, pas de pirates. Les chevaux, les éléphants, les buffles erraient sans gardien et cherchaient leur pâture où bon leur semblait. Les gens allaient et venaient le long des chemins sans crainte aucune, puisqu'il n'était personne pour les molester. Chacun faisait des bonnes œuvres selon ses moyens, qu'il fût aisé ou peu fortuné. Pas de maladie, pas d'épidémie.

C'est à cette époque que le socle (1) de la statue de Bhlaḥ Saḥhing sortit de terre dans la grotte qui se trouve près d'un fleuve (2) qui coule à côté de la montagne Phà Bông, du côté du Nord. Il vivait là une famille appelée de son véritable nom Khoò Khôn Bûhin, qui avait le cœur plein de foi dans les Trois Joyaux et honorait, avec grande vénération, le Roi Bhlaḥ Saḥhing (3). C'est cette famille qui apporta le socle et vint l'offrir au Roi « doué de mérite ». Celui-ci prit ce socle et, en grande cérémonie, y déposa la statue de Bhlaḥ Saḥhing, afin qu'après sa mort il vînt renaître dans une condition proche du bonheur dernier (4) par le mérite de cette action. Et Bhlaḥ Saḥhing ajouta encore au bonheur et à la félicité de tous ceux qui habitaient dans les limites du pays de Sày-fông, le divin, le puissant royaume, victorieux par la grâce et la perfection du Roi Bhlaḥ Saḥhing et les mérites du Grand Klaḥsöt (5).

Le Roi « qui a du mérite » régnait déjà depuis seize ans sur le royaume de Sày-fông, lorsque la reine (6), sa femme, devint enceinte, et, au bout de dix mois, accoucha d'un enfant mâle d'une grande beauté. Son visage brillait comme l'or. C'est pourquoi son père lui donna le nom de Prince Aṃkhà (7). Après

---

(1) Littéralement « le lit », *thēn*.

(2) «Nai thaṃ khuthà on mrng yù chin kai *Mē Naṃ* on mrng yù bhây khang dai *Phà Bông* kaṃ hôn nhoò ». Il m'a été impossible d'identifier ces noms. « Mē Naṃ » est la désignation siamoise et laotienne de tous les grands cours d'eaux qui reçoivent des affluents importants. D'autre part « Phà Bong » veut dire « la pierre percée ». Le Bhyà Si de Viêng-chân m'a assuré que cette montagne se trouvait entre Mrâng Phoàng (Muong Phuong ou Van-Vien) et Mrâng Khasy, sur la route de Luang Prabang à Vieng-chân. Il ajoutait d'ailleurs que certains l'appelaient Phà Buâng (?) « la pierre en forme de cuillère ». Je crois plutôt qu'il faut chercher cette montagne dans le sud du Laos.

(3) Cette famille honorait donc à la fois la doctrine du Buddha et le culte brahmanique. Ce fait n'a rien qui doive étonner. Les exemples de ce mélange des religions abondent. Par exemple, une des inscriptions de Sukhodaya (XIVe s.) raconte que le roi Çrī Sūryavaṃça Rāma Mahādharmarājādhirāja bâtit des monastères buddhiques et des temples brahmaniques, où il érigea des statues du Buddha, de Maheçvara et de Viṣṇukarman. (*Mission Pavie. Etudes diverses*, II, p. 211.)

(4) Proche du Nirvāṇa.

(5) Bhlaḥ Mohà-klaḥsöt. Sk. *mahākṣatriya*.

(6) Nâng Thevi.

(7) Thạo Aṃkhà.

sa naissance, le prince n'éprouva aucune maladie. Il était doué d'une intelligence qui éblouissait. Il était beau comme les fils des dieux qui habitent les espaces célestes. Tous les hommes sentaient leur cœur pris d'amour pour lui. Tous les dieux l'aimaient. Et toutes les femmes, grandes et petites, le voyant, aussitôt le désiraient. Lorsqu'il eut atteint sa seizième année, il vint se prosterner, les mains jointes, devant son père, lui disant : « Autorisez-moi, ô mon père, à aller, loin d'ici, fonder un royaume. » La permission obtenue, il s'en fut écouter les enseignements d'un ascète, qui lui apprit toutes les sciences : à marcher sur l'eau, à voyager sous terre, et lui donna un arc magique, en lui disant : « Prince, grâce à lui, vous n'aurez à redouter qui que ce soit. Si vous voulez voir surgir des flammes ou faire accourir les flots pour dévorer, submerger, chasser les ennemis, un seul trait de cet arc suffira. » Le prince prit congé du saint ascète et retourna au pays de Sày-fông pour faire ses adieux à son père et à sa mère. Cela fait, il saisit son arc magique et se mit en marche à travers les airs. Il alla ainsi jusqu'à un grand fleuve qui coule dans le pays de Külà (1). Jetant ses regards de côté et d'autre, il vit des villes et des villages. Le prince s'y dirigea et arriva au pays de Xieng-Mâi (2), peuplé d'un nombre considérable d'habitants. Il regarda d'un autre côté. Là aussi des villes et des villages. Le prince y alla et arriva à Xieng-Sën et Xieng-Không (3). Mais là, toutes les villes, tous les villages étaient détruits, abandonnés, et aucun roi n'y régnait. Alors le prince saisit son arc magique et lança un trait sur la roche. Aussitôt un bruit terrible se fit entendre, comme si la foudre avait frappé les huit points cardinaux. Descendant alors à terre, le prince Aṃkhà lança trois nouveaux traits sur le pays. Un palais à triple enceinte s'éleva immédiatement de terre, avec des tours nombreuses. Puis vinrent les grands officiers........

(Ici recommence, dans les mêmes termes et dans le même ordre, l'énumération des gens de cour, des richesses qui surgissent à chacun des traits lancés par le prince. Même description du bonheur parfait des habitants et de la tranquillité du pays.)

Des gens de toutes conditions, en apprenant la grandeur de Xieng-Sën, vinrent s'y établir en foule. Aussi la renommée de cette ville vola-t-elle jusqu'au

(1) Mư̆àng Kula, la Birmanie.

(2) Xieng-Mâi sur le Me-nam-ping, affluent de droite de la Me-nam. Ville importante qui fut une capitale thaïe très riche avant la fondation de Sukhodaya. — *Xieng* ou *sieng* correspond, dans le Laos septentrional, au *mư̆àng* du Laos central.

(3) Xieng-Sën et Xieng-Không, situés sur la rive droite du Mékhong, à proximité des états Shans. Xieng-Sën, plusieurs fois détruite, a été reconstruite à différentes époques. Sa splendeur dut précéder celle de Luang-Prabang, qui a commencé sous le règne du Bhayà Fà Ngom, 1899 à 1915 de l'ère du Buddha (1355-1371 A. D.). C'est à Xieng-Sën qu'est né le Samdèt Bhyà Mohà Saya Sêdtha Thilàt Chau, qui régna à Vièng-chăn de 2107 à 2131 du Buddha (1563 à 1587 A. D.), où il construisit nombre de pagodes et qui nous est connu par plusieurs inscriptions. Xieng-Sën est à l'heure actuelle un gros village siamois, le plus septentrional du Siam ; on y rencontre une quantité considérable de ruines de temples et de palais. Des statues du Buddha, en bronze, en pierre et en bois gisent par milliers dans la brousse. Un agent commercial y représente le Gouvernement français.

roi Bhyâ Sàm-khà. Il en fut irrité en son cœur où s'éveilla la jalousie. Il leva une troupe de soldats de toutes armes au nombre de 3.400.000 hommes qu'il conduisit contre Xieng-Sën. Ils restèrent trois mois en route, par des chemins difficiles, puis atteignirent une grande plaine de rizières, très étendue. Toutes les troupes s'y arrêtèrent et un parlementaire fut expédié au prince Amkhà, roi de Xieng-Sën, pour lui faire tenir ces propositions : « Consentez-vous, roi Amkhà, à venir à nous, nous apporter impôts, tributs et revenus? Y consentez-vous? Vous y refusez-vous? C'est le combat, alors, et nous vous trancherons la tête. Mais n'espérez pas que nous vous laisserons régner plus longtemps sur le royaume de Xieng-Sën, car, certes, nous ne pouvons y consentir. » Le Bhyâ Sàm-khà chargea un de ses chambellans de monter un cheval vigoureux, et d'aller porter au roi de Xieng-Sën ses paroles et ses conditions. « Le Bhyâ Sàm-khà, ajouta le parlementaire, est un puissant roi ; il a levé, pour venir ici, une armée innombrable. Il me délègue, moi indigne, pour venir vous inviter, Seigneur maître de Xieng-Sën, à lui apporter vos impôts et vos revenus, les éléphants, les chevaux, l'or et l'argent que vous possédez. Et, lorsque viendront les récoltes de l'année nouvelle, il vous faudra lui en verser sa part sans le moindre retard. »

Amkhà, roi de Xieng-Sën, répondit à l'envoyé : « Chambellan, vous avez reçu l'ordre du roi Sàm-khà, votre maître, de venir nous ordonner d'aller lui verser impôts et tributs. Non certes, nous n'irons pas, car nous sommes le roi tout-puissant du royaume de Xieng-Sën, dont la renommée a volé aux quatre coins du monde. O chambellan ! retournez et dites au roi Bhyâ Sàm-khà qu'il emmène ses soldats et ses officiers, qu'il retourne dans son pays, près de son père, de sa mère, de ses enfants et de ses femmes, qui sont restés dans son pays et qui l'attendent avec impatience en regardant le chemin. » Le parlementaire prit congé du roi de Xieng-Sën et s'en retourna auprès du Bhyâ Sàm-khà, à qui il répéta les paroles du prince Amkhà. Celui-ci entra dans une violente colère et s'écria : « Nous allons livrer bataille et nous emparer de Xieng-Sën. » Mais Amkhà, roi de Xieng-Sën, réunit tous ses officiers et les chargea de veiller sur le pays avec soin. « Pour moi, je vais appeler à mon aide mon père très sacré qui règne au pays de Sày-fông. » Il prit son arc, sa baguette (1) et s'envola à travers les airs.

Arrivé à Sày-fông, il se rendit dans la chambre de son père et de sa mère, se prosterna, la tête contre le sol, et leur dit : « O très saints, votre fils est allé fonder un royaume au pays de Xieng-sën et y a obtenu bonheur et prospérité, grâce au mérite de son père et de sa mère très saints, qui l'ont aidé. Maintenant, un roi nommé Bhyâ Sàm-khà, qui règne sur un pays appelé Hi-nahkhôn (2),

(1) Le rédacteur de cette histoire confond ici le prince avec son père. C'est ce dernier en effet qui nous a été montré comme possesseur d'une baguette en diamant.

(2) Il faut probablement lire *Ri-nagara*, l'*h* laotien remplaçant l'*r* au début des mots. Je ne sais quel est ce royaume.

vient d'amener des troupes innombrables qu'il a fait camper dans les rizières. Il m'a envoyé un parlementaire qui m'a invité à verser entre les mains du Roi Sâm-khâ les fleurs d'or et les fleurs d'argent, de lui conduire mes chevaux et mes éléphants, enfin de venir chaque année lui payer tribut. Mais moi, votre fils, j'ai fait répondre au roi de Hi-naḥkhôn que c'était à lui à me payer l'impôt. Venez-moi donc en aide, ô mon père très vénéré. » Le roi de Sây-fông, à ces mots, n'eut aucune crainte au cœur. Il dormit une nuit; puis, au matin, aussitôt éveillés, son fils et lui se lavèrent le visage, se baignèrent le corps, prirent un repas abondamment servi d'aliments royaux. Le roi de Sây-fông prit son arc et sa baguette de diamant, réunit ses officiers et leur dit: « Nous allons à Xieng-Sĕn, en compagnie de notre fils; demeurez tous ici à veiller sur le royaume. » Ils s'envolèrent à travers les airs et atteignirent Xieng-Sĕn à l'heure du déjeuner. Ils montèrent dans le palais et s'assirent sur le trône de cristal. Tous les officiers, les gens du palais vinrent se prosterner devant les deux rois et leur présentèrent les aliments royaux. Les deux princes, leur repas achevé, saisirent leur arc magique et leur épée, puis s'élancèrent dans les airs. Ils arrivèrent aux rizières où le roi Sâm-khâ avait campé ses troupes. Quand ce dernier les vit s'avancer, il donna l'ordre à tous ses officiers de courir aux armes pour livrer bataille aux deux rois. « Roi Sâm-khâ, lui cria alors le prince de Xieng-Sĕn, lève le camp, va-t-en, retourne dans ton pays où tristement tes femmes et tes enfants t'attendent avec impatience en regardant le chemin. Si tu ne veux pas t'en aller, amène tous tes soldats, tes chevaux, tes éléphants, apporte-nous ton or et ton argent en hommage. Et chaque année, à époque fixe, il te faudra nous verser, en tribut, les fleurs d'or et les fleurs d'argent. » Ainsi parla le roi de Xieng-Sĕn; ce dont le prince de Hi-naḥkhôn éprouva une grande colère. Il appela ses officiers et leur donna l'ordre de commencer le combat. Mais à peine achevait-il, que le roi de Xieng-Sĕn leva son arc et tira. Sept traits suffirent pour mettre l'armée en déroute: soldats, chevaux, éléphants, tout fut tué sur le champ. Et le roi Sâm-khâ lui-même, le dernier, tomba privé de vie. Cela fait, le roi de Xieng-Sĕn dit à son père: « Voyez, que d'animaux morts inutilement, que de chevaux, que d'éléphants! O mon père! lancez un trait de votre arc magique et rendez-leur la vie. Rendez-la aussi à tous ces soldats. » Ainsi fut fait, et tous ces hommes, se voyant tirés du néant, levèrent les mains et, se prosternant, saluèrent les deux rois, qui leur dirent: « Retournez tous dans vos provinces, retournez dans vos villages où vos femmes vous attendent tristement en regardant le chemin. » Tous les soldats étrangers, entendant ces paroles, eurent la joie au cœur et convièrent les deux rois à descendre au milieu d'eux recevoir leurs armes, leurs chevaux, leurs éléphants. « Prenez tout, supplièrent-ils. Nous ne demandons que la vie sauve. » Les deux rois y consentirent. Puis ils s'en revinrent à Xieng-Sĕn.

Les habitants du pays de Sâm-khâ, apprenant la clémence des deux rois, vinrent en foule faire leur soumission en apportant l'impôt. Cent deux pays vinrent ainsi prêter serment de vassalité.

Avant de quitter son fils, le roi de Sày-fông réunit tous les officiers et mandarins, grands et petits, qui demeuraient dans le royaume de Xieng-Sën et, solennellement, lui conféra le titre de « roi suzerain du royaume de Xieng-Sën », afin que chacun le respectât dans l'avenir.

Le roi de Sày-fông retourna ensuite dans son royaume à travers les airs. L'ayant atteint, le roi monta dans son palais et ses appartements. Tous les mandarins, tous les grands dignitaires vinrent se prosterner devant lui, ce dont il éprouva une grande joie en son cœur.

Il continua, comme par le passé, à faire des bonnes œuvres pour appeler le bonheur sur son royaume. Aussi bien aucun ennemi, aucun pirate n'était-il à craindre.

Le roi conserva le pouvoir dans le royaume de Sày-fông durant 80 années. Puis il quitta le monde des êtres vivants pour aller régner dans les royaumes célestes où tout est joie et bonheur.

Un maître, qui possédait la science, a rédigé l'histoire du pays de Sày fông, pour qu'elle fût connue à travers les âges. Les savants, qui possèdent la science, l'ont transmise telle qu'elle avait été contée par les Devas, pour que nos petits-fils pussent apprendre comment avait été fondé le royaume de Sày-fông.

Et telles sont les Annales de Sày-fông.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'École française d'Extrême-Orient

II

L'INSCRIPTION SANSKRITE DE SAY-FONG

La stèle découverte récemment par M. Georges Maspero à Sày-fông (Laos) est un document doublement intéressant par sa situation et par son contenu.

Sày-fông se trouve sur la rive gauche du Mékhong, en aval de Vieng-chan, en face de Mương-kuk, au fond de la boucle que fait le Grand Fleuve entre Vieng-chan et Nong-khay. L'existence d'une ancienne inscription cambodgienne dans cette région est, à elle seule, un fait important. Jusqu'ici le plus lointain vestige connu de la domination cambodgienne au Laos était l'inscription signalée par M. Aymonier à Sakhun-Lokhon, par environ 17° 10′ de latitude N.; cette inscription, aujourd'hui presque illisible, comprenant une douzaine de lignes mal gravées sur le mur d'une tour en briques, permettait de supposer qu'au XI[e] siècle, ce pays était soumis à la domination plus ou moins directe du Cambodge (1). L'inscription nouvelle, située à 35′ environ plus au Nord, dans la région de Vieng-chan, donne une nouvelle force à cette conclusion; nous n'avons plus à faire ici à quelques mots presque indéchiffrables, grossièrement tracés sur un mur, mais à un acte royal magnifiquement gravé et d'une conservation presque parfaite. C'est un édit de Jayavarman VII, qui monta sur le trône en 1084 çaka et qui régnait encore en 1112 çaka (1162-1190 A. D.). Si donc la stèle fut érigée à l'endroit où elle a été découverte, il en résulte qu'à la fin du XII[e] siècle de l'ère chrétienne toute la vallée du Mékhong, jusqu'à Vieng-chan au moins, relevait des rois du Cambodge.

Mais la pierre trouvée à Sày-fông n'y a t-elle pas été apportée d'ailleurs? Il est difficile de se prononcer sur ce point avec une absolue certitude: tout ce qu'on peut dire, c'est qu'aucune circonstance ne fait soupçonner un déplacement. Cette stèle a été rencontrée récemment par une paysanne de la région, dans une brousse déserte, où elle était depuis longtemps ensevelie. Qu'elle ait été apportée à Sày-fông, au temps de la splendeur de cette ville, par quelque

---

(1) Aymonier, *Cambodge*, II, p. 155. Cf. Barth, dans son compte rendu du t. I[er] de cet ouvrage, *Journal des Savants*, juillet 1901 (= B. E. F. E.-O., II, 76.)

conquérant thai revenant d'une razzia en territoire khmèr, c'est une hypothèse qui, sans être absolument exclue, présente peu de vraisemblance. Une étude méthodique du terrain fournira sans doute des données suffisantes pour résoudre cette question ; en attendant on peut présumer que la stèle de Sày-fòng est *in situ*.

Le document gravé sur cette pierre est d'une sorte peu commune : c'est la charte de fondation d'un hôpital. Comme il est naturel, cette œuvre charitable est placée sous l'invocation du Buddha. La création d'hôpitaux était en effet une œuvre particulièrement méritoire aux yeux des buddhistes, et Açoka s'en fait honneur dans ses édits [1]. Ce qui est nouveau, c'est de trouver un règlement détaillé de cette sorte d'établissements, et c'est ce que nous donne l'inscription de Sày-fòng.

Elle commence par un hommage au Buddha d'un caractère nettement mahâyâniste : le Buddha y est invoqué sous ses trois « formes » (*mûrti*), plus communément appelées ses trois « corps » (*kāya*), et caractérisé par l'indistinction (*advayātmā*) et l'impersonnalité (*nirātmaka*).

Vient ensuite une invocation à un Buddha et à deux bodhisattvas, qui ont pour attribution spéciale la guérison des malades. Le Buddha porte le nom de Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja, et ses deux acolytes ceux de Sūryavairocanacaṇḍarocis et de Candravairocanarohiṇīça. Ce groupe de saints guérisseurs tient une place importante dans le buddhisme de la Chine, du Tibet et du Japon ; et il était sans doute déjà populaire dans l'Inde [2].

Le reste du document comprend trois parties : 1° un éloge (*praçasti*) du roi Jayavarman VII ; 2° un règlement sur le personnel et les fournitures de l'hôpital ; 3° les clauses finales ordinaires.

La *praçasti* est conçue dans le style habituel de ces morceaux, et il n'y a lieu d'y noter, outre la filiation du roi, que l'allusion aux désastres qui auraient accablé le Cambodge avant l'avènement de Jayavarman, et dont il se serait relevé sous le règne de ce prince.

Le dispositif, au contraire, est précis et instructif.

L'hôpital (*ārogyaçāla*) établi par le roi dans un lieu, qui n'est malheureusement désigné que par le mot « ici » (*iha*, *atra*), était bâti à l'entour d'un temple du Buddha (*sugatālaya*), où on vénérait les images du Bhaiṣajyasugata et des deux bodhisattvas qui l'escortent ordinairement : Sūryavairocana et Candravairocana.

Conformément à l'esprit de la religion buddhique, l'hôpital était ouvert aux quatre castes.

Le personnel était composé de deux classes d'employés : ceux qui avaient droit au logement (*sthitidāyinaḥ*) et ceux qui se logeaient à leurs frais (*sthitidāḥ*).

---

(1) 2e édit sur roc (*Epigr. indica*, II, p. 450).

(2) Voir la note additionnelle que M. Pelliot a bien voulu joindre à cet article.

Sthitidāyinaḥ

Médecins (*bhiṣajau*)	2
Personnel au service des médecins (un homme et deux femmes)	3
Magasiniers (*nidhipālau*)	2
Cuisiniers (*pācakau*)	2
Yajñahāriṇau	2
Infirmiers (*ārogyaçālāsamrakṣiṇaḥ*)	14
Huit femmes, dont deux pileuses de riz	8
Total	33 (¹)

Sthitidāḥ

(non spécifiés ni dénombrés)	[66] (²)
Total général	98 (³)

Sont mentionnés à part (XXXVIII) deux sacrificateurs et un astrologue, qui portent le nombre des employés à 101.

On distribuait chaque jour un boisseau de riz et les reliefs des sacrifices. Aux trois fêtes annuelles (pleine lune de Caitra, solstice d'été, obit du fondateur), on prenait dans les magasins royaux certaines denrées, principalement des médicaments, pour une distribution générale aux pensionnaires de l'hôpital. L'énumération qui en est donnée comprend sans doute la part de chaque malade :

Vêtements	7
Gobhikṣā (?)	2
Takka (?)	5 pala
Kṛṣṇā	5 —
Flambeaux de cire	2, de 5 et 1 pala
Miel	4 prastha
Sésame	3 —
Beurre fondu	1 prastha.
Mélange : poivre en poudre, cumin, Rottleria tinctoria	2 pāda de chacun
Muscade	3 pāda
Résine d'assa fœtida	1 pāda
Kotthajīrṇa (?)	d°
Camphre	5 bimba
Sucre	2 pala
Daṅdaṅsa (« animaux aquatiques »)	5 ākhyāta

(¹) Le texte dit 32. En 1199, selon les Chinois (B. E. F. E.-O., II, 130).
(²) En se conformant au total erroné de 32 au lieu de 33.
(³) Lire au v. XXVI *stānavatis* au lieu de *sthānavatis*.

Térébenthine	1 pala
Santal	d°
Coriandre.	d°
Anethum Sowa.	d°
Cardamome.	2 pala
Gingembre	d°
Kakola	d°
Origan	d°
Pracibala.	2 prastha
Graine de moutarde	d°
Casse	1 1/2 poignée
Curcuma aromatica de 2 espèces	3 pala
Kandaṅ (?)	1 1/4 pala
Halāy (?), jansyaṅ (?), devadāru, de chacun . . .	3 kuḍuva
Miel, gudda, sauvīranīra (?), de chacun	1 prastha

Pour mettre le comble au mérite de son œuvre, le roi accorde aux habitants du pays des privilèges extraordinaires. Ils sont sous la dépendance immédiate du premier ministre; ils ne sont astreints à aucun impôt, à aucune corvée. Les délits ne sont pas punis, à l'exception d'un seul qui doit être châtié impitoyablement: la souffrance infligée aux créatures.

En terminant, le prince adjure les futurs rois du Cambodge de maintenir sa fondation, et leur promet comme récompense des plaisirs célestes entre les bras des Apsaras.

* * *

Jayavárman VII était déjà connu par ses succès de conquérant. C'est lui qui, selon les inscriptions chames, conquit toute la terre (*pandāp sarvva dvīpa*) et qui, en 1112 çaka (1190 A. D.), s'empara de la capitale du Champa et y plaça un gouverneur militaire (1). Notre inscription nous le montre sous l'aspect tout différent d'un souverain fondateur d'établissements de bienfaisance. La création de l'hôpital de Sây-fòng ne fut pas, d'ailleurs, un acte isolé: elle semble avoir fait partie d'un véritable système d'assistance publique. En effet M. Aymonier a trouvé en 1880 (2), à Chean Chum, dans la province de Treang, c'est-à-dire

(1) Inscription de Po Nagar, 409 B. 4. En 1199 selon les Chinois (B.E.F.E.-O., II, 130.)

(2) « La dernière stèle de Vat Lœu, calquée sur papier huilé en 1880, ne put être estampée complètement en 1882. Dans l'intervalle, elle avait été brisée par un bonze fou, dit-on, et à coup sûr elle avait été usée par les gens du pays aiguisant leurs couteaux. Seules furent estampées les deux petites faces latérales, dont l'écriture fine et de forme carrée semble indiquer, à première vue, le XIe siècle çaka. Mais le calque de 1880, étudié par Bergaigne, donnait comme date probable le règne de Rājendravarman et l'année 984 çaka = 1062 A. D. » Bergaigne, trompé probablement par un calque inexact, avait lu à la st. XVII d.... *ehāṣtara*... qu'il restituait en *vedāṣtarandhra* = 984. Le texte porte en réalité *dehāmvarahṛdinduna*: la date présumée disparait donc avec la fausse lecture qui y avait donné lieu.

à l'autre bout de l'empire, sur la frontière de Cochinchine, les fragments d'une stèle que Bergaigne analyse ainsi [1] : « Fin de l'éloge d'un roi ; fondation d'un hôpital pour les quatre castes ; indication du nombre des médecins, infirmiers, cuisiniers et serviteurs de tout genre, peut-être celle de leurs salaires ; enfin une adjuration aux souverains futurs du Cambodge (Kambujarāja) de respecter l'œuvre de leur prédécesseur. » Ce résumé et les autres détails donnés par Bergaigne ne permettent pas de douter que la stèle de Chean Chum ne soit une réplique de celle de Sày-fòng : on peut en conclure que Jayavarman VII avait fondé sur différents points de son royaume des hôpitaux organisés d'après un plan uniforme. Peut-être découvrira-t-on d'autres exemplaires de cet édit indiquant la place d'autres fondations du même souverain ; mais dès maintenant, ces stèles qui se répondent du fond du Laos à la côte d'Annam et à la Basse-Cochinchine, les unes attestant ses victoires, les autres ses bienfaits, éclairent, dans l'obscur passé du Cambodge, la figure d'un grand prince.

* * *

L'inscription de Sày-fòng est gravée sur les quatre côtés d'une stèle en basalte noir, où elle occupe 0,50 de haut sur 0,20 de large ; les trois premiers côtés contiennent chacun 24 lignes, le dernier 26. Le document, tout entier en vers, comprend 48 stances en trois mètres : çloka (1, 2, 10-41) ; upajāti (3-9, 42-47) ; sragdharā (48) ; chaque stance est écrite sur deux lignes. Le texte, parfaitement gravé, n'a été endommagé qu'en deux endroits, au bas de la 2e et de la 4e faces.

Nous avons eu à notre disposition une copie et un frottis à la mine de plomb très soigneusement faits par M. Maspero. Tout cela sans doute ne vaut pas un bon estampage, mais la pierre est si polie et la gravure si nette que la lecture n'offre que peu d'incertitudes. Nous croyons néanmoins devoir ajourner la publication d'un fac-similé. Qu'il nous soit permis, à ce propos, de déclarer une fois pour toutes que ces *Notes d'épigraphie* ne doivent être considérées que comme un travail préparatoire au *Corpus* des inscriptions indo-chinoises, où nous espérons que ces documents seront publiés sous une forme aussi définitive que possible et avec des fac-similés qui permettront d'en contrôler le texte.

TEXTE

A

I

(1) namo vuddhāya nirmmāṇadharmmasambhogamūrttaye
(2) bhāvābhāvadvayātīto dvayātmā yo nirātmakaḥ

---

(1) *Les Inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans : *Journal asiatique*, 7e s., t. XX (1882), pp. 142-144 = pp. 4-6 du tirage à part.

II

(3) bhaiṣajyaguruvaiḍūryyaprabharājajinan name
(4) kṣemārogyāṇi janyante ([1]) yena nāmāpi çruvatām

III

(5) çrīsūryyavairocanacaṇḍarociḥ
çrīcandravairocanarohiṇīçaḥ
(6) rujāndhakārāpaharau prajānāṃ
munīndrameror jayatām uhante ([2])

IV

(7) āsīn nṛpaç çrīdharaṇīndravarmma-
devātmajaç çrījayavarmmadevaḥ
(8) jāto jayādityapureçvarāyāṃ
vedāmvaraikendubhir āptarājyaḥ

V

(9) niççeṣarājanyaçirovataṃsa-
pādāmvujas saṃyati saṃhṛtāriḥ
(10) paryyagrahīt sadguṇaratnabhūmāṃ ([3])
yatkīrttihārāṃ vasudhāṅganāṃ yaḥ

VI

(11) sadāmudā varddhitadānavāris
sadānavarddhipriyasaṃpadāḍhyaḥ
(12) naṣṭyāhavaiḥ kliṣṭasurārikānto
yaḥ kṛṣṇakalpo py avadātavarṇaḥ

VII

(13) yo bhyarthitāṃ bhūpatibhir durāpāṃ
lakṣmīm upekṣya svayam abhyupetām
(14) dikṣu drutāṃ hlādayati sma kīrttim
aho vicitrā rucir indriyāṇām

([1]) Forme irrégulière pour *jāyante*.

([2]) *Uhante* ne peut guère s'expliquer que comme un double barbarisme pour *ūhete*, assez difficile à admettre, il faut l'avouer.

([3]) *Bhūmāṃ* est pour *bhūmān*.

VIII

(15) yaṃ vīkṣya dhāmnā vijite pi nāthe
vuddhveva kāntyā vijitañ ca kāmam
(16) çucan tyajantyo nijanāma sārthaṃ
vandhīkṛtāripramadāḥ pracakruḥ

IX

(17) puṇyāyuṣaḥ kṣīṇatayā yuge ntye
kṣayañ gatāyāṃ kṣayavat prajāyām
(18) prajāpatiḥ prāgyugavad vitene
yo bhyutthitiṃ pūrṇavṛṣāṃ samṛddhām

X

(19) buddhyā svarggīkṛtāṃ pṛthvīṃ matvā maraṇadūṣitām
(20) martyānām amaratvāya yo diçad bheṣajāmṛtam

XI

(21) puṣyañ kṛtī kṛtīkṛtya pūrṇāṅgaṃ yo karod vṛṣam
(22) rājyavaidyācikitsyāṅghribhaṅgan triyugadoṣataḥ

XII

(23) jitvānyagopativṛṣaṃ svairan tribhuvanāṅgane
(24) jṛmbhate ninadan dhīraṃ vṛṣo yatpuṣkalīkṛtaḥ

B

XIII

(1) dehinān deharogo ya[n na svaro]go (1) rujattarām
(2) rāṣṭraduḥkhaṃ hi bhartṛṇān duḥkhaṃ duḥkhan tu nātmanaḥ

XIV

(3) āyurvedāstravedeṣu (2) vaidyavīrair viçāradaiḥ
(4) yo ghātayad rāṣṭrarujo rujārīn bheṣajāyudhaiḥ

---

(1) Les akṣaras entre crochets sont indistincts sur le frottis; la copie porte *ne bho* ou *go*.
(2) Pour la symétrie des comparaisons, il faudrait *-vede* au lieu de *-vedeṣu*.

XV

(5) sarvveṣām aparādhān yas sarvvataḥ pariçodhayan
(6) yugāparādhena rujām aparādhān vyaçodhayat

XIV

(7) sārogyaçālaṃ parito bhaiṣajyasugataṃ ([1]) vyadhāt
(8) sārddhaṃ jinaurasābhyāṃ yas sadāçāntyai prajārujām

XVII

(9) sa vyadhād idam ārogyaçālaṃ ([2]) sasugatālayam
(10) bhaiṣajyasugatañ ceha dehāmvarahṛdindunā

XVIII

(11) so tiṣṭhipad imau cātra rogiṇāṃ rogaghātinau
(12) çrīmantau sūryyacandrādivairocanajinātmajau ([3])

XIX

(13) cikitsyā atra catvāro varṇā dvau bhiṣajau tayoḥ
(14) pumān ekaḥ striyau ca dve ekaçaḥ sthitidāyinaḥ

XX

(15) nidhipālau pumāṅsau dvau bheṣajānāṃ vibhājakau
(16) grāhakau vrīhikāṣṭhānān taddāyibhyaḥ pratiṣṭhitau

XXI

(17) pācakau tu pumāṅsau dvau pākaidhodakadāyinau
(18) puṣpadarbhaharau devavasateç ca viçodhakau

XXII

(19) dvau yajñahāriṇau pattrakārau pattraçalākayoḥ
(20) dātārāv atha bhaiṣajyapākendhanaharāv ubhau

([1]) *Bhaiṣajyasugata* est l'abréviation du nom énoncé complètement st. II.
([2]) *Çāla*, incorrect pour *çālā*, f. employé st. XXIII.
([3]) Abréviation des noms mentionnés plus haut, st. III ; *ādi* supplée *caṇḍarociḥ* et *rohiṇīça*.

XXIII

(21) Narāç caturdaçārogyaçālāsaṃrakṣiṇaḥ punaḥ
(22) dātāro bheṣajñānā..... .... s(thi)te

XXIV

(23) teṣām e(ko) na(r)o.................... naḥ
(24) vārisantā[pa]bhaiṣaja....................

C

XXV

(1) dve tu vrīhyavaghātinyau tā aṣṭau piṇḍitāḥ striyaḥ
(2) tāsān tu sthitidāyinyaḥ pratyekaṃ yositāv ubhe

XXVI

(3) punaḥ piṇḍīkṛtās te tu dvātriṃçat paricārikāḥ
(4) bhūyo ṣṭhānavatis sarvve piṇḍitās sthitidais saha

XXVII

(5) taṇḍulā devapūjāñçā ekadroṇā dine dine
(6) çeṣā yajñāḥ pradātavyā rogibhyaḥ prativāsaram

XXVIII

(7) prativarṣan tv idaṃ grāhyaṃ triṣkṛtvo bhūpater nidheḥ
(8) pratyekañ caitrapūrṇamyāṃ çrāddhe cāpy uttarāyaṇe

XXIX

(9) raktāntajālavasanam ekaṃ dhautāmvarāṇi ṣaṭ
(10) dve gobhikṣe pañcapalaṃ takkaṃ kṛṣṇā ca tāvatī

XXX

(11) ekaḥ pañcapalaḥ sikthadīpa ekapalaḥ punaḥ
(12) catvāro madhunaḥ prasthās trayaḥ prasthās tilasya ca

XXXI

(13) ghṛtaṃ prastho tha bhaiṣajyaṃ pippalīreṇudīpyakam
(14) punnāgañ caikaçaḥ pādadvayañ jātīphalatrayam

XXXII

(15) hiṅgukṣāraṃ kotthajīrṇam ekaikañ caikapādakam
(16) pañcavimvam tu karpūraṃ çarkarāyāḥ paladvayam

XXXIII

(17) daṇḍaṅsākhyā jalacarāḥ pañcākhyātā athaikaçaḥ
(18) çrīvāsañ candanan dhānyaṃ çatapuṣpaṃ palaṃ smṛtam

XXXIV

(19) elānāgarakakola[ṃ] marican tu paladvayam
(20) pratyekam ekaçaḥ prasthau dvau pracīvalasarṣṣapau

XXXV

(21) tvaksārddhamuṣṭiḥ pathyās t[u] catvāriṅçat prakalpitāḥ
(22) dārvībhidādvayañ cātha sārddhaikapalam ekaçaḥ

XXXVI

(23) kandañ halāy jansyañ (1) devadāru .. vyaṃ prakalpitam
(24) ekapādaikapalako pi . . . . . vaḥ prakalpitaḥ

D

XXXVII

(1) athaikaço madhuguddau kuḍuvatrayamānitau
(2) ekaḥ prasthas tu sauvīranirasya (2) parikalpitaḥ

XXXVIII

(3) dvau yājakau tadgaṇakaç caikas te dharmmadhāriṇaḥ
(4) trayo niyojyāç çrīrājavihārādhyāpakena ca

---

(1) *Kandan*, *halāy*, *jansyan* sont évidemment des mots indigènes.
(2) Corr. *nīrasya* (?).

XXXIX

(5) varṣe varṣe tv idan teṣu pratyekaṃ parikalpitam
(6) tisro vṛhatyo dvādaçayugā daçakarāḥ paṭāḥ

XL

(7) yugmāni nava hastānāṃ vāsasān daça pañca ca
(8) dvikaṭṭikaṃ punaḥ pātratritayan trāpuṣaṃ smṛtam

XLI

(9) deyā dvādaça khāryyaç ca taṇḍulānām athaikaçaḥ
(10) sikthatakke tripalake deye kṛṣṇā tu ṣaṭpalā

XLII

(11) varānyavṛndāgrasaro pi rājā
prajārthacintājanitārthibhāvaḥ
(12) bhūyo py asau yācata ity ajasraṃ
praditsataḥ kamvujarājasiṃhān

XLIII

(13) kṛtaṃ mayaitat sukṛtaṃ bhavadbhis
saṃprakṣaṇīyaṃ bhavadīyam etat
(14) puṇyasya kartuḥ phalabhāk prakṛṣṭaṃ
saṃprakṣitety uktam idaṃ hi vṛddhaiḥ

XLIV

(15) yo rājadhānyān nihitaḥ prabhutve
mantrī sa evātra niyojanīyaḥ
(16) na preṣatavyā iha karmmakārāḥ
karādidāneṣu na cānyakāryye

XLV

(17) pratyagradoṣā api dehinas te
na daṇḍanīyā iha ye praviṣṭāḥ
(18) te daṇḍanīyās tu na marṣaṇīyā
ye prāṇihiṃsāniratā ihāsthāḥ

XLVI

(19) jagaddhitātyarthakṛpas sa rājā
punar vabhāṣe praṇidhānam etat
(20) bhavābdhimagnāñ janatāṃ samastām
uttārayeyaṃ sukṛtena tena

XLVII

(21) ye kamvujendrāḥ kuçalānuraktā
imāṃ pratiṣṭhāṃ mama rakṣitāraḥ
(22) te sānvayāntaḥpuramantrimitrā
nirāmayaṃ mokṣapuraṃ labheran

XLVIII

(23) nānādivyāṅganābhir viracitaratibhir bhūridivyopabhogair
(24) ‒ vyeyur divyadehā diçi diçi ‒ ⏑ jās tejasā tejayantaḥ
(25) dār — itvā samantād acalita ⏑ ⏑ ‒ svagra ‒ ‒ ⏑ ‒ ṇa
(26) ye ‒ ‒ ‒ ⏑ ‒ ‒ ‒ ⏑ kuçalada ⏑ aṃ puṇyam etan madīyam

TRADUCTION

I. Hommage au Buddha, qui a les formes de la matière, de la nature et de l'esprit ([1]), qui dépasse la dualité de l'être et du non-être, qui personnifie la non-dualité, étant toutefois impersonnel ([2]).

II. Je m'incline devant le Jina Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharāja, qui donne la paix et la santé à ceux qui entendent seulement son nom.

III. Çrī Sūryavairocanacaṇḍarocis, Çrī Candravairocanarohiṇīça, qui tous deux écartent des créatures les ténèbres de la maladie, reconnaissent la supériorité de ce Meru des saints.

IV. Il était un roi, Çrī Jayavarmadeva, fils de Çrī Dharaṇīndravarmadeva, né d'une princesse de Jayādityapura : il acquit la royauté par l'onde unique [que verse] le ciel Veda ([3]).

([1]) Sur les « formes » ou « corps » du Buddha, voir Senart, *Une inscription buddhique du Cambodge*, p. 6 (*Revue archéologique*, mars-avril 1883); et Kern, *Over den aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang*, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4e Reeks, Deel III, p. 70 sqq. (Amsterdam, 1899).

(2) Nous avons pris le mot « personnifier » qui ne rend pas tout à fait le texte original, afin de conserver le jeu de mots sur *ātman* : caractère, — personne.

([3]) Vers énigmatique. Les deux mêmes mots, *ambara*, *indu*, se retrouvent plus bas, st. XVII, dans une expression non moins singulière, et qui paraît bien cacher quelque rébus. Ne se pourrait-il pas que le sacre eût été conféré au roi et l'hôpital établi en son nom par un purohita nommé Ambarendu ?

v. Ses pieds étaient une couronne de lotus sur la tête de tous les princes ; il repoussait ses ennemis dans les combats ; riche en joyaux, qui étaient des vertus, il prit pour femme la Terre et lui donna pour collier sa Gloire.

vi. Augmentant avec une joie constante le flot des libéralités, riche d'une prospérité favorisée d'un succès toujours renouvelé, obscurcissant par des combats d'extermination l'éclat des ennemis des dieux, il était semblable à Kṛṣṇa, malgré la blancheur de son teint (1).

vii. Après avoir vu la capricieuse Lakṣmi (la Fortune), que courtisent les rois, venir d'elle-même à lui, il réjouissait la volage Kīrti (la Gloire) à tous les points de l'espace : miraculeux éclat de son énergie !

viii. Sentant à sa vue, — en dépit de leurs époux vaincus par sa majesté, — leur amour vaincu par sa grâce, oubliant leur chagrin, les femmes des ennemis captifs proclamaient, avec intention, leurs noms.

ix. Le bien, principe de la vie, s'épuise, et le monde se meurt au dernier yuga : ainsi se mourait son peuple ; mais, tel que Prajāpati au début des temps nouveaux, il créa une renaissance prospère, où le Taureau était complet (2).

x. Voyant que la terre, dont sa sagesse avait fait le ciel, était opprimée par la mort, il indiqua l'ambroisie des remèdes pour l'immortalité des mortels.

xi. Faisant, par son adresse, de l'âge Kali l'âge Kṛta, il rendit l'intégrité de ses membres au Taureau, dont les médecins du royaume n'eussent pu guérir les pieds mutilés par trois yuga.

xii. Victorieux du Taureau des autres rois, allant à sa fantaisie dans le parc univers, le Taureau, qu'il a rendu fort, prospère et pousse de profonds mugissements.

xiii. Il souffrait des maladies de ses sujets plus que des siennes : car c'est la douleur publique qui fait la douleur des rois, et non leur propre douleur.

xiv. Par des guerriers — les médecins — versés dans la science des armes — la médecine — il détruisait les ennemis qui infestaient son royaume — les maladies — au moyen de ces armes : les remèdes.

---

(1) Les deux premiers pādas pourraient également signifier (en coupant *dānava-ariḥ* au lieu de *dāna-vāriḥ*) : « Accroissant [par le sacrifice] l'ennemi des Dānavas (Indra), riche de la prospérité toujours nouvelle de l'époux de Ṛddhi (Kuvera, dieu des richesses) . . . » Cette stance, si riche en jeux de mots, admet un troisième sens, celui-là moins flatteur (en lisant *sadāmudāvarddhita . . . sa dānavarddhi. . .*) : « Se réjouissant toujours de ne pas accroître l'ennemi des Dānavas ; riche d'une puissance qui avait à cœur les succès des Dānavas ; surpassant par ses combats exterminateurs la gloire des ennemis des dieux, il avait une noire conduite, si sa couleur était blanche. » Si le panégyriste n'y a pas mis de malice, ces calembours involontaires sont assez comiques.

(2) La décroissance du bien dans le monde, pendant les quatre âges (*yuga*) qui composent un cycle (*kalpa*) est figurée par l'image du Taureau qui a ses quatre pieds pendant l'âge Kṛta, mais qui n'en a plus que trois pendant l'âge Treta, deux pendant l'âge Dvāpara et un seul pendant l'âge actuel (Kali ou Puṣya. Le roi est loué ici d'avoir rendu au Taureau ses quatre pieds, ou, ce qui revient au même, d'avoir changé l'âge Kali en Kṛta (st. xi), c'est-à-dire, pour employer une expression plus familière, d'avoir ramené l'âge d'or sur la terre.

XV. Excusant entièrement les fautes de tous par la faute du temps, il effaçait les fautes des maladies (1).

XVI. Il érigea le Sugata Bhaiṣajya (2) avec un hôpital à l'entour et les deux Fils du Jina (3), pour le soulagement perpétuel des maladies de ses sujets.

XVII. Il établit ici cet hôpital avec un temple du Sugata et un Sugata Bhaiṣajya, par le cœur, lune, de son corps, ciel (4).

XVIII. Il érigea de même ici ces deux guérisseurs des malades, les vénérables Sūrya- et Candravairocana etc., fils du Jina.

XIX. Les quatre castes peuvent être soignées ici. Il y a deux médecins ; pour chacun d'eux, un homme et deux femmes, ayant droit au logement.

XX. Deux magasiniers chargés de la distribution des remèdes, recevant les mesures (5) de riz et préposés à ceux qui y participent.

XXI. Deux cuisiniers, ayant droit au combustible et à l'eau, chargés d'enlever les fleurs et le gazon, et de nettoyer le temple.

XXII. Deux *yajñahārin*, chargés de faire les feuilles, de donner les feuilles et les baguettes (6), ayant droit aux remèdes et au combustible.

XXIII. Quatorze gardiens de l'hôpital, chargés d'administrer les remèdes.

XXIV. De ceux-ci, un homme...

XXV. Deux pileuses de riz ; au total, huit femmes, ayant droit au logement, à raison de deux par logis.

XXVI. Le nombre total des assistants est donc de trente-deux (7) et, en y ajoutant ceux qui se logent à leurs frais, de quatre-vingt-dix-huit.

XXVII. Le riz faisant partie de l'oblation aux divinités [fixé à] un boisseau par jour [et] les reliefs des sacrifices seront donnés quotidiennement aux malades.

XXVIII. Trois fois par an : le jour de la pleine lune de Caitra, le jour de l'anniversaire funèbre (8) et le jour du solstice d'été, ce qui suit sera pris dans les magasins royaux :

XXIX. Un vêtement tissé avec une bordure rouge, et six vêtements blancs ; deux *gobhikṣās*, cinq palas de *takka* et autant de *kṛṣṇā* (9).

---

(1) Nous rattachons le pāda *c* aux deux premiers pour obtenir un sens raisonnable, bien que médiocre : si on joignait les pādas *c-d*, il faudrait traduire : « il expliquait les méfaits des maladies par les méfaits du temps ».

(2) La statue du Buddha Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja.

(3) Les statues des Bodhisattvas Sūryavairocanacaṇḍarocis et Candravairocanarohiṇīça.

(4) V. *supra*, p. 29, note (3).

(5) *kāṣṭha*, mesure de capacité non déterminée.

(6) Il s'agit probablement d'objets d'offrande ; ces *yajñahārin* ne sont pas connus par ailleurs.

(7) Chiffre inexact : le total est 33.

(8) Celui du fondateur, sans doute.

(9) *Gobhikṣā*, sens inconnu ; — *pala*, poids équivalent à 2 *karṣas* ; — *takka*, sens inconnu (cf. *takkola*, piment) ; — *kṛṣṇā*, nom de plusieurs plantes, parmi lesquelles la Sinapis ramosa et la Vernonia anthelmintica.

XXX. Un flambeau de cire de cinq palas, un autre d'un pala ; quatre prasthas [1] de miel et trois de sésame.

XXXI. Beurre fondu, un prastha ; — médicament composé de poivre en poudre, de cumin et de Rottleria tinctoria, deux pādas de chaque substance ; — muscade, trois pādas.

XXXII. Résine d'assa fœtida, *kotthajīrṇa*, un pāda de chacun ; — camphre, cinq bimbas [2] ; sucre, deux palas.

XXXIII. Animaux aquatiques appelés *daṅdaṅsa*, cinq ākhyātas [3] ; — térébenthine, santal, coriandre, Anethum Sowa, un pala de chacun.

XXXIV. Cardamome, gingembre, *kakola* [4], origan, deux palas de chacun ; — *pracībala* [5] et graine de moutarde, deux prasthas.

XXXV. Une poignée et demie de casse (?). Quarante [remèdes ?] salutaires sont préparés. Curcuma aromatica de deux espèces, un pala et demi de chacune.

XXXVI. *Kandaṅ, halāy, jansyaṅ, devadāru*. . . préparé [6]. Un pala et un quart. . . . . . préparé.

XXXVII. Miel et *gudda*, trois kuḍuvas de chacun ; — un prastha de *sauvīranīra* [7] préparé.

XXXVIII. Deux sacrificateurs et un astrologue, tous trois pieux, doivent être nommés par le supérieur du monastère royal.

XXXIX. Tous les ans, on fournira à chacun d'eux ce qui suit : trois manteaux de douze yugas et [trois] pièces d'étoffe de dix karas [8] ;

XL. Quinze paires de vêtements de neuf hastas ; trois vases d'étain de deux kaṭṭikas [9].

XLI. On doit aussi leur donner douze khārīs [10] de paddy, trois palas de cire et de *takka* et six palas de poivre.

---

(1) *prastha*, poids et mesure de capacité de valeurs très diverses.

(2) *kotthajīrṇa*, sens inconnu ; — *bimba*, inconnu comme nom de poids.

(3) *daṅdaṅsa* est sans doute un nom indigène ; ces « animaux aquatiques » (*jalacarāḥ*) sont vraisemblablement des sangsues : — *ākhyāta* est inconnu comme expression de mesure ou de nombre.

(4) *kakola*, généralement écrit *kakkola* : plante qui porte des baies, dont l'intérieur est mou et aromatique ; parfum préparé avec ces baies (Monier-Williams).

(5) *pracībala*, « eine bestimmte Pflanze » (P. W.).

(6) *kandaṅ, halāy, jansyaṅ*, mots indigènes de sens inconnu ; *devadāru* = Pinus Deodora ; ce mot est douteux et ce qui suit est indistinct.

(7) *gudda*, inconnu ; — *kuḍura*, ordinairement écrit *kuḍava* : mesure de poids et de capacité ; — *sauvīra*, jujube ; la correction de *nirasya*, qui n'a pas de sens, en *nīrasya* (le point central qui distingue ī de i a pu disparaître sur le frottis) donne le sens d' « eau de jujube » (?)

(8) *yuga*, mesure de longueur, = 4 *hasta* ; 1 *hasta* = 18 pouces ; 1 *kara* = 24 largeurs de pouce.

(9) *kaṭṭika*, mot inconnu.

(10) *khārī*, mesure de capacité.

XLII. Bien que marchant en tête de la troupe des autres personnes d'élite, le roi se fait solliciteur en pensant aux besoins de ses sujets ; bien plus, il supplie à toujours les charitables rois du Cambodge.

XLIII. La bonne œuvre que j'ai faite, vous devez la préserver, car elle est vôtre aussi : le protecteur d'une œuvre pie reçoit une part éminente des fruits mérités par son auteur, disent les sages.

XLIV. Le mandarin qui occupe le premier rang à la capitale doit être préposé ici. On ne doit pas envoyer ici de fonctionnaires pour exiger l'impôt ou d'autres prestations.

XLV. Même coupables de délits répétés, les habitants de ce lieu ne doivent pas être punis ; mais il faut punir sans merci ceux qui se plaisent à faire du mal aux êtres vivants.

XLVI. Plein d'une extrême sympathie pour le bien du monde, le roi, en outre, exprima ce vœu : Tous les êtres qui sont plongés dans l'océan des existences, puissé-je les en tirer par la vertu de cette bonne œuvre !

XLVII. Puissent les rois du Cambodge, attachés au bien, qui protégeront ma fondation, atteindre, avec leur lignée, leurs femmes, leurs mandarins, leurs amis, le séjour de la délivrance, où il n'est plus de maladie !

XLVIII. Puissent-ils, avec les femmes célestes, qui suscitent le plaisir d'amour, qui abondent en voluptés divines, se jouer, revêtus d'un corps divin, à tous les points de l'espace, illuminant de leur éclat . . . . ce mérite spirituel, qui est à moi.

LE BHAIṢAJYAGURU, par M. Paul Pelliot.

Le Bhaiṣajyaguru est un des buddhas les plus populaires en Chine, au Japon et au Tibet. Son nom chinois est 藥師瑠璃光如來 Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai, Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabha. La restitution du nom original est garantie par la dhāraṇī transcrite phonétiquement dans le sūtra consacré à la gloire du Bhaiṣajyaguru. Le texte sanscrit de ce sūtra n'a pas été retrouvé, mais il en existe plusieurs traductions chinoises. La plus ancienne sans doute forme le 12e et dernier chapitre du 佛說大灌頂神咒經 *Fo chouo ta kouan ting chen tcheou king*, traduit par Çrīmitra en 317-322 ; il faut remarquer cependant que certains catalogues ne donnaient à la traduction de Çrīmitra que 9 chapitres ; en tout cas elle comprenait 12 chapitres lors de la compilation du 開元釋教錄 *K'ai yuan che kiao lou* en 730 (2). Parmi les traductions

(1) Aussi appelé 佛說灌頂經 *Fo chouo kouan ting king* ; c'est le no 167 de Nanjio ; *Tripiṭ. japon.* 成 VI, ch. 12. Le titre de ce chapitre est 佛說灌頂拔除過罪生死得度經 *Fo chouo kouan ting pa tch'ou kouo tsouei cheng sseu tö tou king.*

(2) *Tripiṭ. jap.* 結 IV. III. 23.

indépendantes, il semble que la première ait été celle de 慧簡 Houei-kien, intitulée 藥師瑠璃光經 *Yao che lieou li kouang king* et datée de 457; elle est mentionnée en 597 par le 歷代三寶紀 *Li tai san pao ki* (1) et vers 664 par le 大唐內典錄 *Ta t'ang nei tien lou* (2), mais a déjà disparu lors de la compilation du *K'ai yuan che kiao lou* (730) (3). La traduction de Dharmagupta, exécutée en 615, existe encore (4); elle est intitulée 佛說藥師如來本願經 *Fo chouo yao che jou lai pen yuan king*. C'est à elle que se rapporte la préface, intitulée 藥師如來本願功德經序 *Yao che jou lai pen yuan kong tö king siu* (5), que le Tripiṭaka japonais, qui la donne d'après la collection des Ming, a placée par erreur en tête de la traduction du sūtra du Bhaiṣajyaguru faite postérieurement par Yi-tsing. L'auteur de cette préface fut un des collaborateurs de Dharmagupta; il est curieux qu'il ne fasse aucune mention du *Fo chouo kouan ting king* et de la traduction de Çrīmitra. Il explique seulement que la traduction de Kien-houei était fortement soupçonnée d'inexactitude; le texte sanscrit adopté par Dharmagupta fut au contraire établi sur trois manuscrits, et les traductions n'ont été acceptées qu'après une triple révision. Mais cette traduction de Dharmagupta, bien qu'elle subsiste encore, a été éclipsée par celle de Hiuan-tsang, intitulée 藥師瑠璃光如來本願功德經 *Yao che lieou li kouang jou lai pen yuan kong tö king* et datée de 650 (6). C'est la traduction de Hiuan-tsang que l'empereur K'ang-hi copia entièrement de sa main en 1695 (7); c'est elle qui est partiellement reproduite dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (8). C'est assurément la plus répandue en Chine.

Les trois traductions de Çrīmitra, de Dharmagupta et de Hiuan-tsang se suivent d'assez près. Le Buddha arrive à Vaiçālī; il est entouré des êtres de tous les mondes; Mañjuçrī-kumāra se lève et demande au Tathāgata d'exposer les vœux que formèrent jadis les Buddhas passés pour arracher les êtres vivants aux misères de l'existence. Bhagavat y consent et explique les douze vœux que fit jadis, au temps qu'il était bodhisattva, un Buddha dont le monde est séparé du nôtre par des Buddhakṣetra dix fois plus nombreux que les sables du Gange; ce Buddha est le 藥師瑠璃光如來 Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai qui vit dans le monde 淨瑠璃 Tsing-lieou-li. Il souhaita que sa personne parvenue à la Bodhi, éclatante et pure comme le vaidūrya, illuminât le monde plongé

---

(1) *Tripit. jap.* 致 VI. x. 70.
(2) — 結 II. iv. 67.
(3) — 結 IV. v. 47-48.
(4) Nanjio, n° 170.
(5) *Tripit. jap.* 餘 V. 55.
(6) Nanjio, n° 171. *Tripit. jap.* 閏 V. 38-41.
(7) Cette copie fut ensuite gravée en facsimile. L'École française d'Extrême-Orient en possède un beau tirage.
(8) Section *Chen yi tien*, ch. 78, pp. 25-27 de l'édition lithographique.

dans les ténèbres ; il souhaita que son nom pût guérir les maladies, délivrer les prisonniers, faire changer en hommes les femmes lasses de la misérable condition féminine, procurer de la nourriture aux affamés, des vêtements aux loqueteux. Et en effet, dans ce monde-là, depuis d'innombrables kalpas, il n'y a plus ni souffrance ni pauvreté, il n'y a plus de femmes, il n'y a plus de conditions inférieures ; le sol est de vaiḍûrya, des cordes d'or marquent les routes ; les murs, les maisons sont faits des sept joyaux ; on s'y croirait à la Sukhāvatī occidentale. Dans ce pays, il y a deux bodhisattvas mahāsattvas : 日光編照 Je-kouang-pien-tchao et 月光編照 Yue-kouang-p'en-tchao [1], les premiers d'entre d'innombrables bodhisattvas et seconds au seul Buddha ; ils gardent le trésor précieux de la vraie loi de leur Tathāgata. Aussi tous les croyants, toutes les croyantes doivent-ils émettre le vœu d'aller renaître dans le monde de ce Buddha. Il suffit de penser à son nom pour être délivré de tous maux, et si l'on songe à lui au moment de la mort, Mañjuçrī-bodhisattva, Avalokiteçvara-bodhisattva, 得大勢 (Tö-ta-che) Mahāsthāmaprāpta-bodhisattva, Akṣayamati-bodhisattva, 寶檀華菩薩 Pao-t'an-houa-bodhisattva, 藥王 (Yao-wang) Bhaiṣajyarāja-bodhisattva, 藥上 (Yao-chang) Bhaiṣajyasamudgata-bodhisattva (?) [2], Maitreya-bodhisattva viennent faire cortège au défunt pour le conduire en ce lieu de délices. Si on érige des images de ce Buddha, si on récite le texte de son sūtra, on échappera aux neuf fins violentes : c'est ce qu'explique à Ānanda le bodhisattva 救脫 Kieou-t'o. Enfin, ayant entendu cet enseignement de Bhagavat, douze grands chefs rākṣasas, chacun suivi de 7000 rākṣasas, se convertissent et se consacrent à améliorer le sort des êtres vivants.

Telle est, semble-t-il, la forme la plus ancienne du sūtra. Mais on ne s'en tint pas là, et la version d'Yi-tsing, datée de 707 [3], développe en l'honneur de sept Buddhas l'énoncé des vœux que les textes antérieurs attribuaient au seul Bhaiṣajyaguru. Il suffit de comparer les deux textes pour voir qu'ils sont étroitement apparentés et que l'un est sorti de l'autre. Mais ce n'est pas à dire que ce développement soit l'œuvre des Chinois ; Yi-tsing a *traduit* réellement un

---

(1) M. à m. « rayonnement universel de l'éclat solaire » et « rayonnement universel de l'éclat lunaire ». Le premier est nommé Ādityagarbha (pour prabha ?) dans le Vocabulaire de Mgr de Harlez, *T'oung-pao*, VII, 374. La traduction de Çrīmitra appelle ces bodhisattvas 日曜 Je-yao, « éclat du soleil », et 月淨 Yue-tsing, « pureté de la lune » ; Dharmagupta traduit seulement leur nom par 日光 Je-kouang et 月光 Yue-kouang ; on verra plus bas que c'est la forme adoptée au Japon ; Yi-tsing traduit comme Hiuan-tsang. Cf. dans *Tripit. jap.* 閏 X, 12, la 日光菩薩月光菩薩陀羅尼, Dhāraṇī du Je-kouang p'ou-sa et du Yue-kouang p'ou-sa. Les bodhisattvas Sūryavairocana et Candravairocana de l'inscription de Sày-fông leur sont évidemment identiques.

(2) Cf. Nanjio, n° 305.

(3) Cette version est intitulée 藥師瑠璃光七佛本願功德經 *Yao che lieou li kouang ts'i fo pen yuan kong tö king* ; cf. Nanjio, n° 172 ; elle se trouve dans le *Tripit. jap.* 餘 V, 55-6ª.

texte hindou, et la série des sept Tathāgatas médicaux se retrouve identique au Tibet (1). Voici leurs noms selon la traduction d'Yi-tsing :

1° 善名稱吉祥王如來 Chan-ming-tch'eng-ki-siang-wang-jou-lai, dans le monde 光 (ou 無) 勝 (2) Kouang- (ou Wou-) cheng ;

2° 寶月智嚴光音自在王如來 Pao-yue-tche-yen-kouang-yin-tseu-tsai-wang-jou-lai, dans le monde 妙寶 Miao-pao ;

3° 金色寶光妙行成就如來 Kin-sö-pao-kouang-miao-hing-tch'eng-tsieou-jou-lai, dans le monde 圓滿香積 Yuan-man-hiang-tsi ;

4° 無憂最勝吉祥如來 Wou-yeou-tsouei-cheng-ki-siang-jou-lai, dans le monde 無憂 Wou-yeou ;

5° 法海雷音如來 Fa-hai-lei-yin-jou-lai, dans le monde 法幢 Fa-tch'ouang ;

6° 法海勝慧遊戲神通如來 Fa-hai-cheng-houei-yeou-hi-chen-t'ong-jou-lai, dans le monde 善住寶海 Chan-tchou-pao-hai ;

7° 藥師瑠璃光如來 Yao-che-lieou-li-kouang-jou-lai, dans le monde 淨瑠璃 Tsing-lieou-li.

Le Bhaiṣajyaguru est donc le Buddha du septième de ces mondes, qui tous sont situés à l'Orient et dont le Tsing-lieou-li est le plus lointain. Il semble qu'un besoin de parallélisme ait fait opposer ces bienheureux mondes orientaux au Paradis occidental ; dans une inscription chinoise de 776, le Bhaiṣajyaguru de l'Orient et la Sukhāvatī de l'Occident sont mentionnés côte à côte, et quelques lignes plus loin il est fait allusion à ces douze vœux que, lorsqu'il était encore bodhisattva, le Bhaiṣajyaguru fit pour le bonheur des êtres (3).

De Chine, le Bhaiṣajyaguru est passé de bonne heure au Japon, c'est lui qui est représenté à Horiūji dans le groupe en bronze, le plus ancien peut-être du Japon, attribué à Tori Busshi, et qu'une inscription permet de dater exactement de l'an 607 ; c'est en son honneur qu'en 681, à l'occasion d'une maladie de l'impératrice sa femme, l'empereur Temmei fonda en Yamato le grand 藥師寺 Yakushiji, le Temple du Bhaiṣajyaguru. C'est là que l'on conserve encore une des merveilles de l'art japonais ancien, le groupe en bronze fondu en 696 et qui représente Yakushi flanqué à droite de 日光菩薩 Nikkō Bosatsu et à gauche de 月光菩薩 Gwakkō Bosatsu (4). Suivant une coutume qui se

(1) Nanjio (nº 172) dit que le sūtra du Bhaiṣajyaguru existe dans le canon tibétain, mais je ne sais à quel état du texte correspond cette version. Ce sūtra était assez célèbre pour avoir été incorporé tel quel soit en tibétain, soit peut-être même en sanscrit écrit avec des lettres tibétaines, aux deux collections chinoises des premiers Ming (cf. Nanjio, nº 173). — Pour la liste des Tathāgatas médicaux du Tibet, cf. Waddell, *Lamaism*, pp. 353-354, et Pander, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, p. 74.

(2) 光 *kouang* pourrait n'être qu'une faute de copiste pour 无 autre forme de 無 *wou*.

(3) Chavannes, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*, pp. 72-73.

(4) Cl. E. Maitre, *L'art du Yamato* (extrait de la *Revue de l'art ancien et moderne*), p. 33. — Pour ces deux noms de bodhisattvas, cf. ci-dessus.

retrouve au Tibet, un Tathāgata occupe le centre, et sept autres plus petits l'entourent dans le nimbe ; le huitième Tathāgata semble toujours être Çākyamuni.

Au Bhaiṣajyaguru, qui est un Buddha, sont encore associés le Bhaiṣajyarāja-bodhisattva et le Bhaiṣajyasamudgata-bodhisattva ; ces deux bodhisattvas apparaissent dans le *Lotus de la bonne loi* (1); dans une existence antérieure, ils étaient Vimalagarbha et Vimalanetra, fils du roi Çubhavyūha et de la reine Vimaladattā; un sūtra spécial leur est consacré qui rappelle leur origine (2). Pander semble identifier le Bhaiṣajyarāja au Bhaiṣajyaguru (3) ; en tout cas leurs rapports sont mal définis (4).

---

(1) Cf. Burnouf, *Lotus de la Bonne loi*, 2, 136 et ss., 268 et ss. ; Kern, *The Saddharmapuṇḍarīka*, 4, 213ss., 430.

(2) C'est le 佛說觀藥王藥上二菩薩經 *Fo chouo kouan yao wang yao chang eul p'ou sa king*, traduit par Kālayaças en 424 ; Nanjio, n° 305 ; *Tripit. jap.* 閏 X. 13 ss. Il en avait été fait une traduction antérieure par 安世高 Ngan Che-kao en 148-170 ; mais elle était déjà perdue en 730 (*K'ai yuan lou*, XIV, 5).

(3) *Loc. laud.*

(4) Mentionnons pour finir, comme autres ouvrages consacrés au Bhaiṣajayaguru, et indiqués par le catalogue de M. Fujii :

1° 藥師如來念誦儀軌 *Yao che jou lai nien song yi kouei*, traduit sous les T'ang par Amoghavajra ; *Tripit. jap.* 餘 I ;

2° Même titre, traduit par le même ; *Tripit. jap.*, *id.* III ;

3° 藥師如來觀行儀軌法 *Yao che jou lai kouan king yi kouei fa*, traduit sous les T'ang par Vajrabodhi ; *Tripit. jap.*, *id.* III ;

4° 藥師瑠璃光如來消災除難念誦儀軌 *Yao che lieou li kouang jou lai siao tsai tch'ou nan nien song yi kouei* ; *Tripit. jap.*, *id.* I ;

5° 藥師瑠璃光王七佛本願功德經念誦儀軌 *Yao che lieou li kouang wang ts'i fo pen yuan kong tö king nien song yi kouei*, par le 善護尊者 Vénérable Chan-hou ; traduit par 沙囉巴 Cha-lo-pa, des Yuan ; *Tripit. jap.*, 成 XII ;

6° 藥師瑠璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法 *Yao che lieou li kouang wang ts'i fo pen yuan kong tö king nien song yi kouei kong yang fa*, traduit par le même ; *Tripit. jap.* XII ;

7° 藥師三昧行法 *Yao che san wei hing fa* ; fait partie 靈耀集 *Ling yao tsi* qui date de la dynastie actuelle et est incorporé à la grande collection 又續藏 *Yeou siu tsang* (sur cette collection, cf. B. E. F. E.-O. II, 349).

8° 藥師瑠璃光如來本願功德經直解 *Yao che lieou li kouang jou lai pen yuan kong tö king tche kiai* ou simplement 藥師直解 *Yao che tche kiai* ; même provenance.

9° 藥師燈䕃 *Yao che teng yen*, forme la 7e des douze œuvres composées sous la dynastie actuelle par 淨挺 *Tsing-t'ing* sous le titre de 閱經十二種 *Yue king che eul tchong* ; ces œuvres ont été également incorporées au *Yeou siu tsang*.

NOTES CHINOISES SUR L'INDE

PAR M. SYLVAIN LÉVI

Professeur au Collège de France.

III

LA DATE DE CANDRAGOMIN

La date de Candragomin n'est pas une vaine amusette de chronologie, elle intéresse à la fois la littérature et la religion de l'Inde. L'Eglise bouddhique range Candragomin parmi ses docteurs éminents, la grammaire sanscrite, parmi les créateurs de systèmes; en littérature et en sciences, Candragomin s'est exercé avec succès aux genres les plus variés: poésie, métrique, mimique, dialectique, médecine, lexicographie, astronomie, etc. La pureté de son style avait, pour ainsi dire, passé en proverbe [1]. M. Minayeff, qui a édité une des œuvres édifiantes de Candragomin, l'Epître au Disciple, *Çiṣyalekhā*, a tenté de déterminer l'époque où en vivait l'auteur; il a adopté comme solution le IVe siècle ou le commencement du Ve siècle après J.-C. [2]. M. Bruno Liebich, qui vient de publier la grammaire de Candragomin, *Cāndravyākaraṇa*, a repris le même problème d'un autre point de vue, avec des données entièrement indépendantes; il place la composition du *Cāndravyākaraṇa* entre 465 et 544 après J.-C. [3]. Je me propose à mon tour d'établir que la date de Candragomin descend plus bas encore, à l'intérieur et vers la seconde moitié du VIIe siècle.

Le témoignage d'Yi-tsing me semble, en effet, résoudre définitivement la question. Le voyageur chinois rapporte, dans ses *Mémoires*, une anecdote dont le héros reste encore à découvrir. M. Fujishima, qui a le premier traduit ce passage, le rend en ces termes [4]: « Dans la contrée orientale de l'Inde, il y a un Mahāsattva nommé *Yi-Youei* (soleil et lune, *Sūryasoma?*); c'est un vénérable Bodhisattva. Quand j'arrivai dans le pays, il vivait encore. Si on lui demandait du mauvais lieu ou du poison lequel fait plus de mal, « l'un diffère bien de

---

(1) Cf. *Tāranātha*, p. 181. « En sagesse un Dinnāga, en pureté de style un Candragomin », dit Dharmakīrti dans une stance où il s'exalte lui-même.

(2) *Poslanie kučeniku*, dans les *Zapiski Vostočn. Otdyel. Imp. Russk. Archeolog. Obšč.* tome IV, p. 29-52.

(3) *Das Datum des Candragomin*, dans *Wien. Zeits. f. d. Kunde des Morg.*, XIII, 308-315.

(4) *Deux chapitres extraits des mémoires d'I-tsing*, dans *Journ. Asiat.*, nov.-déc. 1888 p. 437.

l'autre, répondait-il immédiatement ; le poison ne fait du mal que si on l'avale ; quant au mauvais lieu, y penser seulement nuit ». Wassilieff, le grand sinologue russe, a communiqué à son confrère Minayeff une version un peu différente du même passage ( ) : « Dans l'Inde orientale il y a un homme illustre (*ṛṣi? = ta-che*), du nom de *Ming-kouan*, qui a de rares facultés ; c'est simplement un Bodhisattva. Il vivait encore quand moi, Yi-tsing, j'arrivai. Quelques personnes lui demandèrent d'où venait le plus de mal, d'un remède empoisonné ou d'un spectacle empoisonné. Il répondit : Le remède empoisonné est bien loin du spectacle empoisonné ; le remède empoisonné tue seulement si on y goûte, le spectacle empoisonné, qu'on y pense seulement et on est brûlé ». Sans relever les menues divergences qui tiennent à la fidélité peut-être un peu trop littérale de Wassilieff, il importe d'observer que le personnage a changé de nom : *Yi-Youei* est devenu *Ming-kouan*.

Un désaccord aussi grave entre des savants de mérite s'explique en fait par l'incertitude du texte. M. Takakusu, qui a publié une traduction magistrale des *Mémoires* d'Yi-tsing (²), a réussi à fixer définitivement la lecture originale. Les éditions portaient, à la première phrase : 於東印度有一大士名日月官. C'est ce texte que M. Fujishima avait fidèlement traduit. Wassilieff avait, peut-être par mégarde, rapproché et soudé les deux caractères 日 et 月, soleil et lune, et en avait fait 明 *ming* « la lumière » ; il avait ainsi obtenu le nom de *Ming-kouan*. Cependant une édition coréenne aujourd'hui perdue lisait au lieu de 日 le caractère 曰 ; l'érudit Ji-un *(Tseu-yun)*, le vénérable ancêtre de l'indianisme japonais, a recueilli cette variante dans son commentaire sur Yi-tsing (³). M. Takakusu n'a pas hésité à adopter cette leçon, qu'un autre passage d'Yi-tsing confirmait du reste jusqu'à l'évidence. Il a donc traduit en conformité avec son texte : « In Eastern India there lived a great man (Mahāsattva) named Candra [*yue-kouan*] (lit. Moon-official ; it may be *Candradāsa*) being *like* a Bodhisattva endowed with great talents ». La suite du récit concorde avec les deux autres versions.

Le propos rapporté par Yi-tsing correspond mot à mot avec la stance fameuse :

viṣasya viṣayāṇāṃ ca dūram atyantam antaram (⁴)
upabhuktaṃ viṣaṃ hanti viṣayāḥ smaraṇād api

(1) Dans Minayeff, article cité, p. 33.

(2) *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, p. 183.

(3) J'ai retrouvé de mon côté la même lecture 曰月 dans le *Sittan-zō* (*Si-tan tsang*), ouvrage japonais composé en 880 ap. J. C., et qui cite ce passage d'Yi-tsing, I, p. 43ᵃ. L'antiquité du *Sittan-zō* garantit la valeur de cette leçon.

(4) Le texte de la *Çiṣyalekhā* lit au pâda *b* : dūram atyantagocaram.

« Du poison aux jouissances, l'intervalle est bien large. Le poison, on meurt d'y goûter ; les jouissances, d'y penser seulement. »

Le vers, par une fortune rare dans la poésie gnomique de l'Inde, n'est point anonyme. Le compilateur de la *Subhāṣitāvalī*, qui l'a recueilli dans son anthologie (v. 3368) lui donne pour auteur un poète Candragopin, auquel il attribue encore une autre stance sur le même thème, mais dans un mètre différent (v.3384) :

kāmaṃ viṣaṃ ca viṣayāç ca nirīkṣyamāṇāḥ
çreyo viṣaṃ na viṣayāḥ parisevyamānāḥ
ekatra janmani viṣaṃ vinihanti pītaṃ
janmāntareṣu viṣayāḥ paritāpayanti.

En fait, le prétendu Candragopin n'est qu'une altération graphique du nom de Candragomin ; les deux stances citées par la *Subhāṣitāvalī* se retrouvent l'une et l'autre dans la *Çiṣyalekhā*, où elles se suivent immédiatement (v. 73 et 74) à l'intérieur d'un développement en mètres variés ; la seconde, en anuṣṭubh, reprend la pensée qui vient d'être drapée dans l'ample robe de la vasanta-tilakā, comme pour en serrer les lignes sévères dans le moule étroit du çloka.

Mais quel est le personnage auquel Yi-tsing prête dans ses *Mémoires* cet aphorisme illustre ? Faute de connaître le problème qui se posait, M. Takakusu s'est arrêté à mi-chemin de la solution. Avant lui, Minayeff, embarrassé peut-être de choisir entre le *Yi-Youeï* de Fujishima et le *Ming-kouan* de Wassilieff, a esquivé la recherche. « Le lecteur, dit-il, reconnaîtra dans ces sages paroles une citation de l'*Epître au disciple.* » Mais, si le contemporain d'Yi-tsing s'est borné à citer un vers déjà vieux de deux ou trois siècles, le récit tout entier cesse à mon sens d'être intelligible. Ecrivain de goût et de talent, Yi-tsing n'aurait pas pris la peine de présenter si pompeusement au lecteur l'auteur d'une citation banale. Le contemporain du pèlerin chinois n'est point le premier venu ; c'est « un véritable Bodhisattva » ; l'expression est formelle, et M. Takakusu a tort de l'atténuer par l'insertion du mot *like*, même imprimé en lettres italiques. Singulier Bodhisattva qui prouverait son intelligence surhumaine par un misérable plagiat ! Le sens commun suffirait, en l'absence d'autres indices, à condamner le système de Minayeff qui distingue et sépare par un long intervalle l'auteur de l'apophtegme et le héros de l'anecdote, Candragomin et Yue-kouan « le Fonctionnaire de Lune ».

Le nom de Yue-kouan reparaît dans un autre chapitre (XXXII) des *Mémoires* d'Yi-tsing, qui traite de la poésie religieuse. Yi-tsing, dénombrant les principales œuvres de ce genre, signale, en termes étrangement vagues, le *Nāgānanda* de Harṣa Çilāditya : « Le roi Çilāditya a mis en vers l'histoire du Bodhisattva Monture-de-Nuage (Jīmūtavāhana) qui se sacrifia pour un dragon (nāga) ; il l'a fait mettre en musique et représenter par une troupe avec la danse et la mimique, et l'a rendue ainsi populaire ». Et il ajoute aussitôt (je cite la traduction de M. Takakusu) : « Mahāsattva Candra (Yue-kouan, litt. Lune-fonctionnaire,

probablement Candradāsa), un grand lettré de l'Inde Orientale, a composé un chant poétique sur le prince *Pi-yu-ngan-ta-lo* (Viçvantara), qu'on appelait anciennement *Siu-ta-na* (Sudāna), et tout le monde le joue avec le chant et la danse dans les cinq Indes » ([1]). L'identité des deux personnages mentionnés de part et d'autre est évidente ; dans les deux passages, Yue-kouan est désigné comme un 大 士 *ta cheu*, un grand lettré de l'Inde orientale.

Yue-kouan ne serait-il pas Candragomin lui-même? La première partie du nom correspond parfaitement : Yue = Candra. (Laissons provisoirement de côté le second élément : kouan = gomin.) — Yue-kouan est de l'Inde orientale. L'historien tibétain du Bouddhisme indien, Tāranātha, rattache l'origine de Candragomin au pays de Varendra « dans l'Inde orientale » ; c'est « dans l'Inde orientale », au pays du roi Bharṣa dont il avait épousé la fille, qu'il composa la plupart de ses traités didactiques. — Yue-kouan, par ses talents surnaturels, est un vrai Bodhisattva. La biographie de Candragomin dans Tāranātha est une longue suite de miracles : dès l'âge de sept ans, sans avoir rien appris, il connaît à fond toutes les sciences ; ses premières paroles confondent un docteur hérétique ; Tārā et Avalokiteçvara le couvrent à l'envi de leur protection. — Le propos caractéristique où se marque la sagesse de Yue-kouan traduit littéralement une sentence célèbre de Candragomin.

Reste encore l'œuvre mal définie de Yue-kouan à la gloire de Viçvantara, œuvre où la poésie s'associe au chant et à la danse. A ces traits, on devine une pièce de théâtre, analogue au *Nāgānanda* qu'Yi-tsing vient justement de mentionner.

L'œuvre de Candragomin comprend, dans son infinie variété, une pièce de théâtre, le *Lokānanda*, qui, par son titre même, évoque immédiatement le souvenir du *Nāgānanda*. L'original sanscrit est perdu ; mais le *Tandjour* (vol. *ke* des Sūtras) en a conservé une version tibétaine. J'ai pu examiner cet ouvrage dans le magnifique exemplaire du *Tandjour* que possède l'Ecole française d'Extrême-Orient : la place même assignée au *Lokānanda* dans la compilation religieuse des Lamas provoque dès l'abord un rapprochement inattendu. Le drame de Candragomin est classé entre la *Jātakamālā* d'une part, et le *Nāgānanda* de l'autre, et forme avec eux un volume complet (XCII). Exactement de la même manière, Yi-tsing, dans sa revue de la poésie religieuse, réunit dans un seul développement la *Jātakamālā*, le *Nāgānanda* et le drame de Yue-kouan sur Viçvantara. Le drame de Candragomin, il est vrai, n'a pas pour héros Viçvantara, le poète a pris comme sujet la légende de Maṇicūḍa ; mais ce désaccord apparent s'explique sans difficulté. Les deux légendes sont à peu près identiques : Maṇicūḍa, comme Viçvantara, est un modèle parfait de la charité ; chacun d'eux cède à un brahmane sa progéniture et son épouse ; chacun d'eux est en butte aux convoitises d'un roi voisin, à propos d'un

---

([1]) M. Fujishima a complètement manqué la traduction de ce passage, fourvoyé par une restitution fautive des syllabes *Pi-yu-ngan-ta-lo*.

éléphant merveilleux qu'il possède. Mais Maṇicūḍa n'est pas connu des bouddhistes chinois; Viçvantara, au contraire, jouit d'une incomparable popularité dans l'Asie centrale et la Chine, en particulier sous le nom de Sudāna qu'Yi-tsing juge utile de rappeler à ses lecteurs. Il se peut qu'Yi-tsing ait de propos délibéré substitué Viçvantara-Sudāna à Maṇicūḍa pour se dispenser de longues explications; il ne se préoccupait pas d'écrire une histoire littéraire, il voulait seulement indiquer à ses compatriotes la vitalité persistante de la foi et de l'inspiration bouddhiques dans l'Inde, et montrer, par une revue sommaire des œuvres essentielles, quelle admirable matière la doctrine offrait à la littérature. Il se peut encore que le pélerin se soit mal ou insuffisamment renseigné, comme il lui est arrivé en plus d'un cas, et qu'il ait commis une confusion involontaire. Il n'est guère douteux que le drame de Yue-kouan soit en réalité le *Lokānanda* de Candragomin, qu'une étroite parenté de titre aussi bien que de facture relie au *Nāgānanda* de Harṣa Çilāditya. Cette parenté, qui a conduit Yi-tsing à rapprocher dans son exposé les deux drames, met en lumière le trait principal du talent de Candragomin, écrivain facile, mais sans originalité, ingénieux et brillant plus que créateur. Il suit au théâtre les traces de Harṣa, comme il imite dans l'*Epître au Disciple* (*Çiṣyalekhā*) l'*Epître à l'Ami* (*Suhṛllekhā*) de Nāgārjuna.

Si Yue-kouan, le Bodhisattva aux talents merveilleux, l'auteur du propos célèbre sur le poison et les plaisirs, le poète qui a porté Viçvantara sur la scène, est Candragomin, le docteur universel, le favori des dieux, le père de la stance consacrée : viṣasya viṣayāṇāṃ ca..., l'auteur du *Lokānanda*, comment expliquer et justifier l'équivalence adoptée par Yi-tsing: Candragomin = 月 官? *Candra* est bien « la lune », *yue*; mais quel rapport entre *gomin* et 官 *kouan*, « magistrat, fonctionnaire »? Le sens technique du mot sanscrit *gomin* reste encore à déterminer; au sens propre, il désigne un homme qui possède des vaches, et on le rencontre fréquemment employé avec cette acception dans la littérature classique. Mais dans l'usage bouddhique *gomin* a pris par métaphore une tout autre valeur. Les lexiques de date tardive (Dharaṇi, Trikāṇḍaçeṣa, Medinī) le donnent comme un synonyme d'*upāsaka*, « un fidèle laïque ». Mais cette définition est inexacte : le *gomin* est bien un upāsaka, l'upāsaka n'est pas toujours, tant s'en faut, un *gomin*. Le *gomin* occupe, entre les upāsakas, un rang d'honneur. Aussi le tibétain traduit le mot *gomin* par l'expression *btsun-pa*, qui signifie simplement « noble, respectable, révérend », et par suite « fidèle à pratiquer ses devoirs religieux ». Je n'ai jamais jusqu'ici rencontré dans les textes du bouddhisme chinois, en dehors du passage qui nous occupe, un équivalent authentique de *gomin*. La *Mahāvyutpatti* cite, il est vrai, le nom de Candragomin (§ 177) dans les quatre langues canoniques : elle le rend en chinois par 妙月 *miao yue* « la bonne lune », mais c'est là une interprétation fondée sur le tibétain *btsun-pa*, aussi bien que le mongol *siloukhoun*. L'interprétation tibétaine, au reste, n'est point une fantaisie arbitraire; elle se base en fin de compte sur les lexiques sanscrits qui expliquent *gomin* par

praçasta « louable, excellent » (1). Ce développement de sens se reproduit avec un parallélisme frappant dans l'histoire du mot *gosvāmin*, le frère jumeau de *gomin*.

Le gosvāmin est au sens propre, comme le gomin, le propriétaire d'une ou de plusieurs vaches; mais peu à peu, sous l'influence du respect superstitieux que l'Hindou porte à la vache, on s'est servi de ce vocable pour désigner avec honneur un personnage sacré, un religieux mendiant. Aujourd'hui, sous la forme vulgaire de gosāin, le mot est devenu un titre religieux chez les vaiṣṇavas; les gosāins ou gosvāmins, comme les anciens gomins, vivent dans le monde, ont femme et enfants; ils s'occupent même de négoce; mais ils n'en sont pas moins les directeurs vénérés, choyés, adorés des communautés vichnouites.

Les indications dispersées dans l'histoire de Tāranātha marquent clairement une distinction entre l'upāsaka et le *gomin*. Candragomin ne prend ou ne reçoit le titre de *gomin* qu'à une période déjà avancée de sa vie, et sur l'invitation expresse d'Avalokiteçvara : il a depuis longtemps achevé ses études; depuis longtemps déjà il enseigne par ses leçons et par ses écrits la grammaire, la médecine, la métrique, la sculpture; sa gloire lui a déjà valu la main d'une princesse royale, Tārā, fille de Bharṣa qui règne sur l'Inde orientale. Enfermé dans une boite et jeté dans le Gange sur l'ordre de son beau-père, il est porté par miracle dans une île de l'Océan. Avalokiteçvara lui apparaît et l'engage à devenir un upāsaka *gomin*, « et comme son nom était Candra, il s'appela dès lors Candragomin » (Tār., p. 151).

Le plus ancien des *gomin* cités par Tāranātha est l'incertain Mudgaragomin (5 et 64 sqq.), le fondateur du Nālandavihāra et l'auteur de l'hymne *Viçeṣa-stava*. Mudgaragomin était d'abord un brahmane attaché au culte de Maheçvara; en compagnie de son frère Çaṅkarapati, il se rendit au Kailāsa, apprit de la bouche de Maheçvara l'incomparable sainteté du Bouddha, rentra au Magadha sa patrie, « déposa sa tenue brahmanique, et prit les vœux de bhadanta d'un upāsaka ». Hiuan-tsang rappelle aussi le souvenir des deux frères sans les nommer (*Mém.* I, 465 sq.); un fragment du voyage de Wang Hiuan-ts'ö (*Journ. asiat.* I, 318 sq.) les désigne en chinois par les noms de 王主 *Wang-tchou* et 梵主 *Fan-tchou*. *Wang* « roi » et *Fan* « Brahma » ne peuvent pas correspondre à l'incertain Mudgara ni à Çaṅkara; cependant la concordance formelle des récits de Wang Hiuan-ts'ö, de Hiuan-tsang et de Tāranātha met hors de doute l'identité des personnages. Ainsi le voyageur chinois traduit *gomin*, aussi bien que *pati*, par le mot 主 *tchou* qui sert en général à rendre le sanscrit *svāmin* « maître, propriétaire ». Sur la foi de son interprète ou de ses informateurs, il tient le mot gomin pour un titre de supériorité, de maîtrise.

Dans la génération qui suivit immédiatement Candragomin, Tāranātha mentionne un Kamalagomin (p. 193), de l'Inde méridionale, « qui vivait dans la

(1) Par exemple, *Rudrakoça*, cité dans PW., t. V, Nachtr.: « gomī nindya-praçastayoḥ ».

contemplation du Mahāyāna, était serviteur de bhikṣus, et upāsaka ». Pour cet autre gomin, comme pour Candragomin, Avalokiteçvara se manifeste et accomplit un miracle. Kumārananda, de l'Inde méridionale, est aussi qualifié par Tāranātha (268 sq.) d'upāsaka-gomin ; « il enseigna 5.000 upāsakas et tous comprirent la *Prajñāpāramitā* ». Kumārananda, l'upāsaka-gomin, fait pendant à Matikumāra, l'upāsaka-gṛhastha (maître de maison) qui convertit 10.000 personnes, par son enseignement, au dhyāna du Mahāyāna. La tradition grammaticale a conservé le souvenir d'un autre gomin, Indragomin, qui n'est connu que de nom (*Ind. Ant.*, XV, 181). La littérature singhalaise compte parmi ses notoriétés Guruḷu Gomi, auteur de l'*Amāvatura* et du *Dharmapradīpikāva*, daté tantôt du VIe siècle (règne d'Aggobodhi I, 564-598), tantôt du XIIe siècle (Geiger, *Literatur und Sprache der Singhalesen*, p. 4).

En épigraphie, je n'ai pas rencontré la mention d'un *gomin* avant le début du VIe siècle. Une charte du mahārāja Hastin, datée de 191 Gupta (510-511 ap. J.-C.), stipule une donation faite à des brahmanes de l'école Chandoga-Kauthuma, parmi lesquels se rencontre un certain Gomika-svāmin (*Corpus*, III, no 23). Le mahārāja Hastin régnait dans le Baghelkhand, une des divisions de l'Inde centrale. Son contemporain et son voisin, Çarvanātha, qui régnait dans le Bundelkhand, octroie un village en don à un personnage nommé Choḍugomika (*ibid.* no 29); Choḍugomika reparaît sous la forme de Choḍugomin dans une charte du roi Saṃkṣobha, un autre prince du Bundelkhand, datée de l'an 209 Gupta (528-529 ap. J. C.). Au début du VIIe siècle, le roi du Népal Çivadeva délègue par trois fois à l'exécution de ses ordres un certain Bhogavarma Gomin, désigné dans une autre charte sous le nom de Bhogavarman, sans addition du titre.

Les noms, dans l'Inde comme dans le reste du monde, sont assujettis à la mode ; sans prétendre tirer de la forme d'un nom une preuve certaine de sa date, il est permis cependant d'en tenir compte comme d'un indice. Les documents que j'ai rassemblés ici donnent à croire que le titre de *gomin* jouit d'une faveur spéciale au VIe et au VIIe siècle. Il semble être réservé dans le bouddhisme à des laïques (upāsakas) de rang élevé qui combinent les dignités du monde avec la pratique des observances et l'étude de la loi. Pour rendre cette notion, Wang Hiuan-ts'ö, un peu avant Yi-tsing, avait employé le mot *tchou*, « maître » ; Yi-tsing a pu recourir au terme *kouan* 官 qui correspond très exactement à la désignation de « mandarin », puisqu'il indique un personnage officiel, un fonctionnaire.

Avant d'énoncer une conclusion définitive, il nous reste à examiner les arguments qui ont conduit Minayeff et M. Liebich à leurs solutions respectives. Minayeff s'attache à deux séries de données : 1° Candragomin est antérieur à Dharmakīrti qui le désigne par son nom dans un vers que Tāranātha rapporte ; Dharmakīrti est l'objet d'une allusion indirecte dans la *Vāsavadattā* de Subandhu ; Subandhu

---

(1) Témoin ce vers anonyme d'un koça cité par Narasiṃha, ap. F. E. Hall, *Vāsavadattā*, Introd. 10, n.

alaṃkāro bauddhaçāstre bhūṣaṇe puṃsi bhūṣite.

est cité par Bāṇa ; Bāṇa est le contemporain de Harṣa et de Hiuan-tsang. Ainsi Candragomin est antérieur au VII[e] siècle. 2° Tāranātha nous apprend que Candragomin entendit les leçons de Sthiramati ; une œuvre de Sthiramati a été traduite en chinois entre 397 et 439 ; Sthiramati ne peut pas être postérieur à cette date, et Candragomin qui est son élève le suit d'une génération.

La première de ces deux données est purement illusoire. Subandhu ne souffle pas mot de Dharmakīrti ; dans un passage où il s'amuse à peindre son héroïne à l'aide des comparaisons les plus baroques, étayées sur des équivoques subtiles, il glisse ce trait : « Elle était ornée de parures comme une assemblée de bouddhistes », *bauddha-saṃgatim ivālaṃkārabhūṣitām* (p. 235). Le rapport, évidemment, ne saute point aux yeux. Le commentateur Çivarāma Tripāṭhin, qui vivait au XVIII[e] siècle (Aufrecht, *Catal. catalogorum*, s.v.), à une époque où l'Inde ne savait plus rien du bouddhisme, glose la comparaison en ces termes : « dans un sens, *Alaṃkāra* est un ouvrage composé par Dharmakīrti ; dans l'autre, *alaṃkāra* signifie parure ». J'avoue que la comparaison ne me paraît pas plus claire après la lecture de la glose. En quoi l'*Alaṃkāra* composé par Dharmakīrti peut-il orner une assemblée de bouddhistes ? Il me paraît évident qu'il faut lire *saṃgītim* au lieu de *saṃgatim* ; *saṃgīti* signifie au propre « un chœur », mais dans la langue du bouddhisme il s'applique aux conciles où les textes sacrés étaient chantés en chœur, et il figure fréquemment dans le titre des ouvrages religieux du Grand Véhicule, témoin le *Saṃgīti-paryāya*, un des textes canoniques de l'Abhidharma, attribué tantôt à Mahā-kauṣṭhila, tantôt à Çāriputra lui-même. Ainsi s'expliquerait, mieux que par *saṃgati*, la glose recueillie par le commentateur Jagaddhara : « *saṃgati* est un terme technique des bouddhistes qui équivaut à *siddhānta*, théorie, doctrine ». Le terme *alaṃkāra* a eu la même fortune ; les écrivains mahâyânistes aiment à l'introduire dans le titre de leurs compositions, si bien que certains lexicographes ont fini par lui attribuer le sens de « traité bouddhique ». Dharmakīrti a pu composer un alaṃkāra ; comme le souvenir de cet auteur a survécu longtemps dans les écoles brahmaniques (Aufrecht, *s. n.*), le commentateur que Çivarāma copie a naturellement évoqué Dharmakīrti à propos de l'*alaṃkāra* [1]. Dharmakīrti est représenté dans le canon chinois par deux ouvrages ; encore son nom, traduit sans transcription, a-t-il déjoué la sagacité de M. Nanjio, qui a rétabli Dharmayaças, au lieu de Dharmakīrti, pour le chinois *Fa-tch'eng* 法稱, « gloire de la loi ». L'un de ces deux ouvrages est le *Ta cheng tsi p'ou sa hio louen*, que M. Nanjio rend hypothétiquement par : *Mahāyāna-saṃgītibodhisattvavidyāçāstra* (n° 1298) ; l'autre est le *Kin kang tchen louen*,

---

(1) Le lien établi entre Dharmakīrti et l'alaṃkāra semble se montrer dans le *Sarva-darçana-saṃgraha* ; F.E. Hall (*Vāsav.*, Introd., *loc. laud.*) a déjà signalé que cet ouvrage cite (p. 14 de l'éd. de la Bibl. Indica) une stance de l'*Alaṃkārasarvasva*, et à la page suivante cite une ligne de Dharmakīrti. Le rapprochement indiqué par Hall a pu se transformer aisément en relation de fait chez un commentateur hindou.

la *Vajrasūci* (n° 1303), dont l'original sanscrit, encore existant, est attribué par les manuscrits à Açvaghoṣa. L'allusion de Subandhu peut tout aussi bien s'appliquer par exemple à Asaṅga, auteur du (*Mahāyānābhidharmasaṃgītiçāstra*), du *Sūtrālaṃkāra* et de l'*Abhisamayālaṃkāra*. La comparaison de Subandhu signifie à la fois que Vāsavadattā était ornée de parures comme un concile bouddhique, paradoxe qui annonce un autre sens caché, et aussi, pour parler un langage algébrique qui n'est pas hors de mise en pareil cas, que Vāsavadattā était aux parures ce que la *saṃgīti* bouddhique est à l'*alaṃkāra*.

La prétendue allusion de Subandhu une fois éliminée, la date approximative de Dharmakīrti n'offre plus de difficultés. Selon Tāranātha, Dharmakīrti naquit vers l'époque où se place, entre autres faits, l'avènement du roi Pañcamasiṃha, fils et successeur du roi Bharṣa qui avait donné sa fille Tārā en mariage à Candragomin (p. 175). Le roi Prasanna, frère et vassal de Pañcamasiṃha, « honora Candrakīrti, Candragomin et tous les savants de Nālanda » (p. 159). Yi-tsing, dans ses *Mémoires* (Takakusu, *loc. laud.*, p. 181), nomme Fa-tch'eng (Dharmakīrti, comme ci-dessus) parmi les grands docteurs de l'époque récente, à la suite de Tch'en-na, Hou-fa (Dharmapāla), et devant Kiai-hien (Çīlabhadra), le contemporain et l'ami de Hiuan-tsang; l'énumération se continue avec Che-tseu-yue, Ngan-houei, Tö-houei, Houei-tö, etc... Le seul fait à retenir ici, c'est que, dans l'énumération, quel que soit le principe de classement adopté par Yi-tsing, figure un personnage qui vivait certainement dans la première moitié du VIIe siècle ap. J. C. D'autre part ce groupe tout entier est postérieur à Vasubandhu, Asaṅga, Saṃghabhadra et Bhavaviveka, qui sont rangés par Yi-tsing dans la période moyenne, entre les anciens et les récents. Or Vasubandhu, le premier des docteurs de la période moyenne, est le maître de Sthiramati; nous sommes ainsi conduits au second élément du problème posé par Minayeff.

Les indications touchant Sthiramati sont, par un jeu singulier du hasard, obscures et confuses à l'envi dans les ouvrages chinois. Hiuan-tsang, si précis d'ordinaire, est désespérément énigmatique sur le compte de Sthiramati. Il ne cite jamais en transcription la forme sanscrite de son nom. Au livre IX des *Mémoires* (trad. Julien, III, 46), il nomme, parmi les docteurs illustres de Nālanda, au cours d'une énumération parallèle à celle d'Yi-tsing que j'ai citée plus haut (Hou-fa, Hou-yue, Tö-houei, Kien-houei..., Kiai-hien), un Kien-houei 堅慧, dont le nom signifie littéralement: Intelligence, Esprit solide; et Julien écrit dans une note à propos de ce nom : « J'aurais proposé Viniçcitamati qui répond à Kien-houei dans le nom du 237e Bouddha du Bhadrakalpa, si le dictionnaire *Mahāvyutpatti* ne m'avait fourni Sthiramati dans une liste de religieux célèbres ». Sthiramati figure en effet au § 177 du Dictionnaire tétraglotte; mais sans ce secours, Julien, de son aveu même, se serait fourvoyé. Encore, s'il n'avait rencontré le nom du Bouddha Viniçcitamati, aurait-il été amené à interpréter *houei* par *prajñā* auquel il répond constamment, tandis que le sanscrit *mati* est d'ordinaire représenté en chinois par 意 *yi*. Kien-houei est encore nommé à côté de Tö-houei au livre XI des *Mémoires*, dans la notice sur le royaume de Valabhi :

« A une petite distance de la capitale, il y a un grand couvent qui a été construit jadis par les soins de l'Arhat *O-tche-lo*. Ce fut là que les *P'ou-sa* (Bodhisattvas) Tö-houei (Guṇamati) et Kien-houei (Sthiramati) fixèrent leur séjour et composèrent divers traités qui tous se sont répandus avec éclat » (Julien, III.164).

Le *Tripiṭaka* chinois ne contient qu'un seul ouvrage attribué à Kien-houei p'ou-sa (Sthiramati Bodhisattva) ; c'est un court traité intitulé *Ta cheng fa kiai wou tch'a pie louen* (*Mahāyānadharmadhātvaviçeṣatāçāstra??*) ou encore, d'après une note de la seconde traduction, *Jou lai tsang king louen* (*Tathāgatagarbhasūtraçāstra*) (Nanjio n°s 1258 et 1318; *éd. jap.*, XIX, I, 134), qui a été traduit deux fois, par Devaprajña et autres, en 691, vers l'époque même où Yi-tsing écrivait ses *Mémoires*. Rien, dans le repère fourni par cette double traduction, ne contrarie ma thèse sur la date de Candragomin. L'ouvrage traduit en 397-439, et qui sert de base au système chronologique de Minayeff, a pour auteur Kien-yi-p'ou-sa, le Bodhisattva Kien-yi, Esprit solide. Kien-yi correspond, je le reconnais, avec une exactitude parfaite, au nom de Sthiramati. La date de la traduction paraît être sûrement établie. Le traducteur, un moine chinois du nom de Tao-t'ai 道泰 (Nanjio, App. II, 71) a collaboré avec Buddhavarman à la traduction de la *Mahāvibhāṣā* entre 425 et 439. Le *Siu kao seng tchouan* semble l'ignorer parmi les traducteurs. Il mentionne toutefois un moine du même nom (chap. XXV, p. 11^{a} ; *boîte* XXXV, *fasc.* 1) et de la même époque (au temps des Wei, période *yi-hi* (415-418 ap. J.-C.), qui mérita la notoriété par un miracle insigne d'Avalokiteçvara. Les catalogues du *Kou kin yi king t'ou tche* et du *Ta t'ang nei tien lou*, composés en 664, ne donnent aucun renseignement sur la vie de Tao-t'ai; le *Nei tien* se contente de renvoyer à l'ancien catalogue des T'ang, *T'ang kieou lou*. Le *K'ai yuan che kiao lou*, compilé en 713-741, fournit les maigres renseignements que M. Nanjio a insérés dans son catalogue : Tao-t'ai était allé vers l'Ouest, il en rapporta des textes de sūtras et de çāstras, collabora avec Buddhavarman à la traduction de la *Vibhāṣā*, et traduisit pour son compte personnel deux ouvrages : le *Ta tchang fou louen*, *Mahāpuruṣaçāstra* (Nanjio, n° 1242; éd. jap. XIX, V, 46-56), œuvre de Ti-po-lo p'ou-sa (Devala Bodhisattva), et le *Jou ta cheng louen*, *Mahāyānāvatāraçāstra* (Nanjio, n° 1243; éd. jap. XIX, 2, 61-73) œuvre de Kien-yi p'ou-sa. Le *Jou ta cheng louen* est un ouvrage intéressant et qui mériterait une étude particulière ; il cite Nāgārjuna (et nommément le *Madhyamakaçāstra*), Āryadeva, Kumārata, la *Vibhāṣā*, et à plusieurs reprises le *Buddhacarita* (*Fo pen hing*) par Vararuci Bhikṣu. Ainsi toutes les autorités qu'il allègue appartiennent à la première école du Mahāyāna, au groupe qu'Yi-tsing nomme les anciens. Ce trait garantit l'antiquité de l'ouvrage, mais exclut du même coup l'identité de Kien-yi avec Sthiramati, disciple de Vasubandhu. Après la transformation du Mahāyāna opérée par Asañga et Vasubandhu, Sthiramati aurait eu recours à des autorités plus modernes. Il est donc nécessaire de supposer l'existence d'un premier Sthiramati, ce qui n'a rien de surprenant dans cette histoire littéraire de l'Inde où les mêmes noms reviennent si souvent. Et du même coup l'irrégularité apparente de la traduction adoptée

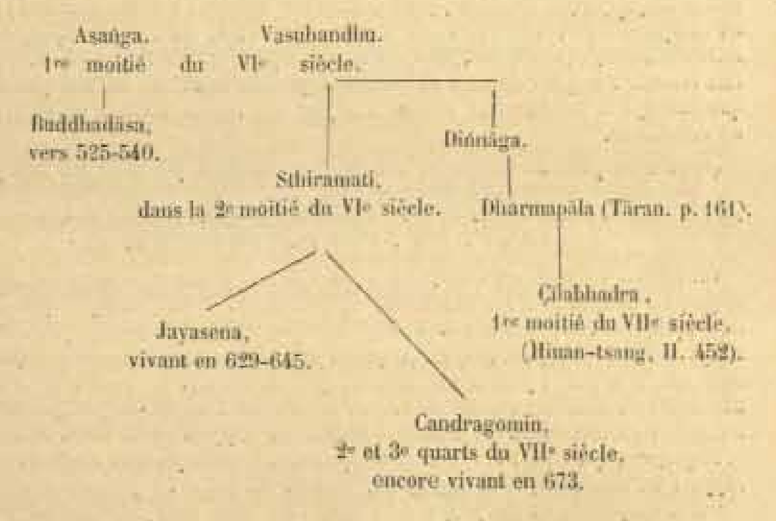
par Hiuan-tsang : Kien-houei au lieu de Kien-yi, s'éclaire et se justifie. Pour éviter une confusion avec l'ancien Sthiramati, auquel le nom de Kien-yi était affecté déjà par l'usage, Hiuan-tsang rendit par Kien-houei le nom du second Sthiramati ; et Devaprajña un demi-siècle plus tard suivit l'exemple de Hiuan-tsang. Le cas du second Sthiramati détermina par analogie la traduction du nom de Guṇamati, son inséparable compagnon ; Kien-houei entraîna Tö-houei.

Le scrupule qui avait décidé Hiuan-tsang à commettre une inconséquence semble se manifester encore chez lui par une autre étrangeté. Parmi les œuvres indiennes qu'il traduisit après son retour en Chine, se trouve une œuvre d'un Ngan-houei 安慧 p'ou-sa, le *Ta cheng a pi ta mo tsa tsi louen* (*Mahāyānābhidharmasaṃyuktasaṃgītiçāstra??*) (Nanjio nº 1178 ; éd. jap. XVIII, 8), qui est un commentaire sur le *Mahāyānābhidharmasaṃgītiçāstra*, ouvrage d'Asañga. Le *Tripiṭaka* chinois contient encore deux autres ouvrages sous le nom de Ngan-houei-p'ou-sa : le *Ta cheng kouang wou yun louen* (*Pañcaskandhavaipulyaçāstra*) (Nanjio nº 1157 ; éd. jap. XX, 10, 66-70), commentaire sur le *Pañcaskandhakaçāstra* de Vasubandhu, traduit par Divākara en 685 ; et le *Ta cheng tchong kouan che louen* (*Mahāyānamadhyadhyānavyākhyāçāstra ??*) (Nanj. 1316 ; éd. jap. XIX, II, 1-25), commentaire partiel du *Prāṇyamūlaçāstra* ou *Madhyamakaçāstra* de Nāgārjuna, traduit par Wei-tsing et autres en 1009-1050. Ngan-houei, par la nature de ses œuvres, appartient donc bien à l'école de Vasubandhu et d'Asañga, et se range chronologiquement entre ces maîtres et son premier traducteur Hiuan-tsang. L'historien de la Vie et des Voyages de Hiuan-tsang mentionne (livre IV ; Julien, p. 212) Ngan-houei p'ou-sa comme le maître qui avait enseigné la grammaire à Jayasena, le maître des çāstras, que Hiuan-tsang connut presque centenaire. Jayasena était donc né vers le milieu du VIe siècle et Ngan-houei, qu'il avait eu pour maître dans sa jeunesse, enseignait dans le troisième quart du même siècle.

Ngan-houei reparaît chez Yi-tsing dans l'énumération que j'ai déjà rapportée. Ngan-houei y tient la place occupée par Kien-houei dans la liste parallèle de Hiuan-tsang, accoté qu'il est à Tö-houei, Guṇamati. L'inséparable compagnon de Guṇamati, c'est Sthiramati. Ngan-houei serait donc en fin de compte un autre essai de traduction du nom de Sthiramati, et qui remonte aussi à Hiuan-tsang. Sthiramati, le disciple de Vasubandhu et d'Asañga et le maître de Jayasena, aurait donc fleuri vers 550-580 ap. J. C. L'épigraphie confirme pleinement cette donnée. Une charte du roi Dharasena II de Valabhi, datée de 587-588 ap. J. C., mentionne le couvent fondé par le roi précédent en faveur de l'ācārya bhadanta Sthiramati. Le roi précédent était Guhasena, de qui les chartes s'étendent de 558 à 567. Les titres donnés à Sthiramati indiquent clairement l'illustre docteur de ce nom. Enfin Hiuan-tsang, dans un passage que j'ai cité, signale le couvent de Valabhi où vécurent Sthiramati et Guṇamati.

Une série de synchronismes confirme encore cette date. Dès 1890, j'ai montré dans mon *Théâtre indien* que la carrière de Vasubandhu couvrait toute la première moitié du VIe siècle ; dans mes *Donations religieuses des rois de Valabhi*,

j'ai appelé l'attention sur une inscription du roi Dhruvasena I, qui porte la date de l'ācārya bhadanta Buddhadāsa entre 525 et 540. Or Buddhadāsa est l'élève d'Asaṅga, et la période de son activité coïncide avec les débuts de Sthiramati (Tāranātha, pp. 104 et 127). Je ne crois pas inutile de rappeler en même temps que le prétendu Jina, introduit par Julien dans la littérature bouddhique, est un simple idolum libri. Tch'en-na 陳 那 est une forme abrégée de Mo-ho-tch'en-na-kia 摩 訶 陳 那 伽, en sanscrit Mahā Diṅnāga. *Tch'en* y représente *Din* comme dans *dīnāra* 陳 那 羅 expliqué par « pièce d'or » 金 錢. La tradition japonaise, au reste, a de tout temps connu et affirmé cette identité, qui se trouve encore consignée dans le récent et excellent livre de M. Inouye sur les sectes étrangères 外 道 哲 學 (p. 135) [1]. L'identité éclate aux yeux si on rapproche la notice de Hiuan-tsang sur Tch'en-na (III, 106) de la notice de Diṅnāga dans Tāranātha (pp. 130 sqq.). La succession des maîtres et des disciples s'établit donc ainsi :



Les arguments de M. Liebich sont tirés d'un ordre de faits tout différent. M. Liebich discute tout d'abord le passage obscur de la *Rājataraṅgiṇī* (I, 176), qui mentionne Candra et sa grammaire. Le nombre des consultations déjà publiées sur

---

[1] A propos de Diṅnāga lui-même, qu'il me soit permis de rectifier sur un autre point le catalogue de M. Nanjio, qui rend à nos études tant de précieux services. Le Tripiṭaka chinois contient une œuvre intitulée *Fo mou pan jo po lo mi to yuan tsi yao yi che louen* (Nanjio, nº 1310, éd. jap. XX, 10, 130-141) et qui a pour auteur San-pao-tsouen p'ou-sa, nom que M. Nanjio restaure dubitativement en sanscrit : Triratnārya (Bodhisattva). En outre M. Nanjio propose du titre chinois cette traduction hypothétique : *Buddhamātṛkaprajñāpāramitāmahārthasaṃgītiçāstravyākhyā*. L'ouvrage a été traduit en chinois par Che-hou (Dānapāla ? ou plutôt Dānapālita) entre 980 et 1000. C'est un commentaire sur un ouvrage de Ta-yu-long p'ou-sa, intitulé *Fo mou pan jo po lo mi to yuan tsi yao yi louen* (Nanjio, 1309 ; éd. jap. XIX, nº 11) : *Buddhamātṛkaprajñāpāramitāmahārthasaṃgītiçāstra*. Par l'effet d'une confusion désastreuse, M. Nanjio a traduit dans son catalogue entier le nom de Ta-yu-long p'ou-sa par :

ce texte indique assez qu'il est gravement malade. Il me paraît superflu d'entrer ici dans le débat (1); la seule donnée qu'on puisse tirer de ce vers touchant la date de Candragomin, c'est que l'auteur de la grammaire Cāndra est postérieur à Patañjali et se place entre Nāgārjuna et Kalhaṇa, qui composa la *Rājataraṅgiṇī* au XII[e] siècle. On s'en doutait déjà. Mais c'est de Candragomin lui-même que M. Liebich prétend tirer une donnée positive et précise. Candragomin, dans sa grammaire, reprend à son compte (I. II. 81) la règle de Pāṇini (III. II. 115) qui prescrit l'emploi de l'imparfait pour rapporter un événement contemporain dont on n'a pas été le témoin. Cette règle est fameuse, car elle a déjà servi de base aux

---

Nāgārjuna Bodhisattva; il n'a relevé l'erreur que dans les *Additions et corrections* (p. XXXVI) perdues en tête de l'ouvrage. Ta-yu-long 大域龍, « le dragon des grandes régions », traduit exactement le sanscrit Mahādiṅnāga; ce nom désigne le célèbre disciple de Vasubandhu, le réformateur de la logique hindoue. Le *Fo mou..... yao yi touen* n'est autre que l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsaṃgraha*, conservé dans une version tibétaine; et le commentaire de San-pao-tsouen, « le vénérable aux trois joyaux », est l'*Āryaprajñāpāramitāsaṃgrahakārikāvivaraṇa* (*Tandjour*, *Mdo*, vol. *la*) qui a pour auteur Triratnadāsa. C'est donc ainsi qu'il faut rétablir l'original sanscrit du nom San-pao-tsouen. Nous savons par Tāranātha (p. 140) que Diṅnāga et Triratnadāsa étaient liés par une intime amitié, et qu'il leur arriva même de collaborer.

(1) Je tiens pourtant à signaler une méprise commise par tous les interprètes au v. 173:

bodhisattvaç ca deçe 'sminn eko bhūmīçvaro 'bhavat
sa ca nāgārjunaḥ çrīmān ṣaḍarhavanasaṃçrayī.

On traduit toujours « bhūmīçvara » par « roi », et sur la foi de cette traduction on insère Nāgārjuna dans la liste des souverains du Cachemire. Je ne doute pas que « bhūmīçvara » soit ici l'expression technique si usitée dans la langue du bouddhisme, et qu'il faille entendre : « Au temps de ces rois (Kaniṣka etc.), quand 150 ans s'étaient écoulés depuis le nirvāṇa, un Bodhisattva devint le prince des bhūmis par excellence, et c'était le fameux Nāgārjuna qui demeurait au bois des six Arhats ». Les bhūmis sont les dix stages que doit successivement franchir un Bodhisattva. La tradition établit un rapport étroit entre la doctrine des bhūmis et Nāgārjuna, qui en est le père ou le parrain. D'autre part, la tradition met également en rapport de date Kaniṣka et Nāgārjuna, comme M. Stein l'a justement observé.

S'il m'est permis ici de proposer à mon tour une interprétation du fameux vers I. 176, puisqu'il s'agit de Candragomin, je le traduirai littéralement sur le texte de M. Stein, sans introduire la moindre correction : « C'est de cet endroit que Candra l'ācārya et d'autres reçurent l'explication traditionnelle du *Mahābhāṣya*, et ils purent en conséquence remettre l'ouvrage en circulation et composer leur propre grammaire ».

M. Stein reproche avec raison à la traduction de M. Kielhorn de supprimer toute relation entre le vers 176 et le contexte; les traductions antérieures de Lassen, Goldstücker, etc., supposaient d'autre part que Candra était contemporain d'Abhimanyu, successeur immédiat des Indo-Scythes; c'est là un système qui ne trouverait plus de défenseur. La traduction que je propose rattache directement le vers au contexte. Après avoir résumé le règne des trois Turuṣkas, Kalhaṇa passe à leur successeur Abhimanyu. « Abhimanyu fonda une ville qui portait son nom, avec un (temple du) dieu qui porte sur le diadème comme un emblème (l'astre) qui a pour emblème le lièvre (= la lune); la ville avait une richesse prodigieuse; on l'appelait Abhimanyupura » (v. 175). « C'est de là que Candra..., » (v. 176). On comprend que Kalhaṇa ait tenu à rappeler, à propos d'Abhimanyu et de sa ville, un souvenir qui recommandait à tous les hommes de lettres la mémoire du roi, si la renaissance des études grammaticales avait eu pour point de départ la tradition conservée à Abhimanyupura. Dans le passage du *Vākyapadīya* de Bhartṛhari qui est parallèle au vers de Kalhaṇa et qui lui a peut-être servi de modèle, le mot *parvata*, montagne, peut fort bien s'appliquer au Cachemire, en dépit du commentateur. « Les dis-

spéculations sur la date de Patañjali. Candragomin, qui imite toujours, donne un exemple calqué sur celui du *Mahābhāṣya*. Patañjali avait écrit : *Aruṇad yavanaḥ sāketam* ; Candragomin écrit: *Ajayaj japto hūṇān*. Tel est du moins le texte que fournit à M. Liebich une copie moderne en devanāgarī du *Cāndravyākaraṇa*. Le mot *japto* ne présente aucun sens ; M. Liebich se croit autorisé à lui substituer *gupto*. Sur le texte arbitrairement amendé, il traduit : Le Gupta a vaincu les Hūṇas. Il pense trouver dans ce fait un repère solide, car le premier essai d'invasion des Hūṇas est repoussé par Skandagupta (jusqu'à 480 ap. J.-C.), et les incursions des Hūṇas arrivent à leur terme avec l'année 544 ap. J.-C., où une confédération de princes indiens sous Yaçodharman, Viṣṇuvardhana et Narasiṃhagupta Bālāditya de Magadha anéantit la puissance de Mihirakula dans une bataille décisive. Quel moment choisir entre ces deux dates extrêmes pour y placer Candragomin ? S'il s'agissait de Mikirakula, Candragomin l'aurait nommé ; l'emploi d'une désignation ethnique, *Hūṇān*, montre que ces peuplades étaient encore pour l'Inde une apparition étrangère. En outre la carrière de Candragomin se concilie mal avec les temps troublés où Mihirakula persécutait le bouddhisme. Donc Candragomin était contemporain de la victoire remportée par Skandagupta sur les Hūṇas ; il appartient à la seconde moitié du Ve siècle.

Je ne m'attarderai pas à chicaner M. Liebich sur sa méthode historique. M. Liebich est un excellent grammairien, familier avec toutes les finesses et les subtilités des doctrines grammaticales de l'Inde. Il ne prétend pas au titre d'historien, et sans essayer de donner le change par un étalage de références, il se contente de prendre pour autorité le petit manuel de M. Rapson sur la numismatique indienne. Je ne discuterai donc pas le détail, très contestable, des faits allégués, et je ne referai pas l'historique des invasions Hūṇas. Mais il est pourtant

---

ciples de Patañjali laissèrent se perdre l'explication traditionnelle du texte du grammairien ; à la longue il n'en subsista plus que la lettre seule (*granthamātra*, des manuscrits, et rien de plus) dans les pays du Sud (le Dekkhan) ; dans le Nord, les manuscrits même en avaient disparu). Mais Candra l'ācārya et les autres qui cherchaient à la piste les semences du Bhāṣya, reçurent de la montagne l'explication traditionnelle et fondèrent en conséquence plusieurs écoles ». L'histoire rapportée à ce propos par le commentateur Puṇyarāja est une banale légende de Purāṇa : la montagne serait le mont Trikūṭa, où l'āgama primitif composé par Rāvaṇa est gravé sur des rochers ; un Brahma-Rakṣas y conduisit Candra l'ācārya, Vasurāta le guru de Bhartṛhari, etc., qui prirent ainsi connaissance de l'ouvrage. *Parvata*, la montagne, est une désignation qui convient fort bien au Cachemire ; et Kalhaṇa sans aucun doute se fait l'écho d'une tradition, exacte ou imaginaire, qui célébrait Abhimanyupura comme la ville où s'était conservée l'interprétation authentique de Patañjali, tandis que le reste de l'Inde l'avait oubliée. La légende rapportée par Bühler (*Report*, p. 71) sur Kayyaṭa, le commentateur du *Mahābhāṣya*, peut donner une idée de la légende antérieure, que Kalhaṇa rappelle par une simple allusion, et qui avait pour scène Abhimanyupura, et pour personnages Candragomin, etc. ; il s'agit, dans les deux cas, d'un savant étranger qui arrive au Cachemire et qui constate, avec autant de surprise que d'admiration, que l'interprétation du *Mahābhāṣya* conservée dans la montagne l'emporte triomphalement sur le prétendu savoir des gens de la plaine. D'ailleurs, entre Candragomin et Kayyaṭa, la plaine avait pris sa revanche. Vers la fin du VIIIe siècle, « le roi Jayāpīḍa fit venir de l'étranger des savants professeurs, pour rétablir la connaissance du *Mahābhāṣya*, qui avait subi une interruption dans le royaume » (*Rājatar.*, IV, 488).

nécessaire d'observer que le mot essentiel, qui sert de clef de voûte à cette construction chronologique, est introduit ici par une correction arbitraire : de *jupto* à *gupto*, le passage est plutôt téméraire. J'ajouterai que le manuscrit original qui a servi de base à la copie exclut absolument la lecture *gupto*; la lecture qu'il fournit semble être clairement *jartto*. La correction *gupto*, même à la supposer justifiée en paléographie, ne laisse pas de surprendre par son étrangeté. Gupta n'est pas un nom royal ; c'est la désignation d'une dynastie dont tous les princes portent des noms terminés en *gupta*. Je ne connais pas d'exemple où un roi déterminé soit désigné par l'élément dynastique de son nom. Gupta est aussi inattendu que le serait, par exemple, Varman ou Vardhana. Passons même sur cette difficulté, il en subsiste une autre, et qui n'est pas moins grave. En dehors des Guptas qu'on appelle Guptas Impériaux, et qui cessent avec Skandagupta, d'autres familles royales ont porté dans l'Inde le nom de Guptas. Les plus connus sont les Guptas du Magadha qui régnaient au cours du VIIe siècle. Un d'entre eux, Dāmodaragupta, périt justement dans une bataille contre un prince Maukhari qui avait remporté une victoire sur les Hūṇas (inscr. d'Ādityasena à Aphsad, *Corpus*, III. 42). Ainsi, même au VIIe siècle, longtemps après Skandagupta, des Guptas se trouvaient en contact, au moins indirect, avec les Hūṇas dans l'Inde même.

C'est justement là, en fait, la faiblesse fondamentale du système de M. Liebich. Quel qu'ait été le nom du vainqueur dans l'exemple de Candragomin, le nom des Hūṇas vaincus ne donne pas le moindre repère. Le nom des Hūṇas est connu de longue date dans l'Inde, et il y survit dans la littérature et dans le protocole, comme le nom des Yavanas, quand les Grecs et les Huns ont disparu depuis longtemps. Le *Mahābhārata* nomme à maintes reprises les Hūṇas, p. ex. Vanap., L. v. 1991 ; Bhīṣmap., IX. 373 ; l'écriture des Hūṇas figure dans la célèbre liste du *Lalitavistara*. Varāhamihira les cite plusieurs fois dans les listes de peuples ; Kālidāsa les range parmi les vaincus de Raghu (*Ragh.*, IV. 67). Aux environs de l'an 600, Prabhākaravardhana remporte une victoire sur eux (*Harṣacarita*, p. 132). Le fils de Prabhākara, Rājyavardhana, « part vers le Nord combattre les Hūṇas », et revient plus tard couvert de blessures « qu'il a reçues dans des combats victorieux contre les Hūṇas » (*ibid.*, 166 et 196). Vers l'an 1000 encore, Sindhurāja se flatte d'avoir soumis un roi Hūṇa (*Ep. Ind.*, I. 225) ; le *Navasāhasāṅkacarita* (XI, 89-90) célèbre Sīyaka comme le vainqueur des Hūṇas. Un Pāla du Bengale, Nārāyaṇapāla « a abattu l'orgueil des Hūṇas » (*Ep. Ind.*, II, 163). Karṇadeva, roi Kalacuri de Tripurī vers l'an 1100, est marié à une princesse Hūṇa (*Ep. Ind.*, II. 2) ; il a tenu en échec, entre autres peuples, les Hūṇas (*ibid.*, 9).

Ainsi les arguments que M. Liebich a cru pouvoir tirer du texte de Candragomin ne résistent pas mieux à l'examen que les raisons déduites par Minayeff des informations chinoises. Les Hūṇas ne datent pas Candragomin du Ve siècle, tout comme la traduction chinoise du prétendu Sthiramati ne date pas Candragomin du IVe siècle. J'ose espérer que, plus heureuse, ma solution recevra

des travaux ultérieurs une confirmation décisive. En fixant la carrière de Candragomin aux trois premiers quarts du VII[e] siècle, je ne me suis pas seulement préoccupé, comme avaient fait mes devanciers, de résoudre un problème isolé de chronologie ; je me suis efforcé, au contraire, de rattacher la question à un ensemble plus étendu, et c'est l'accord du résultat particulier avec une série de repères déjà solidement établis qui m'inspire une confiance que je ne crois pas présomptueuse.

LES CHAMS BANI

PAR LE R. P. DURAND, *missionnaire apostolique*

Une étude d'ensemble sur les Chams musulmans du Sud de l'Annam serait, je crois, prématurée dans l'état actuel de nos connaissances. Nous nous contenterons donc ici de la publication d'un manuscrit encore inédit et de quelques notes préliminaires qui pourront ouvrir la voie à de nouvelles investigations.

Les Mahométans du Binh-thuận se donnent à eux-mêmes le nom de *Banī*, transcription de l'arabe Benī, « les fils [du Phophète] ». Ils sont actuellement répartis en 18 villages : 6 à Phanrang, 10 à Phanri, 2 à Phanthiêt, et forment à peu près le tiers de la population chame de l'ancien Binh-thuận. D'après un renseignement que je dois à l'obligeance de M. le Docteur Yersin, on rencontre encore un îlot cham « d'un type plus pur que celui de la plaine » dans la vallée moyenne du Laña (Lagna). Parmi les noms de villages que cite l'explorateur, je retiens celui de Ca-yon, qui confirme mes observations antérieures sur la capitale historique d'un principicule cham, sise au N.-O. de Phanthiêt et qui portait le titre de « nagara Ka-Yen Yarda ». Dans quelle catégorie religieuse faut-il ranger ces Chams du Laña ? Je l'ignore encore. Quant aux Chams de la Basse-Cochinchine et du Cambodge, connus ici sous le nom de *cham baraw*, « Chams modernes », tous mahométans, on lira avec intérêt les recherches que MM. Aymonier et Cabaton ont publiées sur eux (¹).

Voici quelques notes sommaires sur les Chams Banī du Binh-thuận :

LEUR RELIGION. — Tandis que les Chams du Cambodge, en correspondance religieuse avec les Arabes de Java et les pèlerins de la Mecque, doivent être plus ou moins sunnites, il semble bien près de la vérité d'admettre que l'islamisme des Chams de l'Annam soit plus ou moins chiite, comme celui que professent les musulmans de l'Inde et de l'Iran. Dans l'*Histoire de la Grande Déesse* dont il sera fait mention plus loin, Hassan et le martyr Hosaīn, les deux fils d'Alī, le gendre chéri du Prophète, évincé du khalifat par les intrigues et l'ambition d'Abou-Bekr et de ses successeurs, sont tous deux mis à une place d'honneur incomparable. Au paragraphe qui traite des demeures notables de la tête, par opposition aux demeures infimes du reste du corps humain, il est dit : « Alwahuk (le Dieu incréé) siège au front ; Uwlwah (Allah, le démiurge) au

---

(¹) E. Aymonier, *Les Tchames et leurs religions*, Paris, 1891. — A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris, 1901.

sourcil gauche ; Mohammat, au sourcil droit ; Jibarael (l'archange Gabriel), à l'œil gauche ; Ibarahim (Abraham), à l'œil droit ; Açan (Hassan), à la narine gauche ; Açaï (Hosaïn), à la narine droite ; Haowà (Eve), à l'oreille gauche ; Adam, à l'oreille droite ».

Quant à l'identification de ces deux noms, il n'y a pas d'hésitation possible, car tous les Chams interrogés par moi s'accordent à en faire les fils d'Ali.

Mais, de même que la pureté du Koran fut profondément altérée en Perse par l'infiltration des anciennes doctrines zoroastriennes, de même aussi le peu qui parvint aux Chams de la loi du Prophète se trouva noyé, dès l'origine, dans le grossier brahmanisme et les traditions confuses de la religion primitive des Chams.

Leur Koran. — Le texte, intégral ou non, est en arabe, mais entremêlé de longs commentaires en langue chame. Je n'ai pas la compétence nécessaire pour juger de la première écriture, mais il n'est pas exact de dire que peu savent encore transcrire cet arabe incorrect : leur incurable défiance des étrangers les tient trop éloignés pour qu'il soit facile d'obtenir leurs confidences. Ils introduisent quelques modifications archaïques dans leur façon d'écrire le cham moderne : je citerai en particulier leurs trois formes de la voyelle *a*.

Mais, quoi qu'il en soit de leur méthode de transcription de l'arabe, ils en défigurent régulièrement, et souvent systématiquement, la prononciation normale pour lui préférer une phonétique spéciale qui semble mieux correspondre à l'éducation de leur oreille. Ainsi, l'invocation sacramentelle qui commence toutes leurs prières : *Bismi 'llahi 'raḥmāni 'rrahīmni* « au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux ! » devient sur leurs lèvres : *Abiḥ similla hyör raḥ mönyör raḥ hīmik.*

La différence est encore peu sensible. Par contre, j'ai entendu prononcer très correctement, à ma demande, par un imam Banī l'invocation du muezzin : *Allah ekber la ilah il allah*... à laquelle le même imam m'avouait préférer la cacophonie suivante que j'ai transcrite sous sa dictée :

aulāhū akkabar (3 fois) ;
lā ilāhā illāuwāhuk ;
wū-wū-wā-huk akkabar (¹).

(¹) Les *Annales des Song* (chap. 489) contiennent la note suivante sur le Champa : 亦有山牛不任耕耨但殺以祭鬼將殺令巫祝之曰阿羅和及拔譯云早教他託生. « Il a y aussi (chez les Chams) des buffles vivant dans les montagnes ; on ne peut pas les employer pour le labourage, on s'en sert seulement pour les sacrifices aux esprits. Au moment d'en immoler un, on lui adresse cette invocation : *A-lo-ho-ki-pa*, ce qui signifie : Puisse-t-il bientôt renaître ! » Cette formule *A-lo-ho-ki-pa* rappelle tellement le *Allah Akbar* des musulmans, qu'il ne semble pas trop téméraire d'admettre qu'il y avait déjà du temps des Song des Chams convertis à l'Islam. Il n'y a pas lieu de s'étonner de la signification fantaisiste attribuée par l'annaliste chinois à cette formule. — Dans la même note sur les Chams il y a ce passage : 其風俗衣服與大食國相類 « Les mœurs et les vêtements des Chams ressemblent à ceux du royaume des Ta-che (Tadjik, les Arabes) ». (Note de M. Ed. Huber.)

Leurs prêtres. — Les prêtres portent les noms suivants : 1° *grū* (pô grū, ông grū), président d'assemblée ; 2° *imam* (mōm, amōm, ông mōm, imōm), prêtre ; 3° *katip*, lecteur de mosquée ; 4° *mōdin* (muezzin ?), chantre ; 5° *ācar* (čar, pô čar), maître, professeur.

Il faut remarquer que le nom de *grū* (skr. *guru*) qui désigne des imams d'un grade supérieur, a été emprunté aux brahmanistes ; que le *mōdin* se confond avec le *mōdwōn* de l'autre culte ; que *ačar*, également d'origine hindoue (skr. *ācārya*) est : 1° le nom d'une fonction ordinairement exercée par les gurus ou les imams ; 2° le nom générique des prêtres Banī, — tandis que le terme de *baṣaiḥ* désigne les prêtres de la religion brahmanique. D'où le dicton suivant :

Pô ačar isalam (1) *pô čar pô Mahammat,*

Pô baṣaiḥ khaphwōr pô baṣaiḥ pô nabī Barahim.

« Les pô ačar sont de l'islam : ils vénèrent le seigneur Mahomet ; les pô baṣaiḥ sont kafirs : ils vénèrent le nabī Ibrahim ».

Costume des prêtres. — Les prêtres Banī ont sur la tête, complètement rasée, une sorte de fez ou de bonnet blanc qu'entoure un volumineux turban de même couleur et dont les franges or, rouge et marron, sont plus ou moins larges et filigranées suivant le grade hiérarchique. En voyage, ils abritent cette coiffure monumentale sous le vaste chapeau des femmes annamites de condition. Dans l'exercice du culte, ils encadrent leur fez d'une sorte de coiffure blanche sertie de passementeries or, couleurs voyantes et clinquant, en forme de toque plate de juge. Comme les prêtres baṣaiḥ, ils portent suspendues sur le dos et la poitrine plusieurs paires de bourses en broderie de soie multicolore et, comme eux également, ils tiennent à la main un long bâton en rotin ou en aréquier de montagne dont, pour les seuls gurus, les racines ont été tressées en forme de corbeille. Leur vêtement se compose du sarong blanc, de l'écharpe et de la ceinture frangées, et de la tunique blanche, mais à boutons, des femmes chames, serrée à la taille et échancrée au col, tandis que les prêtres brahmanistes portent également un habit blanc, mais plus ample, de coupe différente et qui se noue avec des cordons. Ils laissent en outre pousser leur chevelure qu'ils tordent « en bouton de fleur » sur le sommet de leur tête. D'où le dicton suivant :

Pô čar āwal kamei, pô baṣaiḥ āhyōr lakei.

« Les ačar sont *āwal* et filles ; les baṣaiḥ sont *āhyōr* et garçons » (2).

Mosquées (*mōgik, mōṅgit*). — Ce sont de simples paillottes, aux murs de treillis, orientées à l'Ouest, vers *Maka*, la Mecque. Au fond, le *nymbar*, l'estrade sainte, la cathedra de la doctrine, que l'officiant n'occupe du reste jamais. Dans les cérémonies, le *nymbar* est drapé de tentures blanches ainsi que le fond de la mosquée. Le proverbe suivant spécifie le rôle des prêtres de chacune des religions nationales :

---

(1) M. Aymonier écrit ce mot : *athalam*, M. Cabaton : *açalam*, on trouve également *isalam* = islam, il n'y a donc aucune obligation de choisir la transcription la plus inexacte.

(2) Sur le sens de *āwal* et *āhyōr*, v. p. 58.

Pô ċar khil than mōgik,
Pô baṣaiḥ khit baganray,
Ċamōnei khil bamoṅ.

« Les aċar (musulmans) gardent les mosquées ; les baṣaiḥ (brahmanistes), le baganray ([1]) ; les ċamōnei (buddhistes?), les bamoṅ ([2]) ».

Leurs cérémonies. — Le Ramadan *(ramawan, ramōwan)* est religieusement observé dans chaque mosquée par les prêtres Banĩ, en délégation de toute la communauté.

Dés la veille au soir, les divers ordres des pô ċar se réunissent dans la mosquée pour l'ouverture solennelle du mois sacré. Leur nombre est complété à onze membres par l'adjonction de deux ou trois *aċar gahait,* aspirants qui n'ont pas encore rasé leur chevelure. Chaque travée de l'édifice se métamorphose en un petit campement spécial où chaque retraitant a étendu et disposé sa natte et sa couverture, son oreiller de cuir tendu ou de bois laqué, ses rouleaux de prières et son chapelet d'ambre, son service à bétel et son étui à cigarettes, son crachoir de cuivre et son vase à eau d'argent, son brasero et sa théière.

Le voilà installé pour un mois entier, sans qu'il lui soit permis de sortir de l'enclos de la mosquée, hormis pour les grandes ablutions prescrites au fleuve. Quant aux neuf ablutions rituelles — des deux mains en cadence, de la bouche, des narines, du visage, de la main droite l'eau ruisselant au coude, de la main gauche *idem*, du sommet de la tête, de la nuque, des pieds jusqu'aux chevilles, — elles se font près de grands récipients d'eau disposés *ad hoc* sous le porche de la mosquée.

Négligées, ou peu s'en faut, le reste de l'année, ou remplacées par des équivalents qui n'ont rien de liturgique, les cérémonies saintes des ablutions, des cinq prières de la journée, de l'imprécation du Moghreb ou du couchant, etc., sont scrupuleusement observées durant le mois du Ramadan. C'est le mois du jeûne expiatoire, *balan ōk*, qui rachète et compense, même préventivement, les défaillances du reste de l'année. C'est ce que rend l'axiome suivant, dû à l'ironie des frères brahmanistes :

Nĩ anōk ċam baṅ katê dalhau nan bulan tajuḥ tei baṅ ċabur bulan thā-tapan ; nĩ gaḥ pô ċar baṅ muk kei nan thā pluḥ dwa bulan nan, byak rei hai oḥ.

« Nous autres Chams, nous fêtons le Katê à la septième lune ; puis, le Ċabur à la neuvième lune. Mais les Banĩ, qui n'ont que les anniversaires des défunts, les festoient douze mois sur douze : est-ce vrai, oui ou non ? ».

([1]) Sorte de grand panier en bambou renfermant les objets du culte. Voir Cabaton, *Recherches*, p. 56.

([2]) Petites pagodes. Le nom de *ċamōnei* viendrait, selon M. Cabaton (p. 23), du pali *samaṇa*, religieux buddhiste.

Le Katan. — Le Katan est une cérémonie toute symbolique qui figure et remplace la circoncision pour les Chams Banī. L'âge requis est la cinquième année. Mais, dans la pratique, les jeunes gens la diffèrent jusqu'à l'époque de leur mariage qu'elle doit toujours précéder. C'est ce qu'ils appellent « entrer en religion » ; à cette occasion ils se choisissent un nom dans le calendrier musulman, Ali ou Mohammat ; ce sera leur nom « d'initié » *(āwal)*, par opposition à leur nom cham « de profane » *(āhyōr)*, que du reste ils continueront de porter « au dehors ».

Le Karōh. — De même, pour les jeunes filles, la cérémonie du *karōḥ* ouvre seule les portes du mariage légal. Voici comment le huyện cham de Phanri m'en a expliqué la genèse ainsi que le symbolisme : « La lune, qui est une divinité féminine, détermine l'âge même du *karōḥ*. Car de même que la lune n'atteint sa pleine forme qu'en son quinzième jour, de même la jeune fille n'est nubile qu'à quinze ans : avant cette époque elle est pour tous *tabuñ* (sacrée, interdite) ».

Cette cérémonie se fait avec tout l'apparat possible. Elle consiste essentiellement en ceci que la jeune fille se présente au pô grū, assisté des imams, qui, après lui avoir mis un grain de sel sur la langue, lui coupe sur le front une mèche de cheveux et lui fait boire une gorgée d'eau pure. Par contre, si l'interdit sacré avait été notoirement violé, le prêtre lui couperait cette mèche, non sur le front, mais sur la nuque. Après cette cérémonie, la jeune Chame peut se nouer la chevelure, ce qui, dans tout l'Extrême-Orient, indique le passage au rang de fiancée ou d'épouse.

Enterrements. — Ils n'ont rien de la solennité des cérémonies brahmanistes : quelques prières faites par les imams, quelques rites très simples, également sept anniversaires, mais dont le dernier est fixé à cent jours seulement après le décès, souvent l'exhumation pour transfert en « terre sainte » dont chaque vallée détient un morceau, et c'est tout. Leur précipitation à se séparer de leurs morts a été saisie par la sentence suivante :

Čam mōtai lwai bruk bloḥ čuḥ ;
Banī mōtai pagē byōr harei dar.

« Quand un Cham meurt, on laisse son cadavre se décomposer (lentement), puis on le brûle ; quand meurt un Banī, on se hâte de l'enterrer à la première heure du jour ».

Mariage. — Le mariage se célèbre avant ou longtemps après sa consommation, et exige d'assez fortes dépenses nécessitées par la présence des imams, du guru et les apprêts d'un festin qui réunit toute la parenté. Je regrette de ne pouvoir donner plus de détails sur ce chapitre.

Cérémonies profanes. — Qu'il suffise simplement d'indiquer ici que, exception faite pour les crémations, les prêtres musulmans sont traditionnellement invités à presque toutes les fêtes des Chams Kafīrs et que, dans plusieurs cas, le premier et principal rôle leur est dévolu par la coutume.

LA BIBLE BANĪ. — Outre le Koran cham, il existe un ouvrage curieux que je crois utile de publier. C'est un manuscrit inédit, que je tiens d'un musulman de Palei Tanrang, à Phanrang. On se convaincra facilement que le canevas du manuscrit cham est tiré de la Bible modifiée par la tradition musulmane.

TEXTE.

Mī svattik sīdhik | thī mōṅ thau lei | kā panwōc ānōkhan kā mōṅ jōṅ tanōh riyā jōṅ ākan | bloḥ jōṅ yaṅ barei bloḥ jōṅ yaṅ balan | bloḥ Pô Uwlwaḥ pajōṅ Pô Adaṃ dahlau bloḥ pajōṅ muk Tiḥ Wā dī rithuk oṅ Adaṃ hadei | saṅ dok dī dalam swargā | bloḥ Pô Uwlwaḥ brei Jibīrael Mōkhāel mōrai pālikhat oṅ Adaṃ thoṅ muk Tiḥ Wā dī dalaṃ swargā rei | bloḥ Pô Uwlwaḥ alin oṅ Adaṃ thoṅ muk Tiḥ Wā dī dalaṃ swargā drap biraṅ biraṅ mōṅ biraṅ ṅan boḥ kuyau biraṅ mōṅ biraṅ | dalaṃ thā (sā) phun kuyau Pô Uwlwaḥ hakei jwai *baṅ* boḥ kuyau nan jwai | bloḥ oṅ Adaṃ thoṅ muk Tiḥ Wā pajōṅ anōk hu thālipan pluḥ thālipan uraṅ gaṃ likei gaṃ kumei | saṅ dok thā ribaw thun lwic rai dī nōgar Jūdaḥ | bloḥ adac tōl dwa ribuw thun | Pô Uwlwaḥ paḍar Nōh jōṅ nōbī paḍar ṅap ahok dwa rituḥ thun ṅap jōṅ ahok jō | saṅ dok dī ṅok pabuṅ cōk pāk pluḥ dwa thun | bloḥ nōbī Nōḥ wōk nao Mōṅkaḥ klau rātuḥ limō pluḥ thun | mōṅ jōṅ Ipbūrāhiṃ pāk pluḥ thun dok dī nōgar Baitōl mōṅ kōt dōḥ | bloḥ Pô Uwlwaḥ paḍar nōbī Ipbūrāhiṃ mōrai Mōṅkaḥ bā thā uraṅ hadyōp mō-tyan aṅan satī Hajar | bloḥ nōbī Ipbūrāhiṃ mōrai mōṅ tōḥ jalan wōk nao nōgar | bloḥ hadyōp diḥ dī apwei dī glai min oḥ hu toṃ nōbī oḥ | bloḥ kumar hyā maik ṅu nao dwaḥ iā | wōk mōrai *bōḥ* anōk nan hyā coḥ takai dī hluk ṅar iā tagôk bloḥ maik ṅu mōrai *bōḥ* ain bōk jōṅ biṅwun iā pak nan pyoḥ nōṃmōk tōl urak nī | bloḥ nōbī wōk mōrai *bōḥ* biṅwun iā ain tabwōn bak hatai bhap banī mōṅrai patoṃ gōp pak nan rilô | bloḥ nōbī Ipbūrāhiṃ pajōṅ kakbaḥ tagôk ain kā hu anōk likei aṅan Sūmāel dok hu pāk pluḥ thun nōbī lwic rai dī kakbaḥ | bloḥ adac thālipan rātuḥ thun | mōṅ jōṅ nōbī Môsā dok dī cōk tor Sīnā hu dōṃ thoṅ Pô Uwlwaḥ tā ulā | bloḥ adac limō ratuḥ thun | mōṅ jōṅ nōbī Dalāwôt bloḥ Pô Uwlwaḥ paḍar nōbī Dalāwôt bōk byuḥ tagôk bloḥ oḥ kā padaṅ kakbaḥ oḥ | nōbī lwic rai dī nōgar Baitōl mōṅ kat daḥ | bloḥ mōṅ anōk nōbī Dalāwôt aṅan nōbī Suleiman | Pô Uwlwaḥ paḍar padaṅ kakbaḥ tagôk bloḥ Pô Uwlwaḥ alin nōbī Suleiman thā boḥ cōk mōḥ thā boḥ cōk paryak | bloḥ nōbī Suleimōn paḍar rigei patyā mōḥ thoṅ paryak nan bloḥ mōk thap dī dalaṃ kak-baḥ hadaḥ thyaṃ mōṅ krur oḥ bik kyōṅ thā yau ô | bloḥ Pô Uwlwaḥ anit brei janōṅ proṅ kā nōbī Suleimōn bā raṅ mōṅ dī dalaṃ dunyā ulā liṅik nī twei paṅ nōbī Suleimōn abiḥ | bloḥ adac thā ribuw thun | mōṅ jōṅ nōbī Esā anōk patrī Māriyaṃ dī nōgar Baitelmō kat daḥ | bloḥ patrī Māriyaṃ lwic rai pak nan jō | bloḥ nōbī Esā anōk patrī Māriyaṃ Pô Uwlwaḥ mōk bā tagôk nao caik pak ṅôk dī dwa tōl liṅik | oḥ kā trun mōrai ṅap gruk pak ulā dunyā nī ô | bloḥ adac dwa rituḥ thun | Pô Uwlwah brei Mōhaṃmat jōṅ nōbī dok ṅap gruk kakuḥ dī nōgar Mōṅkah pāk pluḥ thun | bloḥ Pô Uwlwah paḍar nōbī Mōhaṃmat nao ṅap gruk

kakuḥ dī nōgar Mōṅjanaḥ dwa' pluḥ klau 'thun nōbī 'Mōhaṃmat l'wic rai dī nōgar Mōṅjanaḥ | bloḥ adac l'iwik thā ribuw klau ratuḥ dwa pluḥ thā thun dī nōthak rimoṅ wa wa nī jō || bloḥ oṅ Adaṃ thoṅ muk Tiḥ Wā pajōṅ anōk bloḥ jōṅ nōbī tijuḥ rai || saṅ kahryā patoṃ tijuḥ rai nōbī jōṅ mōrai saṅ bōḥ thālipan ribuw klau rātuḥ naṃ thun dī nōthak rimoṅ wa wa nī jō ||

TRADUCTION

Svasti ! Siddhi !

Ce livre enseigne clairement l'histoire de la genèse de la terre et du ciel. Création du dieu Soleil. Création de la déesse Lune. Puis le seigneur Uwlwah (Allah) créa d'abord le Pô Adam, ensuite la femme Tiḥ Wā (Ève) (1), tirée de la côte du Pô Adam. Il les plaça dans un paradis. Ensuite le seigneur Allah ordonna à Jibirael (Gabriel) et Mōkhael (Michel) de servir d'(anges) gardiens à Adam et à Ève dans le paradis ; c'est ainsi. Et il leur donna (la jouissance) de tous les biens (2) (qui s'y trouvaient), ainsi que des fruits de tous ses arbres. Il y avait dans (ce jardin) un seul arbre dont le seigneur Allah leur interdit de manger les fruits ; non, ils ne le devaient pas. Plus tard Adam et Ève engendrèrent des enfants au nombre de quatre-vingt-dix-neuf, tant garçons que filles (3). Ils séjournèrent là mille ans, puis vinrent mourir au royaume de Judah. Ensuite, période qui atteint deux mille ans. Après quoi le seigneur Allah ordonna à Nōḥ (Noé) d'être nabī. Puis il lui commanda de faire une arche. Deux cents ans dura la construction de cette arche.

Ensuite l'arche se tint sur le sommet d'une montagne pendant quarante-deux années (4). Après quoi le nabī Noé s'en revint à la Mecque (où il vécut encore) trois cent cinquante ans. Naissance d'Ipbarahim (Abraham). Il séjourna au pays de Baitōl (5) pendant quarante années. Puis le seigneur Allah ordonna au nabī Ipbarahim de venir à la Mecque et d'emmener une de ses épouses

---

(1) *Tiḥ*, qui ne répond à rien en cham, pourrait être la transcription du pronominal annamite *thị* appellatif des femmes. D'autres manuscrits portent *Hawā*.

(2) Dans le texte : *biraṅ biraṅ mōṅ biraṅ* ; à défaut de cham je trouve en malais : *baraṅ baraṅ*, « choses et autres ».

(3) Dans les légendes chames, Pô Nagar Tahā est également mère de 99 enfants « tant garçons que filles ». Ailleurs on lui donne par contre 97 maris (Cabaton, p. 17). Les Chams musulmans, qui ont retouché presque toutes les vieilles légendes à leur profit, ne font qu'une seule divinité de Pô Hawā et de Pô Tahā, la mère des vivants.

(4) Il y a confusion avec les quarante jours et quarante nuits que dura la pluie diluvienne.

(5) Baitōl pourrait répondre au Beth El de la Genèse, XII-8 : « transgrediens ad montem, qui erat contra orientem Bethel, tetendit ibi tabernaculum suum ». — « Baitōl » est plutôt le « Beït Allah » (Maison d'Allah) des Musulmans, qui donnent couramment ce nom à la Mecque. L'énigmatique *Mōṅkatdaḥ* qui suit *Baitōl*, n'est sans doute que la transcription de *Makkatu*, la Mecque. D'après la tradition musulmane, Ibrahim a bâti la Caabah à la Mecque (E. H.).

enceinte, nommée la satī Hajar (Agar) (1). Ensuite le nabī Ipbarahim venu à moitié (?) route s'en retourna chez lui. Dans la suite, sa femme se coucha près du feu (accoucha) dans les bois quand elle n'était plus avec le nabī. Puis l'enfant nouveau-né pleura après sa mère, sa mère qui s'en était allée cherchant de l'eau. A son retour elle vit l'enfant qui pleurait et qui, frappant de son petit pied, avait fait sourdre une source jaillissante. Elle tressaillit de joie en voyant cette fontaine en ce même endroit où la tradition (l'a placée) jusqu'à ce jour. Puis le nabī revenu vit (également) la source et s'en réjouit dans son cœur. Et dans cette même région la race des Banī est extrêmement nombreuse (2).

Ensuite le nabī Ipbarahim édifia la Caabah et se réjouit (vécut heureux) avec son fils nommé Sumael (Ismaël) pendant quarante années encore, puis le nabī mourut à la Caabah. Suit une période de neuf cents ans. Arrive la naissance du nabī Mosā (3) (Moïse) qui séjourna sur le mont Sinā (Sinaï) et s'y entretint, prosterné, avec le seigneur Allah. S'écoulent ensuite cinq cents ans. Naissance du nabī Dalawat (Daoud, David) (4). Ensuite le seigneur Allah ordonna au nabī Dalawat de construire la forteresse (de Sion), mais non sa Caabah (le Temple), non (5). Le nabī mourut au pays de Baitōl Mōṅkatdah. Le fils du nabī Dalawat se nomma le nabī Suleiman (Salomon). Le seigneur Allah lui commanda de construire la Caabah. Ensuite le seigneur Allah donna au nabī Suleiman une montagne d'or et une montagne d'argent.

Et le nabī Suleiman fit travailler cet or et cet argent pour en revêtir la Caabah (7) (qui devint) merveilleusement belle, au point qu'il ne se vit rien de comparable à elle. Alors le seigneur Allah aima le nabī Suleiman et lui conféra la dignité de grand-officiant pour conduire les hommes sur cette terre, sous le ciel, lesquels doivent tous suivre et écouter le nabī Suleiman. Ensuite intervalle de mille années. Puis naissance du nabī Esā (Issa, Jésus), fils de la Patrī (8) Māriyam au pays de Baitelem (Bethléem). Plus tard la Patrī Māriyam mourut dans cette (même) région. Quant au nabī Esā, fils de la Patrī Māriyam, le seigneur Allah l'éleva (à lui) pour régner sur deux des quatre parties du Ciel (9). Mais il n'en descend pas pour venir être maître de doctrine sur cette terre des vivants, non.

---

(1) Genèse, XV, XVI, XVII et XXI.

(2) Les Arabes descendants d'Ismaël, fils d'Agar. La traduction de cette phrase présente quelque difficulté, peut-être non résolue.

(3) Suivant les divers genres de transcription : *Mothā*, *Moçā*, *Mosā*.

(4) Le *d* final n'existe pas en cham ; cf. plus loin *Mohammat* pour *Mohammad* et *Mahammad*.

(5) I Reg. XVI, 4.

(6) III Reg. III, 13.

(7) III Reg. V-VII.

(8) Probablement = skr. *putrī* « fille », et par extension « vierge » (?).

(9) Le sens peut-être est autre : « le seigneur Allah l'enleva au deuxième des quatre cieux. Mais il n'en descend pas...... »

Puis deux cents ans s'écoulent (1). Le seigneur Allah confère à Mohammat le titre de nabī. Il siégea pendant quarante années comme maître de doctrine, adorateur, au royaume de Makah (la Mecque). Ensuite le seigneur Allah ordonna au nabī Mohammat d'aller faire fonction de guru adorateur au pays de Madjanah (Médine) pendant vingt-trois ans (2).

Après quoi le nabī Mohammat mourut au royaume de Madjanah.

Ensuite s'écoule la période de 1.321 ans (jusqu'en cette) année cyclique du Tigre (3).

Donc Adam et Tiḥ Wā engendrèrent des fils, et de nabī engendrèrent sept royautés. Le calcul de ces sept époques donne le total de 7.306 ans à l'année cyclique du Tigre. C'est tout. »

* * *

Outre cette chronologie religieuse, assez orthodoxe au point de vue musulman, il existe encore un livre saint, vénéré par les Chams à l'égal du Koran. C'est le livre dit de Norsarawan. Il en reste d'assez nombreuses éditions manuscrites, gardées avec un soin jaloux, mais qui me semblent présenter des différences notables entre elles. La première partie traite de la cosmogonie d'après les Chams. Elle a pour en-tête, dans une des éditions que je possède : « Ceci est l'histoire de la grande Déesse » et pour signature, également dans une de mes éditions seulement : « la version des sectateurs de Norsarawan » — c'est-à-dire les Banī. Cette version paraît donc être une falsification. La légende historique est foncièrement chame : mais les musulmans s'y sont faufilés en bonne place, antidatant le plus naturellement du monde la création de leurs imams par le seigneur Mohammat pour lui donner le pas sur celle des baṣaiḥ par le seigneur Ibarahim. C'est le même procédé qu'ils ont mis en œuvre pour remanier la chronique royale des Chams et s'y mettre en tête de liste dans la personne du roi Allah !

Nous rangerons donc ce manuscrit parmi les documents purement chams, ou tout au plus mixtes, dont la publication pourra venir en son temps.

---

(1) De la mort de Jésus-Christ, 33 A. D., à la naissance de Mahomet, 570 A. D., il y a 537 ans.

(2) La première année de l'hégire est en 622. Mahomet étant mort en 632, son séjour à Médine ne fut donc que de dix ans.

(3) Ici et plus bas, après le nom du cycle, le manuscrit porte : « wa wa ».

PHNOM BASET

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient

Phnom Bàsét est un nom familier à tous ceux qui ont visité le Cambodge : c'est une des excursions qu'on recommande aux touristes pressés. On s'y rend, en cinq heures d'éléphant, par un chemin facile, — trop facile même, car les statues et les stèles n'ont guère tardé à le prendre pour émigrer en des collections

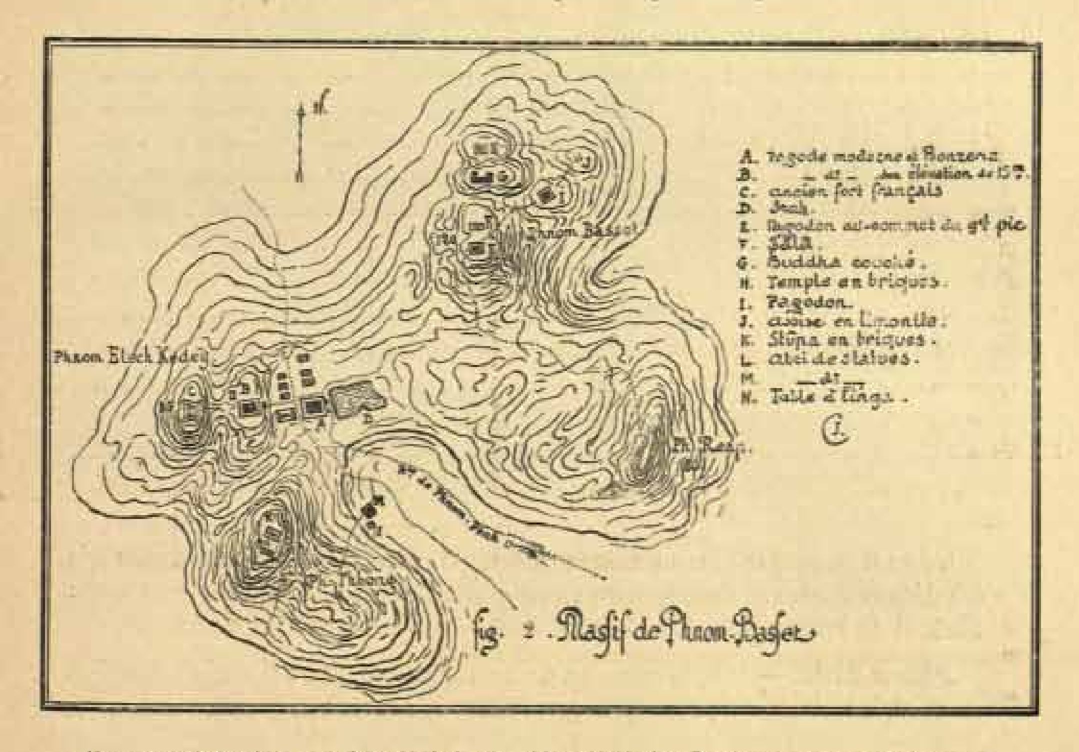


fig. 2. Massif de Phnom Baset

diverses où il n'est pas fort aisé de les identifier (1). Quelques rares sculptures, oubliées ou dédaignées, sont seules restées sur place. Mais, même dépouillé de

---

(1) Aymonier, *Cambodge*, I, 218 : « Les deux sommets étaient couronnés de tours en briques ruinées actuellement et qui paraissaient remonter au VI[e] siècle çaka. A côté gisent des débris sculptés, autels, piédestaux, bas-reliefs représentant Çiva sur le bœuf Nandi, Viṣṇu sur Garuḍa. Des statues, emportées en 1882 et envoyées au Musée Guimet, étaient encore recouvertes du masque pâteux et collant que les adorateurs posaient sur leur figure. » M. Aymonier signale comme se trouvant à la pagode du Prâḥ Sôkon (ou Botumvodéi), à

laire surmonté d'un couronnement aigu. Les trois autres côtés de l'édifice sont décorés de fausses portes imitant la vraie; l'ornementation est la même. La couverture du temple a entièrement disparu ; seule l'épaisseur des murs semble indiquer qu'il était voûté.

Devant l'entrée se trouve une plate-forme en limonite, où sont déposés des débris de statues : la seule qui soit à peu près entière représente une femme coiffée du mukuṭa conique.

Sur le sentier qui mène au temple, on remarque un fragment de linteau représentant un dieu assis sur trois haṃsas, le tout supporté par la tête de monstre ordinaire : son visage est brisé ; il est vêtu d'un sampot rayé et porte à la main un sceptre ou une massue.

Le palier où s'élève le temple de la grotte est dominé par un escarpement dont le bord supérieur est une longue roche horizontale, qu'une pieuse intention, mal servie par une exécution maladroite, a transformée en Buddha mourant (fig. 4). Une ébauche de forme humaine a été grossièrement taillée dans la pierre ; les cavités ont été bouchées avec de la terre et des briques ; enfin les parties les plus délicates de la figure — le nez, la bouche, la chevelure — ont été modelées en ciment. On voit par endroits des traces de dorure. Le personnage a une longueur totale de 20 mètres ; la tête, du menton à l'extrémité de l'uṣṇīṣa, a 4 m 50 ; la main, du bout des doigts au poignet, 2 m 50. Il est allongé dans la direction Est-Ouest, la tête à l'Est ; le visage, appuyé sur le bras droit replié, est tourné vers le Nord. La roche est abritée du côté du sommet (côté Sud) par un mur (BD) en blocs de limonite, à hauteur d'appui, de 24 m 80 de long, dans lequel ont été employés deux piliers plus anciens [1]. A la tête du personnage est un mur CD de 6 m 75 de long, amorti en pignon ; à l'autre extrémité s'ouvre une porte (fig. 5), dont le montant gauche est un ancien

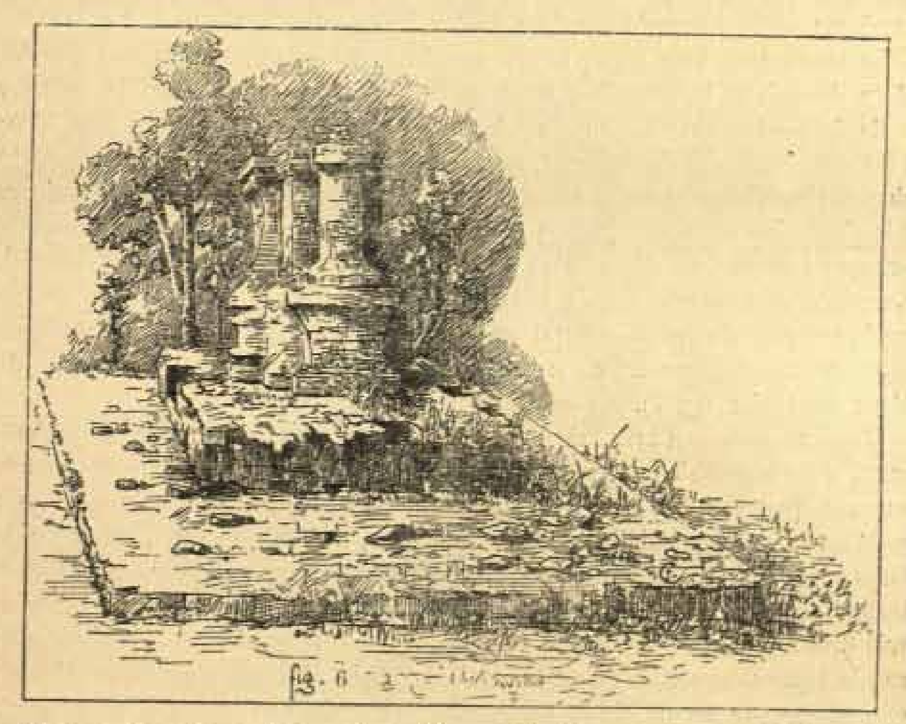


Fig. 5. — État actuel de l'entrée AB.

---

[1] Dans la figure 3, le mur d'abri est coupé par un plan horizontal ; BD est le grand côté parallèle à la roche avec indication des deux anciens piliers ; CD est le petit mur de tête, dont le profil est à l'angle supérieur de la figure ; AB est le côté opposé, où s'ouvre l'entrée, qui est représentée de face dans la fig. 5.

pilier en grès décoré de palmettes; devant cette porte se trouve l'amorce d'un escalier. Le grand côté Nord, celui qui domine la plaine, est complètement ouvert; les murs transversaux font seulement un petit retour sur cette face. Toute cette construction est manifestement récente; mais les piliers réemployés, et surtout les blocs de grès qui ont roulé le long de la pente sur le palier inférieur, semblent attester l'existence d'un édifice plus ancien. Il est probable que le sanctuaire primitif abritait la même roche, déjà sacrée sans doute, mais qui peut-être n'avait pas encore la forme du Buddha. Il n'y aurait rien de surprenant à ce que cette roche métamorphosée en Buddha, de même que la grotte inférieure, enclose dans un sanctuaire hindou, fussent les témoins d'un ancien culte populaire qui s'adressait jadis aux esprits des rochers et des cavernes, et qui ne cessa point d'aller à eux quand le triomphe de nouvelles religions les eût légèrement travestis.


fig. 6

Si on continue à gravir la pente de Phnom Bàsĕt, on rencontre, à 200 mètres du sommet, un abri modeste, sous lequel siège un Buddha en plâtre érigé, suivant la plaque commémorative, en 2438 de l'ère du Buddha (1895 A. D.). Mais l'emplacement est sans aucun doute celui d'un ancien sanctuaire, d'où proviennent peut-être une petite statue mutilée du Buddha sur le Nāga et une cariatide représentant un lion dressé, à cheval sur un petit éléphant [1].

[1] Cette sculpture est reproduite (*Inventaire*, p. 78) par M. de Lajonquière, qui y voit, je ne sais pourquoi, un Garuḍa.

A 100 mètres du sommet se trouve un petit monticule, dont les pentes sont couvertes de briques et dont le sommet, aménagé en terrasse, présente les restes d'un soubassement en limonite de 5 mètres de côté. C'est certainement l'emplacement d'un petit temple détruit.

Le sommet du phnom portait également un sanctuaire. On n'y voit aujourd'hui qu'un abri grossier couvrant un Buddha moderne sur un socle ancien.

Phnom Thboṅ. — Au sommet du Phnom Thboṅ s'élève un monument digne d'attention: c'est un stūpa en briques, dont la forme semble garantir l'antiquité (fig. 6). Il n'appartient pas, en effet, à la classe des stūpas modernes, en forme de cloche, si communs au Cambodge et au Siam. Haut de 6 mètres, il repose sur une base carrée, au-dessus de laquelle les lignes ascendantes dessinent une courbe rentrante; le profil des moulures donne en plan un carré aux angles recoupés par deux angles droits.

Le monument tous entier repose sur deux plates-formes soutenues par des blocs de roches: la première a 38 mètres de côté, la seconde 10 mètres.

En descendant du Phnom Thboṅ dans la direction de l'Est, on rencontre, à 50 mètres environ du sommet, une clairière solitaire, où s'élève une pauvre chapelle buddhique abandonnée et sans intérêt. Mais nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que ces petits bâtiments modernes marquent presque toujours la place d'un édifice ancien. Cette règle se vérifie ici. La construction primitive n'a laissé, il est vrai, aucune trace visible, mais à quelques pas du pagodon qui en occupe la place on peut voir un petit monument extrêmement curieux, qui semble bien être une survivance du vieux sanctuaire (fig. 7).

C'est un autel en grès, de 1 m 10 de haut, ayant pour base un padmāsana, dans lequel s'encastre par un tenon un monolithe rectangulaire sculpté sur ses quatre faces. Deux de ces faces sont identiques: elles ont pour sujet un personnage coiffé du mukuṭa conique, assis sur un autel, une fleur de lotus à la main. La troisième représente un personnage assis sur un cheval et tenant à la main un sceptre ou une massue. Enfin sur la quatrième face se voit Çiva à dix bras dansant le tāṇḍava. Cette décoration est intéressante: ce n'est pas là toutefois qu'est la particularité la plus remarquable de l'autel: elle est dans la forme de la tablette supérieure. Cette tablette n'est point, comme on pourrait s'y attendre, une snānadroṇī avec ou sans mortaise. Elle porte 17 liṅga de pierre, non encastrés dans l'autel, mais taillés dans le même bloc: au centre est un liṅga plus grand (0 m 21); les 16 autres sont rangés en carré autour du liṅga central.

Nous pouvons trouver là une explication assez plausible d'un certain objet religieux, dont la signification est restée jusqu'à présent énigmatique, bien qu'il se rencontre en assez grand nombre au Cambodge. M. Harmand qui a, je crois, signalé le premier ces objets à l'attention des archéologues, décrit ainsi celui qu'il avait trouvé à Koḥ Ker: « C'est un cube de grès d'environ 50 centi-



Fig. 7.

mètres, mais un cube mathématique, d'un grain très fin et poli avec le plus grand soin. La face supérieure présente 16 excavations cubiques, 5 sur chaque bord. Au centre existe un évidement plus grand, exactement cubique comme

tout le reste. A voir tout le soin apporté au choix de ce bloc, le fini de son travail, la régularité extrême de ses dimensions, on ne peut en douter, c'était bien là l'idole ou le symbole adoré dans ce beau monument. Ce n'est pas un piédestal : la cavité centrale est trop soignée, ses arêtes trop nettes, sa profondeur trop faible pour avoir jamais reçu l'appendice dont on munissait les statues pour les fixer dans une position invariable. D'après ce que j'ai vu ailleurs, à Angkor, au Baïon, au sommet d'une des portes d'Angkor Thom, ce curieux emblème doit être rapporté au çivaïsme (1). »

Si maintenant on compare le plan de la face supérieure de notre autel, tel qu'il est donné au haut de la figure 6, avec celui du cube décrit par M. Harmand et dont un autre spécimen est reproduit par M. de Lajonquière (2), on verra que la disposition des 17 liṅga de l'autel correspond exactement à celle des 17 cavités du cube. La conclusion s'impose : le cube est un petit autel portatif, dont les trous étaient destinés à recevoir des liṅga soit en pierre, soit plus probablement en cristal de roche ou en métal. Que ces liṅga, mobiles, et peut-être précieux, aient disparu, ce fait n'a rien que de naturel ; ils ont subsisté sur l'autel de Phnom Bàsĕt, parce qu'ils faisaient corps avec lui ; et leur présence nous autorise à supposer l'existence de ceux dont il ne reste plus d'autres traces que les mortaises destinées à les recevoir.

Voilà donc ce qui subsiste à Phnom Bàsĕt : une roche enclose dans un temple, une autre roche taillée en Buddha, un stūpa ancien et un autel du liṅga. Tout le reste à disparu : les temples qui couvraient les pentes et les sommets ont été rasés pour faire place aux bicoques d'un buddhisme dégénéré, et les statues qui les peuplaient ont été dispersées. Ce qui reste suffit néanmoins à attester l'importance de cet ancien centre religieux, où des sanctuaires s'élevaient dès le VIIe siècle de notre ère, à la place peut-être où, des siècles auparavant, les peuplades indigènes adressaient leur culte aux esprits des bois et des montagnes.

---

(1) *Annales de l'Extrême-Orient*, I, p. 369.

(2) *Inventaire des monuments du Cambodge*, p. CL.

NOTES ET MÉLANGES

LA RELATION SUR LE TONKIN DU P. BALDINOTTI

On savait que le P. Giuliano Baldinotti, italien, né à Pistoia, près de Florence, était le premier missionnaire qui eût visité le Tonkin. M. Nocentini, grâce à l'amitié d'un savant très au courant de l'histoire de Pistoia, put mettre la main sur un exemplaire de l'ouvrage où fut imprimée la brève relation que le P. Baldinotti, après son retour à Macao, où il mourut en 1630, envoya au Général de la Compagnie à Rome. Cette relation est fort rare. M. Capponi dans sa Bibliografia pistoiese *la cite comme inédite, ainsi que le P. Zaccaria dans sa* Biblioteca pistoiese; *M. de Gubernatis ne l'a pas connue dans sa* Storia dei viaggiatori italiani *(Livourne, 1875). La lettre du P. Baldinotti à ses supérieurs, datée du 12 novembre 1626, a cependant été imprimée dans un petit volume publié à Rome en 1629 par les successeurs de Bartolomeo Zanetti, et intitulé* Lettere dell' Ethiopia dell' Anno 1626 fino al Marzo del 1627, e della Cina dell' Anno 1625 fino al Febraio del 1626 (1). *C'est un exemplaire de cet ouvrage que M. Nocentini finit par trouver à la Bibliothèque Nationale de Florence; il y fit copier la relation du P. Baldinotti, et l'a présentée au Congrès de Hanoi, avec une traduction française du Dr Mario Carli, que nous avons un peu retouchée.*

Relatione del viaggio di Tunquim, nuouamente scoperto

Coll' occasione d'alcuni mercanti Portughesi, che s'offerirno d'andare in una galeotta al Regno di Tunquim, viaggio sino a quest'hora non più fatto; parue bene à nostri Superiori di mandarui me col fratello Giulio Piani Giapponese; accioche io seruissi di Confessore, e vedessi insieme in che dispositione si trouasse quel Regno per riceuere la parola di Dio. Con questa intentione ci partimmo di Macao a' 2. di Febraio, giorno della Purificatione di nostra Signora, del 1626. mettendo nel camino trentasei giorni; si per non hauere certa notitia di questo nuouo viaggio, como anco per vna fortuna, che patimmo; la quale col gettar io nel mare vna reliquia del nostro santo Padre Francesco Sauerio, cessò subito. A' sette di Marzo arriuammo a Tunquim, per vn fiume, che scorre diciotto leghe dentro la terra. Saputo il Rè il nostro venire, mandò quattro galere al mare a riceuerci, le quali ci accompagnorno per tutto il fiume, per assicurarci de' corsari, che iui per predare si trattengono. Andai subito arriuato, col fratello Giulio, in compagnia di tutti i Portughesi a visitare il Rè, il quale ci riceuè con grandissima allegrezza, dandoci la benvenuta, e conuitandoci tutti con molte, e varie viuande, con offerirci il suo fauore in tutto quello, che fosse bisognato. Nello spedirci da lui, offeri al Capitano, & a me diuersi donatiui di robbe del paese, e tenute in grande stima; ordinando inoltre che fossimo alloggiati nelle migliori case della Città: e mentre che ci trattenemmo in Tunquim, ci fece molte gratie, mandando bene spesso rinfrescamenti per il Capitano, e per me: il che fece ancora quante volte io fui col Capitano a visitarlo in Palazzo, accompagnando quasi sempre i rinfrescamenti con altri regali di varie cose. C'inuitò spesso a vedere le sue feste, che sono battaglie d'Elefanti, corsi di caualli, giuochi di galere, & egli medesimo, caualcando sopra vn Elefante molto grande, correua contro i Soldati, che

---

(1) Cf. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 348-349, où est également indiquée une traduction française des *Lettere dell' Ethiopia* parue à Paris cette même année 1629. Selon le P. Sommervogel (*Biblioth. de la Cie de Jésus*, I. 828), c'est en 1631 que le P. Baldinotti serait mort. Le P. Sommervogel ajoute que sa lettre est reproduite dans la *Relatione della nuova missione... al Regno della Cocincina* du P. Borri (1631), mais ce renseignement est erroné.

fuggiuano, di mano a' quali toglieua l'Elefante con la sua tromba le lance, e le spade, & altre sorti d'arme, e riuoltandosi al Rè, gliele porgeua. L'istesso faceuano i caualli, leuando pure a' Soldati, & alle volte ancor di terra le lance, e dandole a i Caualieri, che caualcauano. Inuitocci parimente a Comedie, & ad altre feste del luogo; ad alcune delle quali non volli andare per degni rispetti. Tutti questi fauori pare che il Rè ce gli facesse, spinto dal desiderio che ha di tener comercio co' Portughesi, per la fama che corre in quel Regno, dell' vtile grande ch'essi apportano con le loro naui.

Tutto 'l tempo, che stemmo in Tunquim, procurai al possibile che i Portughesi dassero buon esempio a quei dalla terra: come veramente fecero, con grande edificatione del Rè; il quale formando però concetto molto buono della nostra Legge, haueua gran desiderio, ch' io restassi nel suo Regno; di che mi fece richiedere da vn' Eunuco, gentilhuomo della sua Corte, acciochè io gl' insegnassi le cose del Cielo; sapendo ch' io m'intendeua di Matematica. Mi disse costui, che 'l Rè era informato del saper mio, da vn suo Maestro Eunuco, gentilhuomo principale di Palazzo, e da vn suo Religioso, il quale venendo vna volta a visitarmi, e discorrendo meco della sua Legge, & io della nostra, e di varie questioni naturali; rimase in trè hore conuinto di maniera, che hebbe molte volte a dire in presenza de' suoi seruitori, e de' Portughesi, che quei di Tunquim non haueuano discorso, nè intelletto, e che viueuano come bestie: e pregommi con grande instanza ch' io volessi restar iui per insegnare alla gente, regalandomi dipoi varie volte, e tornando a visitarmi con molta cortesia. Al Gentilhuomo mandato dal Rè, risposi che non poteuo restare in quel Regno, per non hauere tal licenza dal mio Superiore, il quale m' haueua mandato per accompagnare in tutto quel viaggio, tanto all' andare quanto al ritorno, i Portughesi, e seruir loro di maestro, e di guida della salute; e che giunto ch' io fossi in Macao, chiederei licenza di tornare, e di fermarmi in Tunquim, per seruire Sua Maestà: il che mi sarebbe stato di contento grandissimo, essendo io venuto in questi paesi del grande Oriente, non per far acquisto d'oro, e d'argento, ma solo per insegnare a chi ne haueua bisogno, le cose del Cielo, e dar 'a conoscere il vero Dio, che creò il Cielo, e la Terra. Restò il Rè della mia risposta molto sodisfatto: & in capo a pochi giorni, dopo d'hauermi mandato a visitare per il Bonzo del suo Pagode principale (con cui discorsi spesso della Fede nostra; et vna volta tra l'altre fece esso riuerenza col capo sino a terra a vna Imagine del nostro Saluatore, offerendole vn buon presente) mi chiamò a Palazzo, con inuitarmi a vn solenne banchetto, doue egli medesimo mi fece quesiti di Matematica appartenenti alla Sfera; e mi tornò a pregare ch' io volessi senza fallo tornar l'anno seguente al suo Regno, mandandomi perciò vna Patente per poter venire, e restarmene nel suo Stato, sicuro di qualsiuoglia aggrauio. Vn'altra Patente simile mi diede il Prencipe suo figliuolo, Erede del regno, regalandomi tanto esso, quanto la Regina sua madre; la quale essendo con visioni notturne infestata dal Diauolo, mi fece dire, che ogni volta ch' io l'assicurassi che 'l Demonio non fosse più per infestarla, si farebbe Christiana. Le risposi io, che speraua nella Maestà Diuina, che facendosi essa Christiana, lascerebbe il Diauolo di molestarla, e fuggirebbe da lei, come suol fuggire da' buoni Christiani, de' quali teme sopra modo; e che io l'hauerei raccomandata al vero Dio. E come mi raccontò il Capitano della naue, ponendosi essa vna Corona al collo, restò affatto libera da quelle infestationi.

Ma il Demonio, arrabbiato d'esser cacciato fuori di questo Regno, vedendo principio si buono all'aprimento d'vna missione, procurò d'impedirlo, seruendosi del mezzo d'vn certo Moro, il quale calunniò con molte bugie i Portughesi, e tra le altre, che erano mandati a quella terra per seruire di spie al Rè della Cocincina, nemico di questo Rè di Tunquim; e che per questa cagione haueua sborsata al Capitano de' Portughesi vna buona somma di denari. Tutto questo inuentò quel Moro, o per vendicarsi d'alcuni Portughesi, a' quali non era ben'affetto; ouero per restar padrone della robba de' medesimi, che haueua egli in mane, caso che come spie, e come huomini cattiui, fossero cacciati via. Non diede il Rè gran fede al calunniatore, per cagione di molti memoriali che noi in difesa nostra gli scriuemmo; et anco per le buone informationi, che di noi gli diede vn suo Cugnato, che haueua conosciuti in altri luoghi i Portughesi. Ma non per questo restò quietato affatto; che volle però giuramento da noi di non andare alla Cocincina, nè di fauorire quel Rè suo nemico, e d'esser sempre a lui amici buoni, e fedeli. A quest'effetto ci fece venire a vn tempio d'vn suo Pagode; doue venimmo, seguitati da gran numero di Popolo. Iui nel mezzo posero sopra vna Tauola vn vaso, che empierono di vino,

e d'acqua, e'l toccorno con vna palla di ferro, e dopo con la ponta d'vna scimitarra. Indi facendo attaccar fuoco a vna carta, dou'era scritta la forma del giuremento, lo spensero sù la tauola, con farui cader sopra alcune goccie di sangue, cauato dal collo d'vna gallina, che tagliorno in pezzi. Tutto questo fecero senza far altre ceremonie al Pagode, stando tutti in piedi attorno a quella Tauola. Dipoi, ci dissero che noi giurassimo per quel Pagode, per l'altare, e per le viti indorate, che stauano sopra l'altare, d'osseruar la forma del giuramento; e che ognuno di noi beuesse di quel vino. Feci io allora spiegare vn'Imagine grande del Saluator nostro, che preuedendo quello che doueua seguire, haueuo portato meco secretamente; e postomi giuocchioni auanti a quella, dissi di non voler giurare per altro Dio, che per il nostro, la cui Imagine era quella ch'io teneua dauanti; perchè egli solo era Diuino, & haueua potere di gastigar chi non osseruasse il giuramento. Vn'Eunuco graue di Palazzo, che in questa attione assisteua in luogo del Rè, non volle mai consentire, che giurassimo com'io haueua proposto; ma voleua che si giurasse per il lor Pagode. Procurai di fermarlo con ragioni, dicendogli esser costume di tutte le nationi, che ciascheduna giuri per lo Dio, che adora; e tornar bene al Rè, che i Portughesi giurino per l'Imagine del Saluatore, non facendo essi conto de'giuramenti fatti per altri Dei, che essi non riconosceuano per tali, non hauẽdo paura di loro. Ma non giouãdo queste ragioni coll'Eunuco, il pregai a far sapere la nostra risolutione al Rè, (il che esso fece subito per mezzo d'vn Paggio) e che erauamo tutti pronti a morire, prima che fare tal giuramento; nò già per non voler osseruare quello che'l Rè comãdaua, ma per non confessare la Diuinità, doue non era. Il Rè come prudente s'accorse del fatto, e mandò a dire, che giurassimo al modo di Christiani, come voleuamo. Et io allora, voltate le spalle al Pagode, & hauendo inanzi l'imagine del Saluatore, postomi inginocchioni, con le mani sopra quella; protestai con alta voce, che non giuraua nè per lo Dio di Tunquim, nè per altro di qualsiuoglia sorte, poichè tutti erano falsi; mà che intendevo solo di giurare per quella imagine del vero Dio, che fece il Cielo e la Terra, dicendo che esso mi gastigasse con morte d'acqua, di fuoco, sangue, ferro, d'artiglierie, e con tutti i più graui gastighi che possono imaginarsi, se io non osseruaua la forma del giuramento. In questa maniera che giurai io, giurò il Fratello Giulio, e dipoi il Capitano, e tutti gli altri Portughesi. Re-torno di questo i Gentili molto contenti, e noi per vna parte conso'ati, per l'altra afflitti, perdendo si buona occasione di dar la vita in honore di chi diede per noi la sua santissima, e pretiosissima. Con questo giuramento il Rè venne a liberarsi d'ogni sospetto di noi, e ci mandò subito a regalare di rinfrescamenti, dandoci licenza d'imbarcarci, hauendoci per l'addietro ritenuti alcuni mesi più di quel che ne fosse necessario, solo per la paura ch'egli haueua che noi andassimo alla Cocincina.

In questo tempo che fummo così ritenuti, hebbi commodità d'informarmi conforme all'ordine datomi, d'alcune cose appartenenti a questo Regno. E dunque il Regno di Tunquim, così detto da vna Città del medesimo nome, che è questa doue risiede il Rè. E posto a Tramontana, dalla cui parte confina colla Cina; da Mezzogiorno con la Cocincina, da Ponente con gli Lai, e dal Leuante col Mare Cinese. Si stende cento leghe in quadro. E'l suo terreno irrigato da fiumi grandi, e quasi tutto posto in pianura; è però abbondante di viueri, come di riso, di carne d'animali tanto saluatichi, quanto domestichi, e volatili, e di molte frutta della medesima specie di quei della Cina. Ma con tutta questa fertilità della terra, il viuere non è troppo a buon mercato, per rispetto del numero grande della gente che vi dimora. Quei di questo Regno sono Idolatri; alcuni attendono alla Magia de' Caldei, & altri alla Giudiciaria de' medesimi; altri abbracciano la setta de' Gimnosofisti Indiani; e molti sono diuoti d'vn loro Mago, che chiamano Zinum, a cui fanno varie offerte, perchè hanno paura di lui. Raccontano che in altri tempi la testa di questo Mago tronca dal busto, voltando gli occhi verso gli alberi, tutti gli seccaua; verso i giardini, gli guastaua; verso gli animali, gli vccideua. Conseruano questo capo nella Città doue costui nacque, lontana quattro giornate dalla Corte, la quale è habitata da' nipoti, e descendenti del medesimo E sebene alcuni sono affetti a questo Pagode, tuttauia generalmente parlando, sono tutti poco dati al culto de' Pagodi (da'quali non chiedono mai altro che cose temporali) ò sia perchè essendo di buono intendimento, conoscono la falsità di tutte quelle Sette; o sia per difetto de'proprij Bonzi, i quali non facendo professione di lettere, & essendo sordidissimi, non son atti a persuadere; ouero per essere inclinati all'esercitio dell'armi, particolarmente a quello dell'arti-

glierie, e de'moschetti, nel quale sono destrissimi. Sono di carnagione bianca, di statura alta e grande, gagliardi e coraggiosi. Vanno vestiti con vna cauaia, che è vna veste larga, aperta dinanzi, e lunga fino a mezza gamba. Portano lunghi i capelli, con vn cappello a foggia di montiera. I soldati portano le spade, e le scimitarre ad armacollo. Son gente compassioneuole, trattabile, fedele, allegra; e non hanno i vitij stranieri della Cina, e del Giappone. La plebe è inclinata al rubare: perciò gastigano grauemente i ladri, come gli adulteri, con pena di morte. Il Rè di Tunquim è Signore di noue Regni; gli vien pagato tributo da tre Rè, che sono quelli de' Lai, della Cocincina, e di Bau. Esso parimente è tributario del Rè della Cina, a cui ogni tre anni manda tre statue d'oro, e tre d'argento. Ha due milioni in circa d'entrata: può mettere in campagna grandi eserciti, essendo obligati da seicento suoi Mandarini più principali, a dargli ne' bisogni di guerra, chi mille, e chi duemila soldati a loro spese, a guerra finita. Sono questi Mandarini padroni di due o tre luoghi grandi, dati loro dal Rè con questo peso. Tiene in varij posti quattromila galere di ventisei remi per banda, che quasi tutte, quando fanno viaggio, portano tra gli altri pezzi d'artiglierie, vn pezzo che scarica palle di quattordici libbre. Hanno quasi tutte le Poppe indorate e molte belle. Vna volta ne viddi cinquecento insieme, radunate per vna festa che si fece nel giorno della morte del padre di questo Rè, il quale gli anni addietro era stato per ingordigia di regnare, vcciso da vn suo figliuolo più piccolo; & esso fu dipoi morto dal fratello maggiore, che è questi che al presente regna, vero erede e successore del Regno. E il Rè molto bellicoso; e però s'esercita di continuo in tirare al bersaglio, & in caualcare, tanto sopra caualli, de'quali ne ha bellissimi, quanto sopra Elefanti. Si prende gusto di far come ballare le galere, facendole in varie guise a vno stesso tempo vogare, girando hor quà hor là, al suono di certi strumenti, che battono vno con l'altro. La Città Regia è situata in ventuno gradi; & è sottoposta a gran caldo, quando non soffiano venti, che suole per l'ordinario essere nel mese di Giugno. Non ha nè muri nè fortezze. Le case, toltone il Palazzo Reale, il quale è coperto di tegole, e fabricato di tauole grosse, e ben lauorate, sono tutte fatte di canne del paese, grosse come alberi, le quali chiamano bambùs: sono coperte di paglia, e non hanno finestre. Ha dentro molte lagune d'acqua, che serue per potere con prestezza spegner il fuoco quando s'attacca nelle case; delle quali alle volte se ne brugeranno in vn' incendio cinque e semila, che poi in quattro o cinque giorni si rifanno. Gira di circuito cinque o sei leghe; e'l popolo che v' habita, è innumerabile. Ha vn fiume grande e nauigabile, che in diciotto leghe di corso sbocca in mare. L'acqua di questo fiume è molto torbida; e ne beuono a ogni modo tutti, per non esserui nella Città nè fontane, nè pozzi, nè cisterne. Esce d'ordinario dal suo letto due volte l'anno, che suol'essere al principio di Giugno, e di Novembre, allagando quasi la metà della città: ma questi allagamenti durano poco.

Questo è in sostanza quanto m'occorre dire del Regno di Tunquim. Finito di soffiare il vento di mezzogiorno, partimmo dalla città a' 18. d'Agosto, accompagnati fino al mare da due galere del Rè, hauendoci prima di partire banchettati lautamente, tanto me, e'l fratello Giulio, quanto il Capitano, e gli altri Portughesi, e regalatici di varij doni, con mostrarci di più i suoi tesori. Arriuammo con la gratia del Signore a saluamento a Macao a' 16 di Settembre. Piacciá alla Maestà Diuina d'aprirci questa nuoua Missione, per potere per mezzo di questa strada penetrare nella Cina; (il che si può con molta facilità fare, come mi dissero certi Giapponesi, che vi penetrorno, sendo conosciuti per tali, per vn Regno della medesima Cina chiamato Kaidum, che è lontano da Tunquim quattro giornate sole;) e per passare ancora al Regno de' Lai, co' quali, come s'è detto, confina Tunquim; e sono gente molto disposta a riceuere la nostra santa Legge, come ha riferito il Padre Alesandro de Rodes, che andó colà in missione; e speriamo nella misericordia Diuina, che tanto in questo gran Regno di Tunquim, quanto in quello de' Lai, si pianterà la sua santissima Fede, e si libererà vn numero infinito di anime dalla seruitù del Diauolo, prima che v'entri la maluagia setta Maomettana.

Di Macao li 12. di novembre 1626.

Di Vostra Paternità,

Indegno figlio, e seruo.

Giuliano Baldinotti.

Preso dal libro : *Lettere dell'Ethiopia dell'Anno 1626. fino al Marzo del 1627. e della Cina dell'Anno 1625. fino al Febraio del 1626. Con una breue Relatione del viaggio al Regno di Tunquim, nuouamente scoperto, Mandate al molto Reu. Padre Mutio Vitelleschi, Generale della Compagnia di Giesu.* — In Roma, Appresso l'Erede di Bartolommeo Zannetti. 1629. — Con licenza de'Superiori.

RELATION DU ROYAUME DE TUNQUIM, NOUVELLEMENT DÉCOUVERT

Profitant de ce que quelques marchands portugais se proposaient d'aller avec une galiote au royaume de Tunquim, voyage qui jusqu'alors n'avait pas encore été fait, nos supérieurs ont jugé bon de m'envoyer avec le frère Giulio Piani, Japonais, comme confesseur et afin que je visse en même temps en quelle disposition se trouvait ce royaume pour recevoir la parole de Dieu. En cette intention, nous partîmes de Macao le 2 février, jour de la Purification de Notre-Dame, de l'année 1626, restant en route trente-six jours, soit pour avoir été mal renseignés sur ce nouveau voyage, soit encore pour une tempête que nous souffrîmes, laquelle cessa subitement quand j'eus jeté dans la mer une relique de notre saint Père François-Xavier. Le 7 mars nous arrivâmes à Tunquim, par un fleuve qui remonte dix-huit lieues dans la terre. Le roi étant informé de notre venue, il envoya à la mer quatre galères pour nous recevoir, lesquelles nous accompagnèrent tout le long du fleuve pour nous garder des corsaires qui se tiennent là pour piller. J'allai, dès l'arrivée, avec le frère Giulio, en compagnie de tous les Portugais, faire visite au roi, qui nous reçut avec une allégresse extrême, nous donnant la bienvenue, nous offrant des mets nombreux et variés, en nous promettant de nous assister en tout ce dont nous aurions besoin. Quand nous nous séparâmes de lui, il fit au capitaine et à moi des présents de robes du pays qui sont tenues en grande estime, ordonnant en outre que nous fussions logés dans les meilleures maisons de la cité. Et tant que nous restâmes au Tunquim, il nous combla de faveurs, nous envoyant bien souvent des rafraîchissements pour le capitaine et pour moi ; c'est ce qu'il fit encore toutes les fois que je fus le voir avec le capitaine, joignant presque toujours aux rafraîchissements des présents de différentes sortes. Il nous invita souvent à voir ses fêtes qui sont des batailles d'éléphants, des courses de chevaux et des régates, et lui-même, monté sur un éléphant de très grande taille, chargeait les soldats des mains desquels l'éléphant avec sa trompe enlevait les lances, épées et autres armes qu'il tendait au roi. Les chevaux faisaient de même, enlevant de terre les lances et les donnant aux cavaliers qui les chevauchaient. Il nous invita également aux comédies et autres fêtes du lieu ; à quelques-unes desquelles je n'ai pas voulu aller par dignité. Toutes ces grâces, le roi nous les fit, semblait-il, poussé par le désir qu'il a d'avoir commerce avec les Portugais, à cause du bruit qui court en ce royaume, du grand profit qu'ils apportent avec leurs navires.

Tout le temps que nous fûmes au Tunquim, je fis le possible pour que les Portugais donnassent le bon exemple à ceux du pays : c'est ce qu'ils firent réellement, à la grande édification du roi ; lequel, se faisant une très bonne idée de notre loi, avait grand désir que je restasse dans son royaume. Il me fit requérir par un eunuque, gentilhomme de sa cour, que je lui enseignasse les choses du ciel, sachant que je m'entendais en mathématiques. Celui-ci me dit que le roi avait été informé de mon savoir par un de ses eunuques, gentilhomme principal du palais et par un de ses religieux, lequel, étant une fois venu me voir et discourant avec moi de sa loi et moi de la mienne et de diverses questions naturelles, fut en trois heures convaincu de manière qu'il lui arriva souvent de dire en présence de ses serviteurs et des Portugais que ceux de Tunquim ne savaient ni parler, ni penser et qu'ils vivaient comme des bêtes ; et il me pria avec beaucoup d'instance que je voulusse bien rester là pour les instruire ; me comblant ensuite de cadeaux et revenant me visiter avec beaucoup de courtoisie. Au gentilhomme envoyé par le roi, je répondis que je ne pouvais pas rester en ce royaume, pour ne pas avoir licence de le faire de mon supérieur qui m'avait mandé pour accompagner en tout ce voyage, tant à l'aller qu'au retour, les Portugais, et leur servir de maître et guide pour leur salut ; que dès que j'aurais touché à Macao, je demanderais licence de retourner et de me fixer au Tunquim pour servir Sa Majesté ; ce qui me serait un grandissime plaisir, étant venu cheminer en ces grandes terres d'Orient, non pas pour acquérir de l'or et de l'argent, mais seulement pour enseigner à ceux qui en avaient besoin les choses du ciel et leur faire connaître

le vrai Dieu, celui qui créa le ciel et la terre. Le roi fut très satisfait de ma réponse, et au bout de quelques jours, après m'avoir fait prier de le visiter par le bonze de son Pagode principal (avec lequel j'ai souvent discouru de notre foi; et une fois il fit même une révérence jusqu'à terre devant une image de notre Seigneur en lui offrant un bon présent), il m'appela au palais, en m'invitant à un banquet solennel où il me fit lui-même des questions mathématiques relatives à la sphère, et se mit à me prier de vouloir bien sans faute revenir dans son royaume l'année suivante, me donnant à cet effet une patente, pour pouvoir venir et m'arrêter dans ses Etats, libre de toute espèce de charges. Le prince son fils, héritier de son royaume, me remit une patente semblable et je reçus des présents tant de lui que de la reine sa mère; celle-ci, étant tourmentée par le Diable de visions nocturnes, me fit dire que si je l'assurais que ce dernier ne devait pas l'incommoder, elle se ferait chrétienne. Je lui répondis que, confiant en la majesté divine, j'espérais que si elle se faisait chrétienne, le diable cesserait de la molester et s'enfuirait d'elle, comme il fuit les bons chrétiens, qu'il craint excessivement, et que je la recommanderais au vrai Dieu. Comme me le raconta le capitaine de notre nef, s'étant mis un rosaire au cou, elle fut tout à fait délivrée de ces tourments.

Mais le démon, furieux d'être chassé de ce royaume, voyant s'annoncer si bien le début d'une mission, se mit en tête de l'empêcher, par l'entremise d'un certain Maure, lequel répandit contre les Portugais toutes sortes de calomnies, entre autres qu'ils étaient envoyés en cette terre pour servir d'espions au roi de Cochinchine, ennemi du roi du Tunquim, qui pour ce faire avait payé au capitaine des Portugais une grosse somme de deniers. Par ces inventions le Maure cherchait soit à se venger de quelques Portugais, avec lesquels il était en mauvais termes, soit à s'emparer de leurs effets qui devaient lui rester en main, qu'ils fussent chassés comme espions ou comme malfaiteurs. Le roi ne prêta pas grande attention au calomniateur, grâce aux mémoires que nous lui écrivîmes pour notre défense et aussi grâce aux informations que lui donna sur nous un sien parent qui avait connu les Portugais en d'autres lieux. Mais cela ne sufit pas à le tranquilliser tout à fait et il voulut avoir de nous le serment de ne pas aller en Cochinchine et de ne pas favoriser le roi son ennemi, d'être toujours pour lui des amis bons et fidèles. A cet effet il nous fit venir dans une chapelle d'un de ses pagodes, où nous vînmes suivis d'une grande foule de peuple. Là, en un lieu de la salle ils posèrent sur une table un vase qu'ils remplirent de vin et d'eau; ils le touchèrent avec une pelle de fer, puis avec la pointe d'un cimeterre. Ensuite, ayant mis le feu à un papier où était écrite la formule du serment, ils l'éteignirent sur la table, en faisant tomber dessus quelques gouttes de sang du cou d'une poule qu'ils mirent en pièces. Ils firent tout cela sans faire d'autres cérémonies pour le Pagode, se tenant tous debout autour de la table. Après cela ils nous dirent de jurer par ce Pagode, par l'autel, et par les vignes dorées qui se dressaient sur l'autel, que nous observerions la formule du serment et de boire tous de ce vin. Alors je fis déployer une grande image de notre Sauveur que, prévoyant ce qui allait se passer, j'avais apportée secrètement avec moi; et je me mis à genoux devant cette image et je dis que je ne voulais pas jurer par un autre dieu que par le mien, devant l'image duquel je me tenais, parce que lui seul était Dieu et qu'il avait le pouvoir de châtier ceux qui violaient les serments. Un eunuque, personnage important du palais, qui remplaçait le roi en cette circonstance, ne voulut jamais consentir que nous jurassions comme je l'avais proposé, mais voulait que le serment se fît par leur Pagode. J'essayai de le raisonner, lui disant que c'était l'usage de toutes les nations que chacune jurât par le Dieu qu'elle adore et qu'il serait avantageux au Roi que les Portugais jurassent par l'image du Sauveur, eux ne tenant pas compte des serments faits à d'autres dieux qu'ils ne reconnaissaient pas pour tels, puisqu'ils n'en avaient pas peur. L'Eunuque ne se contentant pas de ces raisons, je le priai de faire savoir notre résolution au roi (ce qu'il fit immédiatement par l'intermédiaire d'un page) et que nous étions tous prêts à mourir plutôt que de faire un tel serment, non pas pour ne pas vouloir observer ce que commandait le roi, mais pour ne pas reconnaître comme divin ce qui ne l'était pas. Le roi, dans sa prudence, comprit le fait et envoya dire que nous jurassions à la façon des chrétiens, comme nous le voulions. Et moi alors, tournant le dos au Pagode et ayant devant moi l'image du Sauveur, je m'agenouillai, les mains sur elle; je protestai à haute voix que je ne jurais ni par le dieu de Tunquim ni par aucun autre dieu que ce soit, parce que tous étaient faux; mais que j'entendais seulement jurer par l'image du vrai Dieu

qui a fait le ciel et la terre, disant qu'il me fit mourir par l'eau, le feu, le fer, l'artillerie et avec les pires châtiments qui puissent s'imaginer, si je n'observais pas la formule du serment. De la même manière, le frère Giulio jura, puis le Capitaine et tous les autres Portugais. Les Gentils furent très contents de cette cérémonie et nous à demi consolés, à demi affligés, perdant une si bonne occasion de donner notre vie en l'honneur de celui qui a donné pour nous sa vie très sainte et très précieuse. Ce serment délivra le roi de tout soupçon à notre égard et il nous envoya tout à coup des présents et des rafraîchissements, nous donnant licence de nous embarquer ; il nous avait retenus quelques mois de plus qu'il n'était nécessaire seulement par la peur qu'il avait que nous ne nous rendissions en Cochinchine.

Cependant que nous étions ainsi retenus, j'eus toute facilité de prendre des informations, conformément à l'ordre qui m'avait été donné, sur certaines choses de ce royaume. Donc le royaume de Tunquim est ainsi nommé d'une ville du même nom, qui est celle où réside le roi. Au Nord il confine avec la Chine, au Midi avec la Cochinchine, au Ponant avec les Lai et au Levant avec la mer de Chine. Il s'étend cent lieues en carré. Le sol est arrosé de grands fleuves et est presque tout en plaines ; il abonde en vivres, comme riz, viande d'animaux sauvages et domestiques, volatiles, et en beaucoup de fruits semblables à ceux de la Chine. Mais avec toute cette fertilité du sol, les vivres ne sont pas à trop bon marché, à cause du grand nombre de la population qui y réside. Les gens de ce royaume sont idolâtres ; quelques-uns s'appliquent à la magie des Chaldéens et d'autres à leur astrologie judiciaire ; d'autres embrassent la secte des gymnosophistes de l'Inde, et beaucoup sont les sectateurs d'un mage du pays, qu'ils appellent Zinum ; auquel ils font diverses offrandes, parce qu'ils ont peur de lui. Ils racontent que la tête de ce mage, ayant été tranchée, avait le pouvoir de dessécher les arbres et de gâter les jardins, de tuer les animaux vers lesquels elle tournait les yeux. On conserve cette tête dans la cité où cet homme naquit, laquelle est éloignée de quatre journées de la Cour et est habitée de ses neveux et de ses descendants. D'autres encore sont attachés à ce Pagode susnommé ; toutefois généralement parlant, ils sont tous peu adonnés au culte des pagodes (dont ils ne demandent jamais que des biens temporels), soit parce qu'étant intelligents, ils connaissent la fausseté de toute cette engeance ; soit faute de bonzes convenables, car ceux-ci ne faisant pas profession de lettres et étant des plus sordides, ne sont pas aptes à persuader ; ou bien encore parce qu'ils ont du goût pour les armes ; ils s'adonnent particulièrement à l'artillerie et à la mousqueterie où ils sont très adroits. Ils ont le teint blanc, sont d'une haute stature, gaillards et courageux. Ils sont vêtus d'une chemise, qui est un vêtement long ouvert par devant, et qui tombe jusqu'à mi-jambe. Ils portent les cheveux longs et un bonnet.

Les soldats portent les épées et les cimeterres en bandoulière. Ce sont des gens impressionnables, traitables, fidèles, gais, et ils n'ont pas les vices de la Chine et du Japon. Le bas peuple est enclin à voler ; c'est pourquoi on punit les voleurs, comme les adultères, de la peine de mort. Le roi de Tunquim est seigneur de neuf royaumes ; trois rois lui paient tribut, ceux des Lai, de la Cochinchine et de Bau. Lui-même est tributaire du roi de la Chine à qui, chaque année, il envoie trois statues d'or et trois d'argent. Il a environ deux millions de revenu ; il peut mettre en campagne de grandes armées, ayant six cents mandarins supérieurs obligés de lui fournir en cas de presse, qui mille, qui deux mille soldats à leurs frais, jusqu'à la fin de la guerre. Ces mandarins sont possesseurs de deux ou trois grands fiefs, que le roi leur donne avec cette charge Il tient en divers lieux quatre mille galères de vingt-six rames de chaque côté, qui presque toutes, quand elles font croisière, portent, entre les autres pièces d'artillerie, une pièce de quatorze livres ; presque toutes ont les poupes dorées et très belles. Une fois j'en ai vu cinq cents ensemble rassemblées pour une fête qui se fit pour l'anniversaire de la mort du père du présent roi, lequel, des années auparavant, avait été assassiné par son plus jeune fils, avide de régner ; celui-ci fut ensuite tué par son frère aîné, qui est le roi qui règne présentement, véritable héritier et successeur du royaume. Le roi est très belliqueux ; il s'exerce continuellement à tirer à la cible et à monter tant ses chevaux, dont il a de fort beaux, que ses éléphants. Il prend goût à faire, pour ainsi dire, danser les galères, les faisant voguer en diverses manières en mesure, tournant de çà, de là, au son d'instruments qui battent l'un contre l'autre. La capitale est située sous le vingt et unième degré ; la chaleur y est grande, quand le vent ne souffle pas, ce qui arrive d'ordinaire régulièrement au mois de juin. Elle n'a ni murs ni forteresses. Les maisons, à l'exception du Palais royal, lequel est couvert de tuiles et bâti de

gros blocs, bien travaillés, sont faites de roseaux du pays, gros comme des arbres, qu'on appelle bambous ; elles sont couvertes de paille et n'ont pas de fenêtres. Il y a dans la ville de grandes lagunes qui permettent d'éteindre rapidement le feu quand il prend aux maisons ; il y a des incendies qui en ont brûlé cinq et six mille, qui après se refont en quatre ou cinq jours. La ville a cinq ou six lieues de tour et sa population est innombrable. Elle a un fleuve grand et navigable, qui débouche dans la mer dix-huit lieues plus loin. L'eau de ce fleuve est très trouble, mais tout le monde en boit quand même, car il n'y a dans la ville ni fontaine, ni puits, ni citerne. Il sort de son lit généralement deux fois l'an, au commencement de juin et de novembre, inondant la moitié de la ville, mais ces inondations durent peu.

Voilà en substance ce que j'ai à dire du royaume du Tunquim. Comme le vent du midi avait fini de souffler, nous partîmes de la ville le 18 d'août, accompagnés jusqu'à la mer par deux galères du roi, qui, avant de partir, avait donné un grand banquet à moi, au frère Giulio, au Capitaine et aux autres Portugais ; il nous avait comblés de présents et montré en outre ses trésors. Nous arrivâmes, avec la grâce du Seigneur, sans dommages à Macao le 16 de septembre. Plaise à la Majesté Divine de nous ouvrir cette nouvelle mission pour pouvoir par cette route pénétrer dans la Chine (ce qui se peut faire avec beaucoup de facilité, comme m'ont dit certains Japonais, qui y ont pénétré, étant connus pour tels, par un royaume de la dite Chine nommé Kaidun, qui est éloigné du Tunquim seulement de quatre journées), et pour passer encore au royaume des Lai, avec lesquels, comme je l'ai dit, confine le Tunquim ; et c'est un peuple très disposé à recevoir notre sainte Loi, comme l'a rapporté le Père Alexandre de Rhodes, qui est allé là en mission ; et nous espérons de la miséricorde divine que, tant dans ce grand royaume de Tunquim que dans celui des Lai, s'implantera sa très sainte foi et se délivrera un nombre infini d'âmes de la servitude du Diable, avant qu'y entre la malfaisante secte mahométane.

De Macao, le 12 novembre 1626.

De votre Paternité,

L'indigne fils et serviteur,

G. Baldinotti.

LE BUDDHA INACHEVÉ DE BÔRÔ-BUDUR

Le dernier archéologue qui se soit occupé personnellement du Bôrô-Budur, M. C. M. Pleyte, remarque dans son introduction que la signification de ce monument est à présent parfaitement claire, à l'exception d'une certaine statue inachevée du Buddha qui se trouve sous la principale coupole, au haut des neuf terrasses du stupa : « Ce grand dâgaba, dit-il (1), était jadis sans ouverture ; mais à présent on peut avoir accès jusque dans l'intérieur, une partie de la paroi ayant été enlevée. Par là fut mise au jour une image cachée du Buddha qui le représente assis en *bhûmisparçamudrā*. Cette image du Buddha est ainsi le centre du temple. En raison de sa forme incomplète elle est considérée par Groeneveldt comme une représentation de l'Âdi-Buddha : ce serait une manière de symboliser l'essence abstraite de cette divinité suprême du Mahâyânisme. Kern, au contraire, reconnaît dans cette figure inachevée un Buddha embryonnaire : ce serait une allusion au Bodhisattva dans le sein de sa mère... » Si ces diverses interprétations ne nous satisfont pas, non plus que M. Pleyte, le court résumé que ce dernier en donne suffit du moins à notre dessein. Nous ne prétendons pas en effet discuter ici le plus ou moins grand degré de vraisemblance de ces théories. Encore moins nous attarderons-nous à critiquer celle de Wilsen qui voyait dans cette même statue la maquette prête à être achevée plus tard par les prêtres d'un Buddha de l'avenir (2). A vrai dire les

---

(1) C. M. Pleyte, *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur*. Amsterdam, 1901-2, p. IX. Pour la bibliographie, v. les notes des pages I à III.

(2) C. Leemans, *Bôrô-Boudour dans l'île de Java*. Leide, 1874, p. 486-7.

spéculations de cet ordre ne sont guère plus susceptibles de réfutation que de démonstration, et c'est ce qui achève de nous les rendre suspectes. Si nous nous hasardons à notre tour — avec tout le respect que nous inspire l'expérience de nos prédécesseurs et ces réserves que nous impose la nécessité où nous sommes de nous en fier aux descriptions d'autrui — à hasarder une hypothèse nouvelle, c'est que nous voudrions chercher ailleurs que dans des conceptions messianiques ou théistes, plus ou moins familières à telle ou telle forme du bouddhisme indien, la solution de ce problème d'archéologie.

Faisons donc table rase de toute cette métaphysique et reprenons aussi brièvement que possible les éléments essentiels de la question. Sous le dôme central du stūpa de Bōrō-Budur, à l'endroit où l'on s'attendrait à trouver l'ordinaire dépôt de reliques — ou du moins le dépôt supérieur : car il arrive qu'il y en ait plusieurs étagés le long de la perpendiculaire qui joint le sommet du monument à la base —, une image du Buddha a été découverte, dont l'emplacement suffit à prouver le caractère particulièrement sacré. Or cette statue est restée volontairement inachevée : « Les cheveux, les oreilles, les mains et les pieds ne sont pas finis », dit Leemans, et plus bas il ajoute : « On est obligé d'admettre que les artistes qui ont fait le plan d'ensemble ont eu bien réellement l'intention préméditée de laisser la statue du sanctuaire central dans l'état où nous la possédons (1). » D'autre part, cette image nous montre le Buddha assis, les jambes croisées à l'indienne, la main gauche reposant dans son giron, la main droite pendante, la paume en dedans et les doigts allongés vers le sol. Avant de nous lancer dans aucune interprétation apocalyptique de cette figure, il convient, en bonne méthode, de nous demander tout d'abord si l'iconographie bouddhique de l'Inde, modèle reconnu de celle de Java, ne compte aucun type de Buddha composé dans la même attitude et présentant la même particularité d'inachèvement.

S'il était permis d'en juger par la facilité de la solution, la question serait cette fois bien posée : du moins n'est-il pas besoin, pour y répondre, d'interroger longtemps la tradition indienne. Les deux plus célèbres prototypes des images prétendues iconiques du Buddha sont celui de Kauçāmbī (ou de Çrāvastī) et celui de Mahābodhi, près de Gayā. Le premier est ici hors de cause. Sur le second nous possédons deux versions de la même légende, rapportées l'une par Hiuan-tsang, l'autre par Tāranātha (2). Soucieuses avant tout de garantir l'authentique ressemblance de l'image, elles en attribuent naturellement l'exécution à des artistes divins : elles n'en semblent pas moins d'accord sur deux points avec la vérité historique. Tout d'abord, nous savons par ces textes, de la façon la plus formelle, que l'œuvre originale passait — à tort ou à raison, il n'importe — pour n'être pas terminée, accident que l'on était unanime à expliquer par une malencontreuse interruption dans le mystérieux travail du céleste sculpteur. Parmi les parties inachevées, Tāranātha cite notamment l'orteil du pied droit et les boucles des cheveux que, d'ailleurs, « on exécuta plus tard ». Encore que ces détails matériels ne fussent pas aussi aisés à contrôler qu'on pourrait penser dans l'ombre où, nous dit Hiuan-tsang, se dissimulait la majesté de l'idole, il y a quelque apparence que cette croyance générale à son état d'inachèvement était réellement fondée. En second lieu, et dans tous les cas, c'est un fait attesté par les reproductions des monuments comme par les descriptions des textes qu'elle représentait le Buddha « assis, la main gauche au repos et la main droite pendante », au moment où, dérangé de ses méditations par les assauts de Māra, il toucha du doigt la terre afin de la prendre à témoin (3). Bref, l'image du « vajrasana de Mahābodhi », pour employer le vocable sous lequel elle était connue, faisait le geste du *bhūmisparça* et était ou — ce qui revient au même pour nous — passait pour être incomplète.

Nous laissons aux experts le soin de conclure. Quant à nous, ce double rapprochement nous paraît suffisamment précis pour que nous croyions pouvoir avancer l'idée que le Buddha incomplet

---

(1) V. la discussion, *loc. laud.*, p. 484-6.

(2) V. pour la première la traduction de Stanislas Julien, II, p. 465 et 199. ; et, pour la seconde, la traduction de Schiefner, p. 20.

(3) On trouvera les références p. 90 à 94 de notre *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*.

et en *bhūmisparçamudrā* de Bòrò-Budur n'est, ou du moins ne veut être, qu'une réplique de la statue de Bodh-Gayā. Outre sa simplicité, l'hypothèse a encore ce grand avantage qu'elle nous dispense d'attribuer par exception aux artistes de Java, toujours si respectueux de la tradition indienne, la création d'un type nouveau et que l'Inde n'aurait pas connu. Enfin, si elle supprime une difficulté, à nos yeux considérable, nous ne voyons pas qu'elle en suscite aucune autre à la place. C'est un fait historiquement établi par les témoignages chinois que, du VIIe au XIe siècle de notre ère — c'est-à-dire pendant la période qui couvre la construction du Bòrò-Budur, attribuée à la seconde moitié du IXe —, le « vrai Visage du Trône de Diamant » ou « de l'Intelligence » fut l'idole bouddhique la plus vénérée de l'Inde et même le modèle le plus recherché pour l'exportation (1), tandis que le temple de Mahābodhi était devenu le plus grand centre de pèlerinage. Ainsi s'expliquerait sans effort qu'une copie plus ou moins fidèle de cette miraculeuse image ait pu revêtir un caractère assez sacré pour mériter d'être déposée par les architectes javanais au creux du grand stupa de l'Insulinde, comme l'original reposait sous les voûtes du fameux sanctuaire du Magadha.

Telle est l'hypothèse sur laquelle nous nous hasardons à attirer la bienveillante attention de nos collègues de Java. Seule en effet elle est susceptible d'une vérification expérimentale et elle appelle cette vérification. M. Pleyte regrette avec raison qu'actuellement la statue en question soit enterrée jusqu'aux épaules et qu'il n'en ait pu voir que la tête. Il y aurait lieu de la dégager et de l'étudier à nouveau. Si les détails de son exécution se révélaient décidément conformes aux données que la tradition nous a transmise sur l'image de Mahābodhi, l'histoire de l'iconographie bouddhique de l'Inde ne trouverait pas moins son compte que l'archéologie javanaise à cette solution si simple de la « dernière énigme » du Bòrò-Budur.

A. Foucher.

NOTE SUR LES FOUILLES DU SANCTUAIRE DE ĐỒNG-DƯƠNG

Les fouilles exécutées à Đồng-dương de septembre à novembre 1902, sous ma direction et avec la collaboration de M. Carpeaux, ont donné des résultats nouveaux que nous croyons utile de résumer ici.

Les ruines occupent un terrain boisé, propriété communale du village de Đồng-dương, canton de Châu-đức-Trung, huyện de Thăng-bình, province de Quảng-nam. Ce point se trouve à 10 kilomètres environ à l'Ouest de la route mandarine, au Nord et non loin du chemin de Hà-lam à Vinh-qui, par suite à une cinquantaine de kilomètres au Sud de Tourane.

La région où ce groupe est situé est assez peuplée, bien que les rizières n'y soient pas riches ; il semble que toute cette contrée ait été envahie à une époque lointaine par des dunes de sable, ou que ce soit une ancienne plage lentement émergée. Quoi qu'il en soit, toute la région est semée d'énormes blocs de granit qui semblent avoir subi l'action des vagues et des courants marins ; et tout le sous-sol est constitué à une faible profondeur par une couche compacte de sable.

Cette région dut être, à l'époque chame, fort peuplée, si l'on en juge par les traces de nombreux édifices qu'elle contient. Ce point fut probablement d'ailleurs un centre religieux de grande importance, car, sans compter le monument même qui est un des plus considérables d'Annam, nous n'avons pas relevé moins de huit emplacements d'édifices dans un rayon de 5 à 6 kilomètres.

Nous avons pris comme base de nos travaux les données fournies par le plan de l'*Inventaire sommaire des monuments chams*. Le temps considérable que nous avons passé en ce lieu nous a permis de développer les données de cette étude.

De cet examen il résulte que le monument occupait un rectangle d'environ 150 mètres de largeur sur 300 mètres de longueur, clos par un mur de brique qui devait être peu élevé.

---

(1) V. notamment Ed. Chavannes, *Les inscriptions chinoises de Bodh-gayā* (*Revue de l'histoire des religions*, XXXIV, 1, 1896).

L'enceinte n'avait qu'une ouverture à l'Est, grande porte ornée de gardiens de temple et annoncée au loin par les deux pylônes qui la flanquent. Ce dernier ensemble, encore caché dans les tertres des ruines, est facile à reconstituer par comparaison avec les portes intérieures du monument et grâce à la présence des têtes de gardiens de temple qui émergent du sol.

En avant de cette porte, une large chaussée, que les travaux des rizières voisines ont interrompue en plusieurs points, s'allonge directement vers l'Ouest, où elle rencontre à 900 mètres environ un large réservoir enfermé entre de hauts talus de terre : œuvre des Chams, dit la tradition, et elle est sans doute fondée, car les remblais sont orientés précisément vers les quatre points cardinaux.

Les murs de l'enceinte du monument ne sont plus représentés que par des talus de rizières : ces talus se différencient des autres par leur importance, par les nombreux fragments de briques qui les jonchent, par l'épaisse végétation qui s'est développée dans la riche terre que donne la décomposition des briques.

Ces murs étaient nus, ainsi que l'a montré une fouille exécutée dans la partie Ouest de l'enceinte. Ils enferment des rizières, et un petit bois très allongé qui contient les débris du monument même. C'est la partie à fouiller ; elle ne représente guère plus du quart de la surface totale. Le reste, occupé aujourd'hui par des rizières, le fut sans doute, au temps des Chams, par des jardins ou des dépendances : elles ne durent présenter que des constructions légères, car il n'est resté dans ces rizières aucune trace de maçonnerie.

Les constructions massives se répartissent le long d'une sorte de rue, qui de l'entrée Est va aboutir au sanctuaire proprement dit placé dans la partie Ouest de l'enceinte. Cette voie paraît avoir été enfermée entre deux murs ; elle laisse à sa droite un *sra* transformé en rizière : il montre encore sur une de ses faces un nāga pris dans les racines d'un arbre.

A sa gauche, elle côtoie un vaste espace boisé, semé de plusieurs tertres dont la hauteur ne dépasse pas trois mètres et qui recèlent évidemment diverses constructions de brique et des statues : trois d'entre elles, trois Buddhas, sont jetés pêle-mêle en un coin. Sra, voie et tertres occupent le quart oriental de l'enceinte.

Le terrain relevé au-dessus des rizières s'étend ensuite en forme d'isthme vers le groupe principal et ses dépendances, qui occupent le quart occidental de l'enceinte. Vers le milieu de l'isthme se trouve un tertre important. En avant de celui-ci, la voie qui amenait les fidèles semble avoir passé entre des constructions de brique décorées et franchi divers murs transversaux par des portes simples.

Toute cette partie décrite sommairement est restée en dehors de nos travaux. Les fouilles ont porté seulement sur la seconde moitié de l'enceinte, la moitié occidentale. Voici les données exactes qu'elles ont fournies.

Le tertre signalé contenait les parties basses d'une porte aux larges dimensions ; elle s'élève entre deux pylônes pleins, (celui du Sud seul fut dégagé) ; des deux il ne reste que les bases. L'entrée principale, relevée des deux côtés par un haut perron, est accompagnée de deux logettes qui communiquent avec le passage : elles contiennent deux figures menaçantes, de grandeur nature, et tournées vers l'extérieur ; du haut d'un makara, monstre marin à trompe d'éléphant, chacune brandit un glaive ou une fourche au-dessus d'un petit guerrier sauvage qui sort, pour combattre, de la gueule même du monstre. Ces logettes sont, comme le passage central, relevées par des perrons, et avaient des portes à vantaux.

Contre ce porche viennent buter les extrémités de murs qui se retournent vers l'Ouest pour enfermer une longue cour ; elle se rouvre à l'autre bout sur une cour postérieure par un porche semblable, mais placé dans le même sens que le précédent. Sur les faces latérales, des tours percées de portes permettaient de passer de cette cour publique dans les espaces latéraux réservés sans doute aux dépendances ou aux services particuliers du sanctuaire. Chose curieuse en effet, le mur est orné sur les deux faces intérieures de niches et flanqué de hautes bornes cylindriques à nombreux profils, il est nu sur les faces extérieures.

Cette cour est presque entièrement remplie par une salle à trois nefs que les Annamites ont encombrée d'un miếu : elle paraît avoir été abritée par une couverture en tuiles d'un type analogue à celui que nous avons tenté de restituer pour le monument de Nhatrang. Cette salle est presque fermée vers l'Ouest par une haute et large pile à laquelle s'adossait une colossale statue du Buddha ; il était installé sur un piédestal dont nous avons retrouvé tous les débris

au point même où l'effondrement des toitures dut bouleverser cette riche composition. Cette fermeture masquait l'entrée de la cour suivante. Celle-ci, au moins dans sa composition primitive, devait répéter les dispositions de la précédente: mur orné vers l'intérieur et hautes bornes circulaires. Comme l'autre, elle s'ouvre par un porche important déjà signalé, qu'accusent deux pylônes : perrons, logettes et gardiens de temple, rien n'y manque ; les dvarapalas cependant ont changé ici de support et c'est d'un ours et d'un taureau que s'échappent les petits guerriers. Comme l'autre, cette cour enferme une longue salle : mais celle-ci, munie de portes à ses extrémités, a ses murs massifs percés seulement d'étroites fenêtres ; la couverture en était également en tuiles.

FIG. 8. RUINES DE ĐÔNG-DƯƠNG.

De cette cour on passait enfin dans la cour principale, qui est presque carrée et qui enferme toute une petite ville de monuments. Un porche important y donne accès à l'Est entre deux grands pylônes à base carrée, à fût circulaire et dont l'un, bien qu'incomplet, dépasse encore dix mètres d'élévation. De hautes bornes s'alignent en avant des faces E. et O. des murs ; ceux-ci sont eux-mêmes une riche composition de pilastres, de cadres ornés et de pilettes sculptées.

Le porche présente à l'intérieur le redoublement des logettes extérieures, mais les secondes ne communiquent pas avec le passage central. Celles de l'extérieur abritent des gardiens de temple juchés sur des figures humaines qu'ils terrassent. Les logettes intérieures semblent avoir contenu, de même qu'une série de sept petites tours accolées aux angles et aux milieux des murs, de petites statues assises, dans une pose fréquente à Java, un genou à terre, l'autre relevé. Nous avons eu la bonne fortune d'en trouver quelques-unes encore en place : plusieurs portent au front l'œil vertical de Çiva.

Sur l'axe principal, et correspondant à l'entrée de l'enceinte, une haute tour à quatre portes, seul élément de l'ensemble resté à peu près complet, menait les fidèles à la tour principale : un énorme tertre seulement faisait soupçonner cette dernière ; le déblaiement en a été très

pénible à cause des blocs considérables de pierre qui l'encombraient ; plusieurs ne pesaient pas moins de 3.000 kilogs. Mais nos efforts ont été récompensés par la découverte, au centre de cette tour, d'un merveilleux piédestal : la tour elle-même, aux vastes proportions, présente un plan savant et des décors élégants, malheureusement souvent inachevés.

Tout autour de ce sanctuaire se pressaient quatre autres tours plus petites ; des détails indiscutables montrent qu'elles lui sont antérieures. Leurs proportions sont beaucoup plus petites, leur décor est également heureux. Enfin, dérasée au niveau du sol que nous avons trouvé lors de notre arrivée, se voit encore la base de plusieurs édifices, dégagée maintenant sur plus d'un mètre de hauteur ; une tour à quatre portes jouait pour la tour N. le même rôle que la tour centrale pour la tour principale ; une autre tour semblable occupait l'angle S.-O ; des mouvements qui s'y produisirent contraignirent les Chams à en murer les entrées par des parois ornées de statues d'ailleurs restées en épannelage ; l'angle N.-O. ne présente plus que les fondations d'une tour ordinaire ; enfin des deux côtés de la tour centrale se voient deux édifices d'habitation : l'un, formé de deux salles, doit— si l'on en croit une tradition constante chez les Chams, recueillie à propos d'autres édifices semblables — être considérée comme l'habitation du roi et de ses femmes lors de ses pèlerinages au sanctuaire ; l'autre, qui n'est qu'une cellule aux murs nus percée d'une porte et d'une étroite fenêtre et entourée d'une terrasse que dut abriter une vérandah, peut être regardée comme le logement du prêtre gardien du monument.

Cette enceinte principale est accostée de deux autres enceintes dont les murs seulement épannelés prolongent les murs E. et O. du groupe central. Celle du S. contient un édifice qui semble avoir été un logement et que nous n'avons pas encore dégagé, celle du N. trois tours qui sont alignées sur un axe N.-S. Plus à l'O. enfin se trouve le mur extérieur qui enferme comme d'un chemin de ronde ce groupe des trois enceintes occidentales.

Ces dispositions, telles que les fouilles nous les ont révélées, ne paraissent pas exactement les dispositions primitives du monument ; celui-ci présente en effet des traces de remaniements successifs qui semblent avoir tendu chaque fois à en augmenter l'importance.

En effet, autour de la salle aux fenêtres II, deux murs fermaient autrefois la cour que nous avons décrite. Leur existence ancienne est attestée par les restes de leurs fondations. Pour le mur S., ces restes se réduisent à une amorce de fondation qui fait saillie sur la fondation du mur N.-S. où s'ouvre le porche II ; pour le mur N., c'est une maçonnerie continue que le travail des rizières a dégagée sur plusieurs points ; en outre les rangées de bornes ne présentent que trois pilettes à la base au lieu de quatre, une sur chaque face ; celles qui sont encore en place devant un mur (groupe principal I) sont également dépourvues, sur la face opposée au mur, de la quatrième pilette à peu près invisible et gênante : un mur donc a dû passer derrière celles de la cour II.

Les murs du groupe central ne montrent aucun arrachement. Ils furent donc construits après la démolition de ceux de la cour II.

Ceux du groupe principal I, à leur tour, ont leurs angles complètement sculptés, et c'est par dessus la sculpture que les murs des enceintes latérales, dont le décor est d'ailleurs resté en épannelage, ont été raboutés. Bien plus : un fait prouve que les bornes qui décorent les faces E. et O. se retournaient le long des faces latérales, au moins le long de la face S. Les bornes des angles N.-E. et S.-O. en effet possèdent quatre pilettes à la base, tandis que toutes les autres n'en ont que trois, signe indiscutable que la borne d'angle pouvait être vue des deux côtés de la diagonale de l'angle, ce qui ne fut plus possible après la construction des murs latéraux.

La salle aux piliers (groupe III) est difficile à séparer de l'autel buddhique qui en est le centre. Elle est par suite probablement postérieure à la tour principale : car le piédestal peut sans grande chance d'erreur être considéré comme une copie, plus prétentieuse parfois, et généralement plus lourde, du beau piédestal de la tour principale.

Notons enfin que la porte III est, comme les tours de l'enceinte latérale N (I'), construite en grosses briques d'une consistance toute différente de celles du reste du monument, et que, comme elles, elle est restée complètement en épannelage.

Cette discussion, que nous ne croyons pas inutile (car elle montre la nécessité d'achever le déblaiement des parties antérieures du monument, qui peut dans la suite donner la clef de

l'histoire compliquée de cet édifice), nous amène donc, au moins actuellement, à la division en trois périodes successives, qui se suivirent peut-être d'ailleurs de fort près :

1° Un premier édifice, dont les quatre tours qui entourent le sanctuaire principal (I), le porche II, les traces des murs II et les bornes II sont les restes ;

2° Une reprise de ce monument, consistant dans la réfection de la tour principale et la construction à sa place d'un édifice plus grandiose qui a presque fermé l'entrée des tours voisines ; la réfection également de la tour centrale dans de plus grandes dimensions ; l'exécution des murs ornés et des petites tours qui y sont accolées ; du porche et des pylônes qui en forment l'entrée ; le prolongement des murs N.-S. de l'enceinte II et leur exécution en retour vers le N. et le S. pour constituer une nouvelle enceinte autour de l'enceinte principale I nouvellement créée ;

3° Un nouvel agrandissement enfin, qui comporte la construction des deux enceintes latérales I' et I'' et des tours qu'elles contiennent ; et l'édification de la salle aux piliers et du porche III entre ses pylônes.

Nous ne pouvons rien dire de l'enceinte générale et du porche d'entrée, qui pourraient n'être à leur tour qu'une nouvelle addition.

En plus des édifices, les fouilles ont mis à jour un certain nombre de sculptures intéressantes. Le groupe principal a livré son piédestal, ensemble de sculptures qui forment un développement de 13 mètres de long sur une hauteur de 0, 60 : plus de la moitié en est occupée par une série de curieuses scènes à petits personnages, qui présentent plus de 300 figurines ; leur étude permettra sans doute d'entrer dans la vie privée des Chams anciens, que le manque de tout document avait laissée jusqu'à ce jour dans l'obscurité la plus complète.

Derrière ce piédestal, un retable, dont nous avons retrouvé les fragments dispersés, servait de piédestal commun à 11 statues qui faisaient cortège à la divinité centrale : celle-ci manque malheureusement, et ce n'est que des débris des onze statues que nous avons retrouvés, débris qui sont d'ailleurs souvent d'une réelle valeur artistique. Rappelons la série, déjà signalée, des petits dieux des tours accolées à l'enceinte, d'une exécution fort remarquable, et qui présentent un type jusqu'à ce jour inconnu, je crois, en pays cham.

Mentionnons enfin dans cette enceinte quelques débris de statues et de vases en bronze qui montrent un art de la fonte avancé, quelques poteries d'une forme élégante et qui pourront sans doute ouvrir quelque jour sur l'art industriel du Champa ancien.

Non moins fécond fut le dégagement des parties antérieures. Pour ne parler que de l'ensemble extrait des ruines de la salle aux piliers, ensemble qui s'est retrouvé presque complet et qui paraît seulement avoir été culbuté par la chûte des charpentes, nous avons à signaler :

1° Un énorme Buddha, double de grandeur nature, assis les jambes droites, les mains sur les genoux; la tête est légèrement penchée et offre une belle expression de méditation. Nous n'avons trouvé en ce point que les jambes de la statue enfouies sous des blocs énormes : le corps et la tête furent transportés par les Chams jusque dans la tour centrale, à plus de soixante mètres de là ; il reste quelques traces de ce transport : le dieu devait être conduit sans doute dans la tour principale dont le piédestal démoli jusqu'à la base pouvait lui fournir une assiette assez large ; la porte de la tour centrale, par laquelle on avait prévu le passage de la statue, avait été grossièrement élargie et une sorte de chaussée faite avec des débris du piédestal et du monument avait été construite pour permettre de le mener de la tour centrale dans la tour principale.

2° C'est encore tout un piédestal sculpté en plusieurs pièces séparées qui portait cette statue et qui présente une centaine de figures.

3° C'est son siège sans doute et les coussins de pierre qui la portaient, le retable et la gloire devant lesquels elle se dressait.

4° Ce sont les nombreuses divinités qui accompagnaient le Buddha, dieux brahmaniques assis ou debout, fidèles buddhistes qui l'escortent en brûlant des parfums devant lui.

5° Ce sont des éléphants debout, la trompe enroulée ou dressée et aux côtés ou en avant du piédestal du Buddha.

Aucun détail ne manque, il ne s'agit que de les remettre en ordre, et le chiffre des trouvailles faites en ce point s'élève à plus de 80 pièces.

Mentionnons pour être complet la belle série des gardiens de temple dont deux au moins sont encore à dégager et une figure de Buddha assis à l'indienne, dont la tête est sans doute celle qui se trouve au musée de l'École à Saigon, et dont la pose parait être la mudrā de l'enseignement.

La recherche des inscriptions fut moins heureuse ; il n'y a à signaler, en dehors de la stèle déjà connue et qui se trouve à l'O. du monument, qu'une petite inscription sur le pied-droit S. de la tour S.-O., deux fragments d'inscriptions trouvés dans les décombres, et quelques caractères gravés sur une des grandes pierres de la construction de la tour centrale.

Nous espérons que ces fouilles seront continuées, et il n'y a pas de doute qu'elle ne fournissent encore des détails très intéressants.

H. Parmentier.

BIBLIOGRAPHIE

Indo-Chine

Cl. Madrolle. — *De Marseille à Canton.* Guide du voyageur, publié par le Comité de l'Asie française. Indo-Chine, Indes, Siam, Chine méridionale. — *Paris*, 1902, in-18. VI-133 et XIII-185 pp. 18 fr.

Rien ne contribue autant qu'un bon guide à la connaissance et à la popularité d'un pays. C'est une petite encyclopédie qu'on feuillette à chaque instant. Une bienfaisante nécessité l'oblige à être à la fois substantiel et court : il échappe ainsi au péril des développements oiseux et des longues tirades. Instructif et concis, il est aussi rassurant : en faisant voir les pays lointains sous l'aspect familier de la vie pratique, il corrige utilement les récits des explorateurs, qui se plaisent à les montrer mystérieux et redoutables. Et sans doute cette précision un peu vulgaire peut refroidir l'ardeur de quelques esprits amoureux de l'inconnu et de l'aventure, mais elle encourage au départ une majorité d'hommes prudents. Par là les guides sont de merveilleux agents de propagande coloniale. Chaque colonie devrait, même au prix de quelques sacrifices, se donner un guide exact, intéressant et peu coûteux.

Ce dernier point n'est pas sans importance. Un guide ne remplit toute sa fonction qu'à condition d'être accessible au grand nombre. La plupart sont fort chers ; celui de M. Madrolle, qui se tient dans la zone tempérée, l'est encore trop. Sans doute on est « guidé » par lui dans plus d'un pays : l'Inde, l'Indochine, la Chine... et le lecteur en a, comme on dit, pour son argent ; mais c'est précisément une question de savoir si une telle extension est désirable. Chacun des pays où M. M. promène son lecteur mérite d'être visité pour lui-même et de faire l'objet d'un livre spécial : les traiter en bloc, c'est se condamner presque sûrement à être incomplet.

On ne saurait dire que le livre de M. M. soit complet. Il a de nombreuses lacunes qui frapperont tous ceux qui connaissent l'Indochine. Nous n'en relèverons qu'une seule, à cause de sa dimension exceptionnelle : ce guide en Indochine ignore le Laos. Ces imperfections ont leur excuse, et une excuse fort légitime, dans l'obligation qui a été faite à l'auteur de publier son ouvrage avant l'Exposition de Hanoi. Lui-même s'en explique de très bonne grâce dans sa préface, où il demande aux résidents et aux touristes « de vouloir bien l'aider dans la continuation de ce travail, si nécessaire à plus d'un titre, en lui signalant les erreurs ou les omissions ». Nous sommes heureux de répondre à ce désir en indiquant au consciencieux écrivain quelques modifications qui nous semblent désirables. Comme le plan de l'ouvrage est très pratique et que les renseignements déjà rassemblés constituent un noyau solide, il y aura peu à faire pour que la seconde édition soit irréprochable.

Nous ne nous dissimulons pas d'ailleurs que certaines erreurs, qui nous paraissent considérables, laissent le touriste ordinaire parfaitement indifférent. Par exemple, M. Madrolle s'est trompé d'environ quatorze cents ans sur la date des monuments d'Angkor. C'est un chiffre à mettre un archéologue hors de lui : mais le visiteur profane n'est guère porté à s'émouvoir de ces questions de chronologie. S'il apprend par son guide que ces monuments sont très anciens, il y trouvera le charme particulier qu'exercent sur les esprits cultivés les ruines immémoriales ; si on l'avertit qu'ils sont récents, il en tirera le sujet d'ingénieuses réflexions sur la rapide décadence des États et des races ; enfin, si on ne lui dit rien du tout, il s'étonnera, comme le spirituel auteur du *Tour d'Asie*, des épaisses ténèbres qui enveloppent la naissance d'œuvres si merveilleuses. Dans tous les cas il saura gré à son auteur des pensers philosophiques qu'il

aura suscités en lui. Mais M. Madrolle ne paraît pas vouloir se contenter de plaire, il veut instruire. C'est un dessein généreux et difficile ; nous ferons notre possible pour l'y aider.

Il lui faudra d'abord changer tout ce qui concerne les origines du Cambodge. M. M. a pris pour de l'histoire de simples contes de nourrice. Il accepte de bonne foi la légende de Práḥ Thong créant Angkar Thom en 447 avant J.-C. ! Pourquoi ne parle-t-il pas aussi de son mariage avec la fille du roi des Nāgas ? Il n'hésite pas à croire que 500 ans plus tard Práḥ Kèt Mālā fonda Angkor Vat : il eût fallu ajouter, pour être complet, que ce monument fut construit, sur l'ordre d'Indra, par Viçvakarman, architecte des dieux. Tout se vaut dans cette histoire. Il ajoute que ce temple, commencé en 57, fut achevé en 638. Ainsi, tandis que la capitale avec tous ses monuments aurait été construite dans le courant d'une année, le seul temple d'Angkor Vat aurait demandé près de six siècles. Sans doute la légende n'est pas à une absurdité près : mais M M. lui fait ici trop bonne mesure. Ce qu'elle raconte, c'est qu'une jonque envoyée par le roi de Vieng-chan à Ceylan, pour y chercher des livres buddhiques, fit naufrage, en 638, sur la côte cambodgienne, et que le roi du Cambodge recueillit sa précieuse cargaison pour la placer dans le temple d'Angkor Vat, qui fut dès lors consacré au Buddha. Ce récit a probablement été imaginé pour expliquer le point de départ de l'ère de 638, qui serait, selon M. M., « celle d'un règne de gloire » (?); qui part, selon les Cambodgiens, de l'introduction des livres saints, et qui semble, en fait, avoir une origine astronomique. Mais en supposant même, ce qui n'est pas le cas, qu'il ait un fond de vérité, il n'en résulterait point qu'Angkor Vat ait été achevé en 638 ; il en résulterait seulement qu'à cette date le temple fut affecté à un culte nouveau.

Les origines du buddhisme au Cambodge sont un fait particulièrement intéressant et sur lequel M. M. ne paraît pas très exactement renseigné. Il pense que cette religion y fut introduite au Ve siècle : cela n'est pas impossible, mais on ne saurait l'affirmer ; sa présence n'y est attestée qu'au VIIe siècle. Ce qui est certain, c'est que le buddhisme de cette époque n'était pas celui de Ceylan, mais le mahāyānisme du Nord. Il n'est pas plus juste de dire que le buddhisme, « religion sans foi et sans légendes », s'est installé, vers le VIIe siècle, dans les édifices construits par la foi brahmanique (pp. VIII, X) : d'abord parce que le buddhisme n'est dépourvu ni de foi, ni de légendes ; ensuite, parce que, au VIIe siècle, les principaux édifices brahmaniques n'étaient pas encore construits ; enfin parce que le buddhisme n'a supplanté que fort tard le brahmanisme, après avoir vécu pendant plusieurs siècles à ses côtés dans une condition favorable, quoique inférieure. La substitution graduelle du buddhisme singhalais à l'hindouisme n'a pas dû commencer avant le seconde moitié du XIIIe siècle.

La chronologie des évènements politiques n'est pas plus sûre que celle des monuments ou des religions. Voici ce que l'auteur sait des origines : « Envahis à l'Est par les Khmer, race de civilisation indienne, puis par les Siamois, comprimés au Nord par la Chine, à l'Ouest par l'Annam, les Cambodgiens furent peut-être eux-mêmes des envahisseurs succédant aux Tiam qui, eux aussi, avaient probablement refoulé une population primitive. » Il faut lire naturellement Est au lieu d'Ouest et *vice versa* ; mais cette correction ne suffirait pas : tout le passage est à supprimer. Les Khmers ne diffèrent pas des Cambodgiens et rien ne prouve qu'ils aient succédé aux Chams.

L'histoire du Cambodge commence au VIe siècle *après* et non *avant* l'ère chrétienne. Il se constitue en Etat indépendant au commencement du VIIe siècle. Auparavant il était vassal du Fou-nan, qui n'était pas l'Annam actuel (p. 30), mais bien plutôt le Cambodge et le Siam. Ce n'est assurément pas la Chine qui avait rattaché le Cambodge à la « province » de Fou-nan, pas plus qu'elle ne « l'absorba quelque peu en 616 » (p. 30). Nous ne savons pas exactement où était alors la capitale du royaume, mais rien ne fait supposer qu'elle fût à Angkor : cette dernière capitale est du IXe siècle ; c'est la date admise pour le palais royal (Bayon); Angkor Vat est sûrement postérieur. Ces faits compromettent fort la théorie esquissée p. XIII, d'après laquelle les monuments chams dériveraient des monuments khmers en brique, qui eux-mêmes auraient succédé aux grands édifices en pierre ; d'autant que le plus récent

explorateur de l'archéologie cambodgienne, M. le commandant de Lajonquière, croit avoir de bonnes raisons de penser que les plus anciens monuments étaient en briques.

L'histoire du Cambodge n'est pas seulement inexacte sur des points essentiels, elle est aussi beaucoup trop sommaire ; on peut en dire autant de l'histoire de l'Annam, qui occupe deux pages ; quant à celle du Champa, elle est simplement absente.

Toute la partie historique et archéologique doit donc être révisée à l'aide d'ouvrages plus sérieux que ceux que M. M. a consultés. Voici maintenant quelques remarques de détail :

P. 32. Il n'est pas exact qu'au Cambodge il y ait « presque autant de religions que de pagodes ou même de bonzes ». C'est même justement le contraire de la réalité. — P. 33. La langue khmère n'est pas monosyllabique ; ce sont les radicaux qui sont monosyllabiques ; mais il y a un grand nombre de polysyllabes dérivés, qui ne sont nullement d'origine pâlie ou sanskrite. — P. 35. Les quelques phrases vagues consacrées à la littérature cambodgienne n'ont même pas le mérite de s'y appliquer exactement.

P. 36 : « Il y a trois ères en usage chez les Cambodgiens : 1° l'ère de Préa Put Sacrach ; elle commence en 544 avant J.-C., date de la mort de Bouddha Préa Suman Cudam appelé Préa Put. » Pourquoi affubler Çâkyamuni de ce nom baroque? L'ère part de 543 av. J.-C. — « 2° L'ère de Moha Sacrach, commençant en 78 ap. J.-C., date à laquelle Moha Sacrach monta sur le trône du Cambodge. » Ce roi est un mythe : *Mohâ sakrâc* (sk. *mahā-çakarāja*) signifie « la grande ère » ; *çakarāja* a d'abord désigné l'ère çaka de 78, empruntée à l'Inde par les royaumes de l'Indo-Chine, puis a été employé comme synonyme d' « ère » en général. — 3° « L'ère de Cholla Sacrach, débutant en 638 apr. J. C., est celle d'un règne de gloire. » Pour le point de départ de cette ère, voir plus haut. Cholla-sakrach = *culla-çakarāja* « la petite ère », par opposition à la précédente.

P. 37. Les habitants de Phnom Penh éprouveront sans doute quelque surprise en apprenant que leur ville possède « des hôtels rappelant le style khmer ». — P. 41. Tout ce qui est dit des pagodes de Phnom Penh est une série de quiproquos : 1° *Vat Prah Kéo* est la nouvelle pagode du palais, que le roi actuel a fait construire, qu'il a inaugurée il y a quelques mois, et dont un modèle a figuré à l'exposition de Hanoi. 2° *Vat Ualom* (= Ŭrṇāloma) est probablement ce que M. M. appelle le « sanctuaire du grand Bonze » (!). C'est le monastère où réside le Saṃgharāja ; 3° *Vat Botumvodei* (= Padumavatī), dont M. M. ne parle pas, est le monastère où résidait le second supérieur des moines, le Prâḥ Sôkon : elle contient trois anciennes inscriptions cambodgiennes. — P. 48. *Ba-khan* et *Prah-khan* sont deux formes du même nom et désignent le même édifice. — P. 50. Vaht Tam-may-sa. *Corr.* Vat Damrei sa. — P. 77. Il y a longtemps que toute trace de buddhisme a disparu chez les Chams. — *Tiam boni*, lire : *bani*. — P. 77. *modrou, paja*. M. Cabaton, qui transcrit les lettres, écrit *mödrön, pajā*. M. Madrolle, qui a pour système de transcrire la prononciation, doit écrire *meudoun, padiao*. — P. 80. On brise l'os frontal avant la crémation. — P. 81-82. Il eût été bon de mentionner que les traductions citées ici sont empruntées au livre de M. Cabaton. — P. 106. La description de Tra-kiêu n'est plus au point. — P. 122 sqq. Dans les quatre pages consacrées à l'histoire de la conquête du Tonkin, M. M. a trouvé le moyen de ne prononcer qu'une fois le nom de Jules Ferry, et pour dire que l'incident de Lang-son amena sa chûte. C'est une fâcheuse défaillance de mémoire. — P. 139. L'article concernant le Văn Miêu s'est confondu, sans doute à la suite d'un bourdon dans la composition, avec celui du Chùa Một-cột.

Nous terminerons cette rapide revue en souhaitant que le succès de la première édition permette au Comité de l'Asie française d'en donner bientôt une seconde, qui satisfera, nous n'en doutons pas, à toutes les conditions requises.

L. F.

A. Raquez. — *Pages laotiennes*. — Hanoi, F.-H. Schneider, 1902, in-8°, 537 pp.

M. Raquez est un voyageur intrépide qui ne se contente pas des sentiers battus. Son nouveau livre nous conduit au cœur du Laos, à travers des régions encore mal connues, comme le Tran-ninh. Parti de Huê le 6 janvier 1899, il remontait à Quang-tri, traversait la chaîne par le col d'Aï-lao, gagnait le Mékhong à Savannakhet, remontait de là à Vieng-chan, Luang-prabang, Xieng-khong et Muong-sing, sur la frontière du Yunnan. Revenu à Luang-prabang, il en repartait pour traverser le Tran-ninh, touchait le Mékhong à Pak-san, remontait à Vieng-chan, enfin redescendait le Grand Fleuve jusqu'à Phnom-penh, où il arrivait le 7 août, après sept mois bien employés.

Les *Pages laotiennes* se présentent agréablement, sous une jolie couverture dessinée par H. Vollet. On ne saurait malheureusement donner les mêmes éloges à la plupart des similigravures qui illustrent le texte.

Ce nouveau livre de l'auteur d'*Au pays des pagodes*, est, comme son aîné, l'œuvre d'un bon observateur qui regarde avec une curiosité sympathique les aspects variés du monde et qui les note avec sincérité. Nul apprêt dans ces pages de bonne humeur et de bonne foi, nulle déclamation, nulle théorie ambitieuse et fragile sur les origines et les migrations des peuples. Les populations multicolores du Laos s'y montrent dans la curieuse diversité de leurs costumes, de leurs langages et de leurs mœurs, dans la vérité des gestes accoutumés et des attitudes familières. Le lecteur voit ainsi défiler sous ses yeux, en scènes rapides et animées, toute la vie de ce grand bassin du Mékhong où les races ont coulé comme des fleuves qui mêleraient leurs eaux sans les confondre. Il y a dans ce récit bien des incidents amusants et caractéristiques, par exemple celui du mandarin Pou Eun qui se présente innocemment au Résident supérieur comme *van vien*, reçoit une verte semonce pour se parer d'un titre annamite, — lui qui a l'honneur d'être Laotien ! — et apprend avec étonnement qu'il n'est pas *van vien*, mais *upahat*, ce qu'il admet d'ailleurs sans difficulté, sur cette assurance « qu'un *upahat* est bien autre chose qu'un *van vien* » ! (p. 371).

La partie la plus neuve de ces notes de voyage est l'itinéraire de Luang-prabang à Pak-san à travers le Tran-ninh. Cette région contient des tombeaux et d'énormes jarres en pierre qui posent un attirant problème d'archéologie préhistorique.

Les tombeaux se composent d'une grosse pierre centrale et d'une double enceinte circulaire de dalles ; chaque grand tombeau paraît être régulièrement accompagné, à droite et à gauche, de deux autres plus petits. Ces tombeaux se rencontreraient également dans la région de Cao-bang. Au témoignage du colonel Tournier, ils sont exactement semblables à ceux qu'on trouve sur les hauts plateaux d'Algérie (p. 364).

Les jarres sont en granit rose ou formées « d'une sorte de conglomérat qui ressemble à du béton mal réussi, contenant des petits cailloux blancs et polis ». Elles sont en forme de cylindre creusé à l'une de ses extrémités. Leurs dimensions sont très variables. Une des plus grandes mesurée par M. R. avait 2,90 de haut sur 1,28 de diamètre. Les plus petites ont une demi-hauteur d'homme. Elles sont tantôt en petits groupes de 4 à 5, tantôt beaucoup plus nombreuses. Entre le Nam Ngum et Xieng-houang, sur un plateau de 1.300 mètres d'altitude, M. R. signale une station importante (p. 378) : « Sur le premier plan, de notre côté, environ 130 jarres éparses sur une même direction, non pas serrées les unes contre les autres, mais comme jetées là, sans ordre bien régulier. A gauche sur une colline, 24 autres jarres, dont deux énormes et debout. A droite, 4 puis 12 blocs sur une autre colline. Et au centre de ce camp, une masse rocheuse envahie par la végétation et creusée par une grotte... Plusieurs ont à l'orifice de la cavité un rebord, ici en creux, là en saillie, destiné sans doute à supporter un couvercle. Près d'une jarre, une pierre plate, épaisse de 0,20, longue et large de plus de 1,20 présente trois saillies bizarres produites par la main de l'homme... Si la pierre devait servir de couvercle, elle n'était certes pas d'un maniement facile. » Ces pierres sont sacrées : on cite un

homme du pays qui emporta chez lui la plus petite des jarres ; immédiatement un de ses enfants mourut ; il reporta la pierre et fit bien, car toute sa famille y eût passé. Le chau mœng de Vien-suy prétend que ces jarres auraient été employées comme réceptacles pour le vin de riz par une tribu Kha aujourd'hui disparue et qu'il appelle Thuong. Ce mœng possède d'antiques poṅsavada (p. 376).

P. 404-448, intéressante analyse du code de Vieng-chan.

P. 462, est notée une curieuse tradition d'après laquelle une jeune fille aurait été enterrée vive dans les fondations de la pagode Vat Si-mœng de Vieng-chan.

P. 193, M. Raquez a bien voulu rappeler notre rencontre à Luang-prabang ; il me fait tenir en cette occasion des propos d'un pessimisme un peu outré. En ce qui concerne l'histoire du Laos, j'avoue que je ne l'aperçois que comme une possibilité assez lointaine ; l'épigraphie paraît pauvre et les chroniques locales semblent contenir bien peu de matière historique (on peut voir ce qu'en renferme la chronique de Sày-fông publiée plus haut). Mais il n'en est pas de même de l'ethnographie : je suis fermement persuadé que ce problème assez confus aujourd'hui peut se résoudre par une enquête bien conduite. Et j'ajoute que si tous les explorateurs qui ont parcouru l'Indo-Chine nous avaient donné des relations aussi exactes et aussi précises que M. Raquez, nous serions moins éloignés de la solution.

L. F.

H. Mansuy. — *Stations préhistoriques de Somron-seng et de Long-prao (Cambodge)*. — Hanoi, F. H. Schneider, 1902, 29 pages, XV planches.

M. Mansuy, attaché au Service géologique, publie dans ce fascicule un rapport sur les fouilles pratiquées par lui à Somron-seng (ou plutôt Samrong-sen) et à Long-prao. Ces deux stations étaient déjà connues, surtout celle de Samrong-sen dont la bibliographie est déjà nombreuse. L'exploration de M. Mansuy a été, sinon plus étendue en surface que celle de Jammes, qui a rapporté de là une quantité considérable d'outils et d'ossements, du moins infiniment plus scientifique. On peut même dire, sans aucun risque de se tromper, que ce sont les seules fouilles scientifiques qui aient été exécutées en Indo-Chine.

Les conclusions de M. Mansuy diffèrent en plus d'un point de celles de ses prédécesseurs. M. Corre, médecin de la marine, qui publia en 1880, dans les tomes I et II des *Excursions et reconnaissances*, un compte rendu de ses recherches à Samrong-sen, et M. Fuchs, qui travailla d'après ses données, pensaient que les couches de coquilles qui constituent le *kjækkenmødding* se continuaient au-dessous du plus bas niveau des eaux du Tonlé-Sap, et que, par conséquent, la place avait été habitée avant l'établissement du régime actuel des eaux. M. Fuchs partait de là pour se livrer à des calculs savants sur la date relative de la station, en appréciant la durée nécessaire à la formation du delta du Mékong. M. Mansuy, ayant exploré la station à une époque plus favorable, a pu atteindre la base des couches, qui est à deux mètres au-dessus du niveau des basses eaux. Il en résulte que Samrong-sen n'a été fréquenté qu'après la formation du Tonlé-Sap.

Une autre constatation de M. M. est que, à l'inverse de ce qu'a prétendu Jammes, la coupe du terrain ne présente pas une suite de couches régulières et alternantes de débris et de limon. Les couches ont été profondément remaniées, et, à n'en pas douter, par les inondations périodiques annuelles qui caractérisent le régime hydrologique de la région.

Jammes prétendait avoir découvert dans le monticule de Samrong-sen des tombeaux, dont il n'a jamais dit le nombre, mais qu'il paraît décrire avec précision ; M. M. dit n'avoir pas trouvé de tombeaux. Les nombreux débris humains qu'il a rencontrés étaient fort endommagés, dispersés, et il a eu beaucoup de peine à sauver le crâne qu'il décrit et reproduit à la fin de son travail.

Les types d'outils représentés par M. M. sont ceux qu'on connaissait déjà. Notons que malgré le triage attentif des matériaux ramassés, M. M. n'a pas découvert à Samrong-sen de débris de fabrication. La collection de céramique dont il a publié des spécimens est au contraire plus riche que celles qui sont actuellement publiées ou accessibles. A ce titre les fouilles de M. M. ont été fructueuses. Elles nous renseignent complètement, semble-il, sur la décoration caractéristique de l'industrie néolithique du Sud de la Cochinchine.

On ne saurait faire un reproche à M. M., mal pourvu de livres et éloigné de toute bibliothèque scientifique, de ne pas avoir connu tout ce qui s'est écrit sur le préhistorique de l'Indo-Chine ; nous lui signalons comme inutile une page sur le svastika et la croix (p. 18). Nous souhaitons qu'il puisse reprendre ses fouilles de Samrong-sen ou en commencer de nouvelles et qu'il nous fournisse des relations qui soient aussi précises et simples que celle-ci.

H. Hubert.

J. B. Bernard, missonnaire apostolique au Cambodge. — *Dictionnaire cambodgien-français*. Hong-kong, imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1902, in-4°, 386 pp

Le nouveau dictionnaire cambodgien n'ajoutera pas grand'chose à nos connaissances sur la langue khmère. En ce qui touche la langue littéraire et religieuse, il ne marque aucun progrès sur le dictionnaire de M. Aymonier. Il substitue à l'ordre de l'alphabet indigène celui de l'alphabet latin, et ceci est tout le contraire d'un progrès. Les mots sont correctement traduits, mais on désirerait un plus grand nombre d'exemples, surtout d'expressions propres au cambodgien. La phonétique est fort sujette à caution, et on fera bien notamment de se défier de la notation des voyelles. Les caractères, fondus à Hong-kong, sont moins élégants, mais plus nets que ceux de l'abbé Guesdon. En somme, ouvrage commode, mais sans aucun caractère scientifique.

L. F.

Adhémard Leclère. — *Contes laotiens et Contes cambodgiens*. (Collection de Contes et Chansons populaires.) Paris, Ernest Leroux, 1903, in-16, VII-277 pp.

La première série des contes traduits par M. Leclère porte le titre de « Contes judiciaires ». Ces contes existent également au Cambodge sous le titre de *Sàtrà Kĕâ Kantrai*. Il n'est pas impossible qu'ils soient venus en Indo-Chine de la Birmanie, où nous avons un recueil analogue, connu sous le nom de « Jugements de la princesse Thudhammatsàri (Sudhammacārī) ». Trois des contes de cette série se retrouvent d'ailleurs dans des recueils indiens. Le conte des « Quatre Hommes vertueux » (p. 27) est le dixième des contes du Vetāla ; il se trouve de même dans le recueil birman mentionné ci-dessus, et, sous une forme peu altérée, dans le recueil turc intitulé *Qyrq Vezīr* ou *les quarante vizirs*. Le conte intitulé « Le Mangeur de mangues, le cornac et le chasseur » (p. 73) se trouve dans le *Kathāsaritsāgara* (t. II, p. 112 de la traduction de Tawney). Le conte des « Quatre Étudiants qui se disputent une femme » (p. 87) a pour parallèle le cinquième conte du Vetāla.

Dans la deuxième série, intitulée « Les Contes du Visayāmatya », nous avons pu identifier deux contes avec des contes indiens. Le conte « L'Ermite, le tigre, le serpent et l'homme » (p. 111) a pour parallèle l'histoire des animaux reconnaissants et de la femme ingrate du *Kathāsaritsāgara* (t. II, p. 103). Le conte intitulé « La Reine innocente » se retrouve dans le conte du Roi et de la femme du barbier, dans le *Kathāsaritsāgara* (t. I, p. 288).

Les autres séries de contes laotiens traduits par M. Leclère sont intitulées : « Les Contes de Kapila-yaksa » et « Les Contes de la princesse ». Ces derniers sont curieux parce qu'ils ont le même cadre que les « Mille et une Nuits ».

Le volume se termine par des contes cambodgiens dont quelques-uns ont pour original les « Aventures du guru Paramarta », et par quatre fables cambodgiennes qui se trouvent également dans La Fontaine.

E. Huber.

Inde

Le Rāmāyaṇa de Vālmīki, traduit en français par Alfred Roussel, de l'Oratoire. T. Ier, Bālakāṇḍa et Ayodhyākāṇḍa. — Paris, Maisonneuve, 1903, gr. in-8o, 584 pp.

Ce volume forme le tome VI de la « Bibliothèque orientale ». Les cinq premiers volumes sont: le *Rig-Véda*, traduit par A. Langlois, 2e édition, par M. Ph. Ed. Foucaux; des hymnes sanscrits, persans, égyptiens, assyriens et chinois; l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, d'Eugène Burnouf, rééditée par Barthélemy Saint-Hilaire; le *Koran* analysé d'après la traduction de M. Kazimirski et les observations de plusieurs orientalistes, par Jules La Beaume; enfin l'*Avesta*, traduit par M. C. de Harlez. Ce dernier volume est de 1881 ; depuis cette époque, la « Bibliothèque orientale » n'avait plus fait parler d'elle (en admettant qu'on en eût jamais parlé): elle vient de ressusciter brillamment avec le *Rāmāyaṇa* de M. l'abbé Roussel. Cette traduction sera partout accueillie avec plaisir, mais particulièrement ici, en Indochine, où la légende de Rāma est restée si populaire au Cambodge, au Laos, au Siam, et constitue une des sources les plus importantes de l'art et de la littérature indigènes.

Il n'existait auparavant en français que la traduction d'Hippolyte Fauche, qu'on hésite à traiter durement, tant l'excellent homme qui l'écrivit fut laborieux, candide et fervent, mais dont M. S. Lévi dit justement dans sa préface à la traduction nouvelle, qu'elle ne valait pas l'honneur d'une réimpression. Aux « écarts de sa verve mal dirigée », M. Lévi oppose la méthode du dernier traducteur qui, « élève de Hauvette-Besnault et de Bergaigne, a appris de ces maîtres excellents le respect scrupuleux des textes, l'analyse patiente des difficultés, la rigueur de l'interprétation ». Ces mérites appartiennent assurément à M. Roussel; peut-être cependant aurait-il pu, au prix d'un léger effort, les pousser un peu plus loin: il est exact, mais pas toujours jusqu'au scrupule; sa version rend bien le sens du texte, mais il arrive qu'elle n'en rende pas toutes les nuances. Par exemple, *Bāl.* I, 5, *jñātum* = « connaître » et non « faire connaître » ; 9, *buddhimān* ne signifie pas « instruit », mais « intelligent » ; *nītimān* est assez mal rendu par « de mœurs réglées » ; *vipulāṃsa* signifie « aux larges épaules », ce qui n'est pas la même chose que « d'une forte corpulence » ; 23, *dharmapāçena saṃyataḥ* est traduit « lié par son engagement » : combien cette expression est molle à côté de l'énergique métaphore de l'original : « pris dans le filet du Dharma » !

Le texte du Rāmāyaṇa est bordé d'une glose luxuriante : M. R. semble dédaigner de battre ces buissons, au moins d'une façon suivie, et peut-être a-t-il tort. Il est toujours bon d'écouter d'une oreille le verbiage d'un commentateur : il est même prudent de le suivre, quand on n'a pas de bonne raison de s'en écarter. I, 9, Rāma reçoit la qualification de *kambugrīva* : M. R. traduit : « une conque dessinée sur le cou ». Comment cela? Devons-nous croire que Rāma était tatoué ? Le commentateur explique : « ayant le cou marqué de trois lignes, comme la conque », et l'expression devient du coup fort claire.

Ce ne sont là que des vétilles, mais le propre d'un bon philologue est d'être exact jusque dans le détail: M. R. peut nous donner une traduction irréprochable; on regretterait qu'elle ne fût qu'à peu près bonne.

Quelques desiderata pour finir. Un livre destiné, comme celui-ci, au grand public, ne peut guère se passer de notes, si courtes soient-elles: autrement le lecteur non spécialiste sera arrêté à chaque ligne. Il faudrait, en tous cas, mettre un glossaire à la fin de l'ouvrage. On pourrait le fondre avec l'index: car j'espère bien que M. R. ne songe pas à se soustraire au devoir étroit de joindre un index à sa traduction.

M. R. a supprimé tous les signes diacritiques, soit: mais alors pourquoi transcrit-il (p. 4, 6, etc.), la nasale gutturale par ñ, qui est le signe usité pour la nasale palatale? C'est doublement illogique.

L'absence de titres courants rend les recherches difficiles. Au lieu d'imprimer en haut de toutes les pages « Rāmāyaṇa — Rāmāyaṇa », ce qui ne sert à rien, il serait préférable de mettre au verso le titre du kāṇḍa et au recto le chiffre du sarga, par ex. « Bālakāṇḍa... Sarga 2 »: de cette manière on trouverait facilement le passage cherché.

M. l'abbé Roussel a traduit les deux premiers livres du poème, c'est-à-dire 420 pages de l'édition du Nirnaya Sagar Press; il en reste exactement 1.000. C'est un chiffre imposant; mais M. R. est un courageux travailleur qui ne craint pas les longues entreprises. Nous souhaitons cordialement qu'il mène celle-ci à bonne fin. Dans un temps où les indianistes désertent à l'envi la littérature pour se vouer à toutes les ingrates besognes — épigraphie, archéologie, liturgie, dogmatique — il est consolant qu'il reste des mains fidèles pour entretenir le feu sur les autels abandonnés et pour ranimer ces fleurs aujourd'hui fanées qu'on cultivait avec tant d'âme sous le règne de Louis-Philippe.

L. F.

Vincent A. Smith. — *The Kushān or Indo-Scythian Period of Indian History, B. C. 165 to A. D. 320.* (J. R. A. S., janvier 1903, pp. 1-64.)

En 165 av. J.-C., les Yue-tche, peuplade nomade qui faisait paître ses troupeaux dans les plaines du Turkestan chinois, furent expulsés de leurs territoires par les Hiong-Nou. Ils se retirèrent vers l'Ouest, passèrent à travers les Wou-souen, chassèrent les Sö (Çakas) de leurs possessions, situées peut-être en Kachgarie, en furent chassés à leur tour et arrivèrent sur la rive droite de l'Oxus, dans le pays actuel de Bokhara. Ce pays appartenait à une population paisible et sédentaire, les Ta-hia: les Yue-tche n'eurent pas de peine à les refouler sur la rive gauche de l'Oxus et à s'installer à leur place. Ces renseignements, émanant de l'envoyé chinois Tchang K'ien († 114 av. J.-C.), furent consignés dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien, achevé en 91 av. J.-C.

L'Histoire des premiers Han (206 av.-24 ap. J.-C.), écrite par Pan-kou († 92 ap. J.-C.), nous montre les Yue-tche établis sur la rive gauche de l'Oxus, où ils ont transporté leur capitale, et divisés en cinq principautés.

Enfin l'*Histoire des seconds Han* (25-220 A. D.), nous présente une troisième phase de leur histoire: cent ans et plus après l'établissement des principautés, K'ieou-tsiou-kio, prince de Kouei-chouang, réunit tout le peuple des Yue-tche sous sa domination et fonde l'empire Kouchan (Kouei-chouang). Ce fait est certainement postérieur à 24 ap. J.-C., mais ne doit pas l'être de beaucoup.

K'ieou-tsiou-kio, qui semble être le même que le Kujula Kadphises ou Kadphises Ier des monnaies, conquit le Kipin, la Bactriane, et supplanta le dernier roi grec Hermaios, qui régnait sur Kaboul et le N.-O. du Panjab. Il mourut à 80 ans.

Son fils Yen-kao-tchen, qu'on identifie avec Wema Kadphises ou Kadphises II, conquit l'Inde du Nord où il plaça des vice-rois. Il semble avoir eu un long règne.

Il eut pour successeurs Kaniṣka, Huviṣka et Vāsudeva ou Vāsuṣka, dont les règnes durèrent respectivement environ 30, 40 et 25 ans.

Tels sont les événements qui amenèrent les Kuṣaṇas dans l'Inde du Nord. La chronologie en a été minutieusement analysée par le P. Boyer [1]. Dans la mesure où d'aussi maigres documents permettent d'asseoir une conviction, on ne peut guère se refuser à souscrire aux conclusions d'une thèse si fortement déduite : il y a les plus grandes chances en faveur de l'opinion que Kaniṣka monta sur le trône vers 90-100 ap.-J.-C.

Voici maintenant le problème qui se pose. Les trois rois Kouchans, Kaniṣka, Huviṣka et Vāsudeva, figurent comme souverains régnants sur des inscriptions datées de l'an 5 à l'an 98 ; les dates 5-28 se rapportent au règne de Kaniṣka, 29-60 à celui de Huviṣka, 74-98 à celui de Vāsudeva. La question est de savoir dans quelle ère ces inscriptions sont datées.

Les ères qui ont été en usage sans l'Inde sont assez nombreuses : Kali-yuga (3102 av. J.-C.), Laukika (4077 av. J.-C.), Séleucide (312 av. J.-C.), Vikrama (57 av. J.-C.), Çaka (78 ap. J.-C.), Gupta (319 ap. J.-C.), etc. Les rois Kouchans dataient-ils leurs actes dans une de ces ères ou dans une autre propre à leur dynastie ?

Il semble à première vue que le champ des possibilités soit très circonscrit, puisque nous connaissons approximativement l'époque où régnait Kaniṣka. Si l'an 5 de l'ère Kouchane tombe vers la fin du Ier siècle ap. J.-C., toutes les ères ayant leur point de départ avant J.-C. paraissent du coup éliminées. C'est là une illusion : dans certains computs, en effet, il est permis de sous-entendre les mille et les centaines. Les années 5, 7, 9 peuvent donc signifier des dates indéterminées finissant par 5, 7, 9. Serait-ce le cas ici ? Un document au moins tend à le faire supposer. Une inscription de Mathurā, écrite sous le règne d'un « mahārāja rājatirāja » qui n'est pas nommé, mais qui ne peut être que Kaniṣka, Huviṣka ou Vāsudeva, porte la date de 299 (le chiffre des unités est douteux, mais ce détail est sans importance pour le raisonnement). Donc l'un de ces rois datait, d'une part, de 5 à 98, d'autre part de 299. On ne peut expliquer cette discordance que par l'emploi simultané de deux ères ou par la suppression du premier chiffre ou des premiers chiffres des dates dans la série 5-98. Toutefois, comme cette inscription de 299 constitue un cas unique dans la série des inscriptions kouchanes, on peut la réserver provisoirement.

Le problème ainsi posé a reçu des solutions bien différentes. Le vétéran de l'archéologie indienne, A. Cunningham, crut d'abord que l'ère était l'ère Vikrama de 57 av. J.-C. et que cette année marquait l'avènement de Kaniṣka. Quand cette théorie fut démontrée impossible, il proposa l'ère séleucide, employée avec omission des centaines ; par exemple, l'an 5 = [40] 5 ou 93 A. D. Cette coïncidence avec la date présumée de Kaniṣka, telle qu'elle se déduit des historiens chinois, serait remarquable, si l'addition arbitraire de 400 ne lui ôtait toute importance.

La théorie régnante jusqu'en ces derniers temps, mais qui semble aujourd'hui beaucoup moins en faveur, donnait la préférence à l'ère Çaka, dont le point de départ serait le sacre de Kaniṣka.

M. D. R. Bhandarkar a récemment soutenu l'opinion que Kaniska régnait à la fin du IIIe siècle de l'ère chrétienne et que les inscriptions kouchanes étaient datées dans l'ère Çaka, mais avec omission des centaines : 5-98 = [2]05 = [2]98 ou 283-376 A. D.

Vient enfin M. Vincent Smith avec un nouveau système. Bühler avait déclaré qu'il fallait opter entre deux hypothèses : l'emploi de deux ères ou l'usage de dates tronquées. M. Smith les utilise toutes deux. Ce serait jouer de malheur si, avec cette double corde à son arc, il n'arrivait pas à concilier tous les faits. Et il y arrive. L'ère qu'il a élue — et il est étonnant que personne ne s'en soit avisé avant lui — c'est l'ère Laukika, avec omission des mille et des centaines : 5 = [320]5 ou 129-136 A. D. Ceci s'applique aux dates 5-98 ; quant à celles qui sont supérieures, elles se résolvent par l'ère Vikrama de 57 av. J.-C.

La théorie de M. S. a pour elle certaines circonstances : l'ère Laukika est (à la différence de l'ère Çaka) une ère septentrionale ; elle a été très répandue dans le Nord de l'Inde et elle est

---

[1] *L'époque de Kaniṣka* (J. A. mai-juin 1900, p. 527).

encore en usage au Kachmir ; enfin, dans ce comput, l'habitude est en fait de sous-entendre les mille et les centaines. Par contre, il est à noter que le plus ancien témoignage que nous ayons sur l'emploi de cette ère est du XIe siècle : pour les époques plus anciennes, l'hypothèse manque de base.

Il faut louer hautement le soin que M. S. a pris d'explorer toutes les avenues de son sujet, de tenir compte de tous les documents et de ne laisser aucune difficulté sans réponse. Sa théorie est bien construite et elle a des chances de se trouver vraie. C'est — comme le disait naguère M. Barth à propos de la thèse du P. Boyer — tout ce qu'on peut demander en pareille matière (1).

L. F.

H. Oldenberg. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par A. Foucher. 2e édition française, revue et augmentée d'après la 3e édition allemande. — Paris, 1903, VIII-401 pp.

Id. *La Religion du Véda*, traduit de l'allemand par Victor Henry. — Ibid., 1903, XXV-520 pp.

Entre tous les ouvrages de M. Oldenberg, deux ont conquis d'emblée une légitime popularité par la grandeur du sujet, la profondeur des recherches, la clarté de l'exposition et le charme du style : le *Buddha* et le *Véda*. Il y lieu de se féliciter qu'ils soient aujourd'hui accessibles au public français dans des traductions élégantes et fidèles. Deux indianistes éminents ont assumé cette tâche, qui ne laissait pas que d'être assez délicate, et ils s'en sont admirablement acquittés.

M. Foucher a ouvert la marche ; sa traduction « sincère et limpide », comme la qualifie si justement M. Henry, a paru en 1894 ; en quelques années elle était épuisée et une seconde édition devenait nécessaire. C'est un résultat encourageant et qui semble démontrer ce dont on est parfois enclin à douter, qu'il y a en France un public pour les livres sérieux. La nouvelle édition a été mise au courant des dernières recherches, mais aucun changement essentiel n'y a été apporté (2).

La traduction du Véda se recommande par des qualités différentes, mais équivalentes. Qu'un savant comme M. Victor Henry, qualifié par ses longues et fécondes études védiques pour écrire un ouvrage original, ait eu la modestie de se faire simplement l'interprète d'un autre védiste, dont il admirait le talent sans partager toutes ses idées, et que l'auteur ait libéralement autorisé le traducteur à formuler en note ses objections et ses réserves, ce sont là des témoignages de haute courtoisie également honorables pour tous deux. M. H. a usé, sans en abuser, de la latitude qui lui était octroyée : au bas des pages, le Mythe défend brillamment ses positions contre les assauts du Totem. En somme œuvre utile et à laquelle nous souhaitons tout le succès de son aînée.

Lalitavistara. Leben und Lehre des Çâkya-Buddha. Textausgabe, mit Varianten, Metren, und Wörterverzeichniss, von Dr S. Lefmann. I. Text. — Halle, 1902, in-8o, 448 pp.

En 1807, le major Knox rapporta du Népâl à Calcutta un manuscrit du *Lalitavistara*. En 1877, une édition de ce texte, si important pour l'histoire de la doctrine buddhique, fut publiée par Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca indica*. Une traduction anglaise fut commencée par le

(1) P. 38, note 2, M. S. se demande où Bühler a publié l'inscription de Mathurâ de 299 : c'est dans la *Wiener Zeitschrift*, X, 73 sqq.

(2) La préface de M. S. Lévi débute mal : Vighneça s'est vengé de l'absence du maṅgalâcaraṇa en déplaçant une *s*, qui a causé deux fautes d'impression.

même auteur dans la même collection : mais elle n'a jamais dépassé le troisième fascicule. M. Foucaux, qui avait, dès 1847-1848, traduit en français la version tibétaine du *Lalitavistara* comprise dans le *Kandjour*, donna ensuite une traduction du texte sanskrit, qui forme le tome VI des *Annales du Musée Guimet* (1884). Auparavant, et antérieurement même à l'édition de Calcutta, le Dr S. Lefmann avait publié une traduction allemande des cinq premiers chapitres (Berlin, 1874) : l'entreprise en resta là. Le même savant avait également entrepris une édition, que l'insuffisance reconnue de la première rendait particulièrement désirable. Mais un destin contraire s'attachait aux ouvrages de M. Lefmann. Sa traduction n'avait paru qu'en partie : son édition ne parut pas du tout. Pourtant cet ouvrage, annoncé pour 1877, était presque terminé en 1882 : le texte était entièrement imprimé, sauf les quatre dernières pages, et les variantes étaient prêtes pour l'impression, lorsque, nous dit M. L., « une désagréable interruption se produisit, sur la cause et l'occasion de laquelle il n'y a pas lieu d'insister. » Le *Lalitavistara*, sur le point de voir le jour, fut replongé dans la nuit. Il y est resté vingt ans. Il faut se réjouir de l'en voir sortir aujourd'hui. L'édition de feu R. Mitra n'était pas seulement mauvaise, elle était devenue introuvable : celle de M. L. répond donc à un besoin pressant. Le volume qui vient de paraître renferme seulement le texte ; un second fascicule nous est promis, qui contiendra les variantes et l'index, et nous renseignera sur la méthode suivie par l'éditeur dans l'établissement de son texte.

L. F.

H. Lüders. — *Āryaçūra's Jātakamālā und die Fresken von Ajaṇṭā* (Nachrichten von der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1902, pp. 758-762).

Les fresques de la salle extérieure gauche de la grotte 2 d'Ajaṇṭā, telles que les décrit Burgess (elles ne se trouvent pas dans le grand ouvrage de Griffith) représentent la légende de l'ascète Kṣāntivādin. Les inscriptions qui expliquent ces peintures, d'après le texte qu'en donne Bhagvanlāl Indraji, sont empruntées au Kṣāntijātaka de la *Jātakamālā*, ch. 28. Une autre histoire du même recueil, celle de Maitribala (ch.8) a fourni l'inscription de la scène peinte sur la muraille droite de la même salle. La popularité de la *Jātakamālā* à la fin du VIIe siècle est attestée par Yi-tsing ; les fresques d'Ajaṇṭā, qui paraissent dater du VIe siècle, prouvent qu'elle était en honneur plus d'un siècle auparavant.

L. de La Vallée Poussin. — *La Dogmatique bouddhique. La négation de l'âme et la doctrine de l'acte.* (Journal Asiatique, 9e série, t. XX, pp. 237-306.)

La doctrine buddhique admet deux thèses fondamentales, l'inexistence de l'âme (*nairātmya*) et le fruit des actes (*karmaphala*), qui semblent à première vue contradictoires, car le fruit de l'acte doit apparemment être « mangé » par l'auteur de cet acte ; et dès lors il faut admettre un être spirituel transmigrant à travers des vies successives et mangeant dans chacune le fruit des actes qu'il a accomplis dans la précédente. Or ceci est la négation du *nairātmya*. On a imaginé différents moyens de concilier ces deux principes. M. de L. V., qui fait ses délices de la dogmatique buddhique, y a trouvé une solution élégante de la difficulté : ce qui passe d'une vie à l'autre, ce n'est pas l'ātman, qui n'existe pas, c'est le *vijñānasaṃtāna*, la série des états intellectuels.

Les pensées sont liées entre elles par la chaîne de la causalité (*pratītyasamutpāda*) : chacune d'elles conditionne la suivante. Or la série ne s'interrompt pas à la mort : la dernière pensée, le vijñāna qui périt à la mort (*māraṇāntika*) impressionne, parfume (*vāsayati*) le vijñāna

naissant (*aupapattyaṃçika*) qui va constituer l'être nouveau ; et ainsi le karman d'une vie ructifie dans la vie suivante, sans qu'il soit nécessaire de donner pour support à l'enchaînement continu des pensées l'identité d'un sujet pensant.

M. de L. V. a étudié ce problème avec son érudition ordinaire, mais aussi — il faut bien le dire — avec son ordinaire insouciance de l'ordre et de la clarté. Familier avec tous les détours de son sujet, il ne prend pas la peine d'y guider pas à pas le lecteur. Il va d'une marche brusque et capricieuse, s'arrêtant à chaque pas pour discuter avec quelque savant: nous sommes d'abord mis en face de « l'hypothèse féconde » de M. Rhys Davids, puis de l'opinion de M. Oldenberg; nous sommes ensuite conviés à admirer les « pages magistrales » de M. Kern et à peser les conclusions de Minayeff, Hardy, etc. Il serait préférable de nous confronter directement avec des textes complets et classés : là est le vrai moyen de faire apparaître distinctement tous les éléments d'une question, que la plus subtile dialectique peut agiter habilement, sans réussir ni à l'épuiser ni à la résoudre.

L. F.

Reports made during the progress of excavations at Patna, by Babu P. C. Mukharji. (Indian Antiquary, novembre 1902.)

Si nous en croyons le résumé que nous fournit le Babu Mukharji, le résultat des fouilles qu'il a exécutées aux environs de Patna sous la direction du Dr. Waddell est, en tous points, des plus remarquables. Nous ne devons pas seulement à ses savantes recherches et la découverte d'un pilier d'Açoka et celle d'un pieu de cette palissade que Mégasthène vit autour de Palibothra : à lui également revient l'honneur de l'identification du stūpa que signale Hiuan-tsang, et de la mise au jour du palais des princes Mauryas, du palais même comme de l'enceinte qui l'enfermait. De si beaux résultats devaient demander des efforts considérables : en quelques semaines, six ou huit tertres furent éventrés ; des fouilles de toute sorte furent en quelques mois poussées dans toutes les directions. De si précieuses trouvailles exigeaient une attention de toutes les minutes ; pas un instant la surveillance de M. M. ne s'est relâchée.

C'est là tout au moins ce que nous présente l'imagination naïvement féconde de M. M ; la réalité est tout autre. Le pilier d'Açoka est un demi tambour de colonne qui a le mérite d'être, paraît-il, fort lisse : il ne porte ni sculpture ni inscription. Pourquoi ne serait-il pas d'Açoka ? Rien ne le distingue ? Cela n'est pas pour empêcher M. M. de nous donner la date exacte de sa ruine. Il est quelconque sous un mur quelconque ; d'où il suit que, comme l'affirme Hiuan-tsang, ce bloc fut renversé par le Rāja Saśāṅka Deva au VI[e] siècle de notre ère. Un vieux morceau de bois n'a pas voulu périr au fond d'un trou ; il n'a nulle forme spéciale : c'est évidemment un reste vénérable de la palissade de Mégasthène, et ce sera bientôt le joyau du musée archéologique de Patna. Tout aussi précise est l'identification du palais des Mauryas, une terrasse de briques que rien ne distingue. Ce n'est pas tout. Parce que M. M. a rencontré (les fouilles même les plus mal conduites ont de ces heureux hasards) une architrave que nous croyons découvrir intéressante à travers le si mauvais dessin qu'on nous en présente, il faut naturellement que cette pierre soit une des pièces de la balustrade du stūpa dont parle Hiuan-tsang, comme si un stūpa avait grand'chance d'être chose unique dans une ville indienne.

Sur un seul point les fouilles paraissent avoir dégagé un groupe intéressant ; un problème curieux s'y présente, celui du rôle à affecter à une sorte de fossé qui suit les murs. Et M. M. s'empresse de courir à quelque autre fouille nouvelle qui lui permette d'annoncer quelque retentissante découverte. N'eût-il pas été plus intéressant d'étudier à fond un de ces tertres au lieu d'en attaquer cinq ou six, pour les abandonner sucessivement ; et n'eût-il pas été de simple bon sens, en commençant une fouille, de s'informer si l'état des récoltes permettrait de la poursuivre ? Il y a temps pour tout, et une fouille, pour être différée, n'est pas perdue. Des trouvailles si curieuses justifient certainement la scrupuleuse surveillance de M. M. Par que,

mystère son journal de fouilles cesse-t-il, et de son propre aveu, moins d'un mois après le début des travaux (11-31 décembre) ? Mais pourquoi insister davantage ? En résumé, d'un effort considérable, il ne résulte, une fois de plus, que de la terre remuée et un terrain historique gâché.

H. Parmentier.

Chine

E. H. Parker. — *Chinese Buddhism* (Asiatic Quaterly Review, oct. 1902, pp. 372-390).

Bien des années se sont écoulées, nombre de faits ont été signalés ou repris depuis le temps où Watters publiait ses articles sur le bouddhisme chinois, où le Rev. Edkins insérait un chapitre historique dans son *Chinese Buddhism*. Il était donc bon de tenter à nouveau une étude d'ensemble sur ce sujet ; c'est ce qu'a essayé M. P. en un premier article qui va des origines à l'arrivée de Kumarajiva à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou), en 401 ou plus exactement au début de 402. M. P. part de ce principe que la plupart des travaux publiés par les Européens sur le bouddhisme chinois ne sont que d'une utilité très restreinte, et que, tout compte fait, il vaut mieux s'en tenir aux textes chinois seuls. En effet, il n'est guère fait aucun usage, dans tout le cours de l'article, des études de ceux que M.P. qualifie ironiquement de « doctors in Chinese». Sans doute, M. P. sait bien le chinois, et peut puiser directement aux sources les renseignements qui l'intéressent ; il n'en est pas moins vrai que son dédain pour les travaux des autres lui a valu dans le cas présent une ou deux erreurs assez remarquables. C'est ainsi que, puisant au 三國志 *San kouo tche* (k. 30) le fameux paragraphe du 魏畧 *Wei lio* sur le pays de 林兒 Lin-eul (ou 林倪 Lin-yi), M. P. ne s'aperçoit pas qu'il faut mettre un point après: Royaume de Lin-yi, qui est ici un titre de paragraphe, et attribue tout le récit aux sûtras bouddhiques du pays de Lin-yi, alors qu'il s'agit des textes bouddhiques en général et tels qu'ils existent en Chine. Puis il se demande ce qu'était ce pays de Lin-yi, et, remarquant qu'un « commentaire postérieur du *Che ki* » écrit Lin-p'i, trouve « qu'il y a quelque raison de supposer que les deux formes sont des fautes pour 迦毘 K'ia-p'i, ou Kapilavastu ». Or si M. P. s'était reporté à l'article de M. S. Lévi, *Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, Journal asiatique de mai-juin 1900, pages 458 et 460, il y aurait vu la première phrase correctement coupée et le nom de Lin-yi ou Lin-p'i régulièrement rétabli en Lumbinî. Le seul « Christian writer » auquel se soit adressé M. P. est le P. Hoang, dont le 集說詮眞 *Tsi chouo ts'iuan tchen* est une fort bonne compilation des principaux textes sur les trois religions de la Chine. M. P. avait déjà traduit le chapitre du P. Hoang sur les débuts du bouddhisme dans le *Chinese Recorder* de 1894, que je regrette de n'avoir pas actuellement à ma diposition, mais le présent article reprend en les corrigeant les résultats de ce premier travail, et se suffit à lui-même. En dehors du *Tsi chouo ts'iuan tchen*, M. P. ne parait guère avoir consulté que les histoires dynastiques ; il est regrettable qu'il n'ait utilisé aucune des compilations sur l'histoire du bouddhisme incorporées au Tripiṭaka, non plus que le *Catalogue* de Nanjio dont les appendices lui auraient fourni d'utiles indications.

M. P. fait justice de la prétendue venue de moines indiens en Chine au milieu du IIIe siècle avant notre ère, et de la statue d'or soi-disant bouddhique prise en 121 av. J.-C. au roi de 休屠 Hieou-tch'ou, dont le domaine était au Nord-Est du Koukounor. La fameuse mission de l'an 2 avant notre ère est discutée en détail, et M. P. me parait donner de ce passage du *Wei lio* la seule version philologiquement acceptable tant qu'on s'en tient au texte actuel : «... King Lou reçut oralement de Yi-ts'ouen, envoyé du roi des grands Yue-tche, un sûtra bouddhique qui disait... ». Mais M. P. fait remarquer avec raison combien toute cette histoire s'est embrouillée, au point que ce même King Lou apparait à nouveau parmi les membres de

l'ambassade qui se rendit dans l'Inde à la suite du rêve de Ming-ti et revint en 67 ap. J.-C. L'envoi de cette ambassade est étudié d'assez près ; 傅毅 Fou Yi, qui en fut l'instigateur indirect en parlant le premier du Buddha à l'empereur, est connu par l'*Histoire des Han postérieurs*; mais M. P. ne dit pas un mot des autres ambassadeurs ; il serait intéressant de savoir cependant si le 王遵 Wang Tsouen qui apparaît dans l'*Histoire des Han postérieurs* (k. 43) comme mêlé aux troubles de 隗囂 Wei Hiao, en 31 de notre ère, est bien le même que certains textes bouddhiques donnent pour compagnon à 蔡愔 Ts'ai Yin et à 秦景 Ts'in King (ou King Lou) dans leur mission en Inde. Un frère de l'empereur, 英 Ying, prince de 楚 Tch'ou, fut parmi les premiers convertis ; il serait nécessaire, pour tirer des maigres renseignements qui nous sont parvenus à ce sujet tout le parti possible, de citer et de comparer les textes originaux ; le mode de rédaction de l'*Asiatic Quarterly Review* ne le permet guère. Dans la suite de son article, M. P. s'occupe principalement des allées et venues des bonzes hindous ou chinois aux premiers siècles de notre ère ; c'est un tableau intéressant et de lecture attrayante, mais qui aurait gagné à s'appuyer, en dehors des histoires dynastiques, sur des textes bouddhiques tels que le 高僧傳 *Kao seng tchouan*.

P. Pelliot

E. H. Parker. — *China, the Avars, and the Franks* (Asiatic Quarterly Review, avril 1902, pp. 346-360).

Id. — *The Ephthalite Turks* (Ibid., juillet 1902, pp. 131-159).

Id. — *Chinese knowledge of early Persia* (Ibid., octobre 1902, pp. 144-169).

I. Les 柔然 Jeou-jan (Geougen des Jésuites et de Deguignes), ensuite appelés 蠕蠕 Jouan-jouan et 芮芮 Jouei-jouei, apparaissent en Mongolie vers 275 de notre ère et sont à peu près anéantis en 552. Des historiens européens ont identifié les Jeou-jan avec les Avares: « Les Geougen passèrent en Europe où ils furent connus sous le nom d'Avares » (1). Or on sait le grand rôle joué par les Avares du milieu du VIe à la fin du VIIIe siècle dans l'Europe orientale et centrale. Il fallut Charlemagne pour abattre leur puissance (796). Il serait donc d'un vif intérêt de pouvoir retracer d'après les sources chinoises la carrière asiatique de ces conquérants. Mais, selon M. P., les Avares ne peuvent être les descendants des Jeou-jan. Ceux-ci, qui se trouvaient en Mongolie proprement dite, se divisèrent vers 520 en deux principautés, l'une sous le khan 阿那瓌 A-na-kouei dans la région d'Ourga, l'autre sous son cousin 婆羅門 P'o-lo-men (Brahman ?) du côté de l'Alachan. P'o-lo-men épousa trois femmes Ephthalites ; il finit par être pris dans une lutte avec les Toba, et emprisonné en Chine où il mourut. A-na-kouei restait seul chef des Jeou-jan, mais ses vassaux les Turcs (突厥 Tou-kiue) étaient arrivés peu à peu à une puissance d'organisation qu'il méconnut. Les Toba s'étaient divisés en Orientaux (à Ho-nan-fou) et Occidentaux (à Si-ngan-fou). A-na-kouei, allié par mariage aux Toba orientaux, crut pouvoir refuser une de ses filles à son vassal le chef turc ; mais le Turc s'allia avec les Toba occidentaux. A-na-kouei, vaincu, se suicida en 552. Son armée était presque anéantie ; les survivants s'en remirent à la merci des Toba occidentaux ; mais les Turcs étaient puissants, et en 555 ou 556 ils obtinrent des Toba l'autorisation de massacrer à la capitale même 3.000 Jeou-jan adultes qui y avaient cherché un refuge. Depuis lors le nom des Jeou-jan disparaît de l'histoire chinoise, et il paraît impossible à M. P. que ce soit cette population, presque entièrement détruite en 552-556 dans la Mongolie orientale et la Chine, qui se soit attaquée aux Slaves d'Europe en 558. De plus les Jeou-jan ne semblent pas avoir

(1) Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols...*, 4 tomes en 5 vol. in-4°, Paris 1756-1758, T. I, 1re partie, p. 188.

eu de rapports avec l'Asie occidentale ; on ne connait que leurs relations avec les Ephthalites et les 悅般 Yue-pan. Encore le roi des Yue-pan, qui était en route pour rendre visite au prince des Jeou-jan, fut-il tellement dégoûté de la saleté de ce peuple qu'il tourna bride et retourna incontinent chez lui. Ces Yue-pan étaient à l'Ouest des Jeou-jan et excluaient toute communication directe entre eux et l'Occident. Il est donc tout à fait inexact de dire, comme le fait Gibbon, qu'Attila (†453) « insulta et vainquit le Khan des formidables Geougen, et qu'il envoya des ambassadeurs pour négocier une alliance avec l'empereur de Chine ». Par contre c'est dans les Yue-pan que M. P. propose de reconnaître les Avares. Philologiquement, la concordance, sans être rigoureuse, est admissible. Or les Yue-pan, qui en 420-430 étaient établis au Nord-Ouest de Tarbagatai et de l'Ili, et qui en 448 s'alliaient aux Toba pour attaquer les Jeou-jan, disparaissent ensuite à jamais de l'histoire de Chine ; ils auraient donc eu un siècle entier pour arriver des plaines de l'Asie centrale au bassin du Danube. Telle est la théorie de M. P., mais il est curieux qu'il ait renoncé sans explication, après l'avoir seulement mentionnée chez Gibbon, à la distinction des vrais Avares (d'Asie) et des faux Avares (d'Europe), et ait complètement passé sous silence l'argumentation par laquelle M. Marquart (*Ērānšahr*, p. 50 et ss.) arrive à un résultat diamétralement opposé. M. P. a inséré dans son article une assez longue digression, où il maintient que 拂菻 Fou-lin = Fer-reng, Afrangh, Franc. On sait que cette opinion a à lutter contre deux autres théories, la dérivation du grec *polin*, Constantinople, et l'hypothèse plus récente de M. Hirth, qui voit dans Fou-lin Bethléem. Un des arguments de M. Hirth (1) était que le nom de Francs appliqué aux Européens en général ne se rencontre pas avant le Xe siècle, alors que Fou-lin se trouve dans des textes chinois du début du VIIe. Mais M. P. donne un témoignage, malheureusement trop peu étayé par des textes, selon lequel Afrangh, chez les auteurs arabes, désignerait les Européens en général dès le VIIe siècle.

II. Les débuts de l'histoire des Yue-tche sont bien connus, ou du moins la seule tradition qu'on ait au sujet de leur émigration de Mongolie en Bactriane a été déjà rapportée nombre de fois ; nous n'y reviendrons pas. En proposant d'identifier, sur simple analogie phonétique à ce qu'il semble, l'ancien 貴霜 Kouei-chouang devenu 訐敦 Kien-touen avec Kandahar, M. P. paraît tenir pour non avenue la remarquable étude que le Dr J. Marquart a faite de l'ancienne géographie de cette région dans son *Ērānšahr* (p. 245). M. P. reprend plus ou moins toute la question des origines du bouddhisme chinois; cet exposé n'est pas sans quelques fautes. Le nom de Buddhochinga qu'Eitel a popularisé comme restitution sanscrite de 佛圖澄 Fo-t'ou-teng est un barbarisme. Le caractère 澄 doit ici se lire *teng*, et non *tch'eng*, comme le montrent les formes parallèles 佛圖橙 Fo-t'ou-teng, 佛圖撜 Fo-t'ou-teng, 佛圖蹬 Fo-t'ou-teng indiquées au 高僧傳 *Kao seng tchouan* (2), et les deux leçons 僧伽跋澄 et 僧伽跋橙 Seng-k'ia-pa-teng données par Eitel pour Saṅghavardhana. Fo-t'ou-teng peut répondre à des formes telles que Buddhadatta, peut-être Buddhadhāna ; mais ce qui est bien sûr, c'est que le Buddhochinga d'Eitel est impossible, tout comme le Buddojanga d'Edkins. C'est également une méprise de dire que Dharmarakṣa introduisit en Chine le premier alphabet *pāli* ; il n'y a pas d'alphabet pāli, et M. P. (3), qui croit puiser cette information dans le *Handbook* d'Eitel, a été mal inspiré de corriger son auteur. Quant au personnage en question, Dharmarakṣa,

---

(1) Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipsig, 1885 in-8°, p. 288.

(2) k. 9, p. 15 de l'édition du 海山仙館叢書 *Hai chan sien kouan ts'ong chou.*

(3) Il est bizarre qu'on arrive si peu à distinguer entre une langue et son écriture. C'est hier encore que M. Giles (*A Glossary of reference*, Changhai, 1900, in-8, p. 150), parlant de la Corée, déclarait, par une inadvertance significative, que « la langue indigène est alphabétique ». C'est par une confusion analogue que certains Européens diront d'un lettré rompu aux constructions du sino-annamite, qu' « il peut parler en caractères », ou, amalgamant à tout cela une idée de race, affirmeront que « les Thai sont des Aryens, puisqu'ils se servent de l'écriture pâlie ».

M. P. aurait eu avantage à remplacer les données que fournit à son sujet le P. Hoang (qui, entre parenthèse, n'est pas jésuite, mais prêtre séculier) par le paragraphe du *Kao seng tchouan* (k. 1) ou la notice du *Catalogue* de Nanjio (Appendice II, nº 23). Pour ce qui est enfin du doute que M. P. émet sur la venue en Chine, du IIe au IVe siècle, de moines Yue-tche, il suffit d'ouvrir le *Kao seng tchouan* pour y relever les noms de 支讖 Tche-tch'an ou plus complètement 支婁迦讖 Tche-leou-kia-tch'an (Lokarakṣa? des [Yue]-tche) (1), de 支曜 Tche-yao, de Dharmarakṣa lui-même, de 支謙 Tche-k'ien (Nanjio, Appendice II, nº 18), de 支曇籥 Tche T'an-yo, qui tous, sauf le second peut-être, sont originaires de ce pays.

Pour le nom même des Yue-tche, que M. P. lit Et-the et identifie phonétiquement à Ephthalite, alors que M. Marquart y retrouve le grec Asioi, et d'une façon générale pour toute cette géographie ancienne de la Bactriane et du Gandhāra, il eût été indispensable de tenir compte de l'*Ērānšahr*.

III. Dans ce troisième article, M. P. traduit et commente les textes sur la Perse ancienne contenus dans les histoires dynastiques chinoises depuis le *Che ki* jusqu'au *Livre des Souei* inclusivement, c'est-à-dire jusqu'au VIIe siècle. Presque toutes les identifications proposées ont déjà été mises en avant ailleurs tant par M. Hirth que par l'auteur lui-même.

P. Pelliot.

Rev. Ernst Faber. — *Chronological Handbook of the History of China*. Changhai, American Presbyterian Mission Press, 1902, in-8º, XVI-250-XLV pp. (Œuvre posthume éditée par le Rév. Paul Kranz.)

Le Rév. Faber est surtout connu par ses travaux sur la philosophie et l'éthique chinoises. Missionnaire, il voyait dans ces recherches un élément de réussite pour son apostolat. C'est dans ce même but qu'au moment de sa mort (septembre 1899) il préparait un traité philosophique en chinois sur l'histoire chinoise comparée à celle des pays chrétiens. On retrouva parmi ses papiers le cadre chronologique de son futur travail. Le Rév. Kranz l'a publié avec une préface où il expose à quelles conditions la Chine pourra être rénovée. L'œuvre du Rév. Faber est un aide-mémoire commode, mais qui porte trop nettement la trace de l'isolement dans lequel s'enferment en Chine tant de missionnaires protestants. Pour eux les travaux de l'Europe ne franchissent pas l'Océan Indien et, alors que tous nos périodiques orientaux sont pleins depuis dix ans de recherches sur l'Asie centrale, ses peuples et ses religions, le Rév. Faber confond encore les Manichéens avec la *maṇi* du bouddhisme (p. 129), Kutche avec Kouldja (Appendice A, pp. VI-VII), les Tibétains et *les* Tourfan (*sic*) (pp. 120, 121, ss.), et, citant le décret de proscription de 845, voit dans les mages, dont il ne reconnaît pas le nom, une secte analogue au bouddhisme (p. 132).

P. Pelliot.

E. Aubazac. — *Dictionnaire français-cantonnais*. Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions étrangères, 1902, in-8º. XL-333 pp.

L'ouvrage du P. Aubazac est la première publication française sur un dialecte chinois qui pourtant est le plus important de ceux parlés en Indochine. Chaque mot du dictionnaire est accompagné de nombreux exemples qui le montrent dans tous ses sens. Les préliminaires

---

(1) Pour ce nom, M. Nanjio paraît attacher quelque importance à la forme Cilukākṣa qui se trouve dans le *Grub-mtha'-çel-kyi-me-loṅ* (trad. de Sarat Chandra Das, *J. A. S. B.*, 1882, p. 90); mais les données de cet ouvrage remontent certainement à des originaux chinois de trop basse date pour qu'on doive voir dans les noms qu'il fournit autre chose que des restitutions plus ou moins arbitraires basées sur les noms chinois eux-mêmes.

du livre comprennent une grammaire et une syntaxe très complètes du cantonais, avec des exercices sur les tons. Ces derniers sont indiqués dans la transcription au moyen de chiffres. La transcription est très raisonnable ; les fautes d'impression sont rares. Il est à souhaiter que le P. Aubazac fasse bientôt paraître un complément indispensable à son excellent ouvrage, c'est-à-dire un dictionnaire cantonnais-français.

E. H.

J. J. M. De Groot. — *Is there Religious Liberty in China* (Mittheil. des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin, Ve année, 1re section : Ostasiatische Studien, pp. 103-151).

Pour beaucoup de gens qui habitent la Chine ou se flattent de la connaître, c'est devenu une sorte de dogme qu'on doit faire remonter aux missionnaires l'origine des troubles boxeurs. Le Chinois est bon enfant, son gouvernement est tolérant, mais le missionnaire recueille tous les gens sans aveu pour les couvrir de la protection étrangère, le missionnaire intervient dans les procès, le missionnaire se pose en égal des mandarins ; l'évêque n'obtenait-il pas naguère d'aller en chaise verte comme les vice-rois ? En voilà plus qu'il n'en faut pour surexciter le sentiment populaire, et telle est la raison du siège de Péking. Il n'est d'ailleurs pas toujours besoin d'une argumentation aussi poussée ; le missionnaire *est* la cause ; pourquoi ? parce qu'il l'est ; c'est une de ces vérités sûrement établies qu'il est inutile de soumettre à un nouvel examen. La théorie trouve enfin quelque appui auprès des missionnaires protestants, à condition naturellement qu'on distingue entre eux et les catholiques romains. Il est impossible, dit le Rév. A. Smith, de ne pas croire que « les procédés des catholiques romains en justice sont partiaux et tyranniques » (1) ; il cite comme un « cas typique » (2) l'aventure étrange d'un prêtre catholique attaquant les chrétiens du Rév. Franz Zahn « sous le fallacieux prétexte qu'ils étaient à la tête d'une bande de brigands, alors que c'est ce prêtre lui-même qui dirigeait une telle bande », et il conclut : le mouvement de 1900 « eut ses causes premières dans la haine de race et dans les agressions politiques des nations occidentales. Mais l'animosité universelle et profondément enracinée dans tout l'Empire pour les prétentions et les pratiques de l'Eglise catholique romaine a beaucoup ajouté à la furie et à la violence des attaques, et contribuera matériellement à rendre difficile une solution définitive ».

C'est contre des assertions de ce genre que M. De G. a cru devoir protester. Sans distinguer entre protestants et catholiques, il estime qu'une épée de Damoclès est constamment suspendue sur la tête des missionnaires (p. 150), et que « même si nous refusons d'admettre, avec le christianisme lui-même, la propagande comme sa conséquence nécessaire, ces hommes et ces femmes méritent autre chose que l'insulte calomnieuse récemment versée sur eux par des écrivains ignorants et partiaux » (p. 151). Si le christianisme a été une cause de troubles, s'il a été persécuté, ce n'est pas par suite d'abus des missionnaires, c'est par la force même des choses, au nom de l'orthodoxie confucéenne, qui ordonne de châtier l'hérésie, et dont l'intransigeance triomphe dans les articles du code. Le Chinois tient avant tout à son culte d'Etat qui ne vise que le bonheur présent ; « ce fait que l'homme a des besoins religieux et spirituels, et que leur satisfaction est pour son bonheur matériel un fondement, plus solide probablement qu'aucun autre, ce fait ne paraît jamais avoir été aperçu de l'Etat chinois » (p. 142). Il faut rejeter l'idée courante qui représente le Chinois comme sceptique et tolérant, « et nous serons beaucoup plus près de la vérité en admettant que l'Etat chinois est le plus intolérant et le plus persécuteur de tous les gouvernements du globe » (p. 104).

---

(1) A. H. Smith, *China in convulsion*. Edimbourg et Londres, 1901, 2 vol. in-8°. T. I, p. 51.
(2) *Ibid.*, pp. 54-55.

Telle est la thèse de M. De G., à laquelle il semble attacher une assez sérieuse importance, puisque, après avoir fait paraître son étude dans la revue *Onze Eeuw* (1901), il l'a récrite en anglais et enrichie des textes originaux pour la publier dans les *Mittheilungen* de Berlin. Il faut savoir d'autant plus de gré à M. De G. d'avoir dit bien haut son opinion toute franche, qu'il semble avoir fait un chemin plus considérable depuis la publication des *Fêtes annuellement célébrées à Emouy*. Si je le comprends bien, le temps est passé où, avec une véhémence que releva, je crois, M. Réville, il prenait à partie Dieu, « cet être imaginaire » (1), et il est curieux de rapprocher de son présent article cette phrase qu'il écrivit jadis : « En religion, les Chinois se sont toujours distingués par la plus parfaite tolérance » (2). Une volte-face aussi décidée, amenée par l'examen des textes, est, de la part du meilleur connaisseur de la religion chinoise, un bel exemple de probité scientifique.

Dans le travail de M. De G., la situation du christianisme en Chine ne joue d'ailleurs qu'un rôle secondaire, car elle n'est que l'un des cas, quoique sans doute le plus notoire en ces derniers siècles, où l'intolérance religieuse des Chinois s'est manifestée. Le Chinois prend en tout pour modèles les anciens, qui ont mieux connu le bon et le mauvais des choses, puisqu'ils ont vécu plus près que nous de l'âge d'or de Fou-hi et de l'Empereur Jaune. Or les plus vieux livres, les plus vénérés, ordonnent déjà de combattre l'hérésie, contraire à la marche de l'univers. Dans le *Chou king*, dans le *Louen yu*, les doctrines hétérodoxes sont déjà dénoncées ; mais ce sont les apostrophes de Mencius contre 楊朱 Yang Tchou et 墨翟 Mo Ti qui sont restées célèbres entre toutes. M. De G. les rappelle avec raison, car elles ont toujours été reprises. On les opposa au bouddhisme lorsqu'il se répandit en Chine, et lorsqu'au XVIIe siècle, les Jésuites gagnèrent quelque influence à la cour de Péking, c'est en se couvrant du même passage de Mencius que 楊光先 Yang Kouang-sien attaqua Schall, non seulement parce qu'il prêchait une religion nouvelle, mais aussi parce qu'il apportait des doctrines scientifiques inconnues des anciens, par conséquent fausses tout à la fois et impies. Aussi 孫星衍 Souen Sing-yen, qui a consacré à Yang Kouang-sien une biographie élogieuse (3), rappelle-t-il à son propos la phrase classique : « Celui qui sait résister à Yang (Tchou) et à Mo (Ti) est un disciple des sages ».

Mais une question se pose : comment, en dépit du confucéisme, seul orthodoxe et déjà dominant, d'autres religions ont-elles pu se développer au point de couvrir le pays de leurs temples, de compter par myriades leurs moines et leurs nonnes, et de durer encore aujourd'hui, affaiblies, mais non pas mortes ? Confucius n'avait pas hésité à attaquer les hétérodoxes, quand lui-même errait « par soixante-douze royaumes », sans qu'un seul prince consentit à appliquer ses théories ; quand l'enseignement du maître avait déjà conquis un plus grand empire, Mencius avait tonné contre l'hérésie ; leurs disciples ne furent-ils donc pas à la hauteur de leur tâche, pour laisser se constituer, à côté du culte confucéen et contre lui, une église taoïste et une église bouddhique ?

M. De G. explique cette apparente anomalie par l'insuffisance du confucéisme à satisfaire le sentiment religieux de la masse. Froide et sèche, la morale de Confucius n'admettait aucune de ces divinités compatissantes auprès desquelles le peuple cherche refuge aux jours critiques. Je crois volontiers que M. De G. a raison ; il est bien certain en tout cas qu'il fallut à ce succès des religions nouvelles quelque cause profonde. Malheureusement, l'histoire religieuse de la Chine au début de notre ère est encore si mal connue, qu'il est présentement impossible de dire dans quelle mesure les troubles de la fin du IIe siècle aidèrent à l'expansion du taoïsme et du bouddhisme, et comment à leur tour le bouddhisme et le taoïsme servirent parfois les intérêts de quelques grands condottieri. On nous a conté l'histoire de 張陵 Tchang Ling ou

---

(1) De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouy*, trad. française, revue par l'auteur (*Annales du musée Guimet*, vol. XI et XII). T. I, p. 721.

(2) *Ibid.*, p. 738.

(3) Dans son 五松園文稿 *Wou song yuan wen kao*.

張道陵 Tchang Tao-ling, le premier « pape » des taoïstes, mais on ne nous a pas fait remarquer que, si 張魯 Tchang Lou (fin IIe-début IIIe siècle) n'a sans doute pas inventé de toutes pièces son grand-père, puisqu'aussi bien il eut un grand-père, que ce grand-père a pu s'appeler Tchang Ling, étudier la doctrine du *tao* et acquérir de ce chef quelque notoriété, il n'en est pas moins vrai que l'*Histoire des Han postérieurs* semble ignorer le personnage, qu'il n'apparaît que dans le *San kouo tche* (1), à la suite de la biographie de ce Tchang Lou qui, à répandre la légende de son grand-père, avait gagné de consolider par le prestige religieux son autorité politique, enfin que de toute façon il est excessif d'admettre sans observation, comme le fait Giles (2), que Tchang Ling ait vécu de 34 à 156 de notre ère, soit 122 ans. L'*Histoire des Han postérieurs* connaît cependant un 張陵 Tchang Ling qui vivait en 151-152 (3), et 張衡 Tchang Heng, que le *San kouo tche* donne pour fils à Tchang Ling et pour père à Tchang Lou, est également le nom d'un célèbre philosophe qui vécut de 78 à 139 de notre ère; il ne paraît pas probable qu'aucun d'eux ait rien à voir avec les deux premiers « papes » du taoïsme; encore la question vaudrait-elle qu'on l'étudiât.

Au premier siècle de notre ère, le taoïsme était déjà ancien comme philosophie, mais je ne serais pas éloigné de croire qu'il ne s'est constitué en église qu'à l'image de cette église bouddhique à laquelle il a tant emprunté, depuis les nomenclatures jusqu'aux détails matériels du culte. Il y a là toute une série de problèmes qui ne pourront être résolus que par l'étude comparative des histoires dynastiques et des écrits de doctrine indépendante, des anciens livres de controverse bouddhique et des œuvres semi-historiques du canon taoïste. Dans le *Tripiṭaka* (4) notamment, des recueils comme le 弘明集 *Hong ming tsi* et le 廣弘明集 *Kouang hong ming tsi*, des traités comme le 集古今佛道論衡實錄 *Tsi kou kin fo tao louen heng che lou* et son *Supplément* (5) contiennent sur les luttes des deux églises rivales des renseignements de grande valeur, mais qu'il est nécessaire de coordonner. Il faudra rechercher en même temps en quoi les invasions des dynasties étrangères au Chan-si ou au Ho-nan ont pu affaiblir les résistances du culte national, et pourquoi les Toba par exemple tantôt cherchèrent à s'appuyer sur le bouddhisme, et tantôt le persécutèrent. Tant que ce travail n'aura pas été fait, les fortunes du bouddhisme et du taoïsme en Chine aux premiers siècles de notre ère nous demeureront inintelligibles.

Les premières mesures prises contre les Bouddhistes sous Wou-ti (426), et sous son second successeur en 458, furent-elles uniquement dictées à ces princes Toba, comme semble l'admettre M. De G., par un zèle ardent pour le vieux culte d'État, ou s'y joignit-il des raisons politiques ? La seconde alternative pourrait être la bonne. M. De G. nous avertit lui-même que l'Empereur Wou lança l'édit de proscription après avoir trouvé dans un couvent un dépôt d'armes (p. 131), et, en 458, une conspiration avait été découverte dont un prêtre bouddhiste était le chef (6). Mais lorsque l'unité politique de l'empire chinois eut été refaite par les T'ang (618-906), le vieil esprit sectaire se réveilla, et les lettrés prétendirent également à l'unité de doctrine. C'est sous cette dynastie que les plus violentes attaques furent dirigées contre le boud-

---

(1) *San kouo tche*, k. 8, p. 9-10.

(2) Giles, *Biogr. Diction.* no 112. M. Imbault-Huart (*J. A.* nov.-déc. 1884, p. 436) a donné par inadvertance 157.

(3) *Heou han chou*, k. 66, p. 9.

(4) A propos du *Tripiṭaka*, M. De G. répète (p. 141), après l'avoir déjà dit dans son *Code du Mahâyâna en Chine* (p. 7), qu'il n'y a plus en Chine de *Tripiṭaka* complet; c'est bien exagéré. Les principales bonzeries du Nord ont leur exemplaire; un exemplaire complet de l'édition de Yong-tcheng était en vente à Péking en 1901.

(5) Nanjio, *Catalogue*, nos 1471, 1472, 1479, 1481.

(6) Cf. Edkins, *Chinese Buddhism*. Londres, 1880, in-8o, p. 94.

dhisme, par 傅奕 Fou Yi [1], par 姚崇 Yao Tch'ong, surtout par 韓愈 Han Yu, dont le *Mémorial sur un os du Buddha* (819) est resté le chef-d'œuvre du genre. Il est incontestable que les lettrés parlaient en dignes disciples de Mencius, mais ils ne trouvaient pas toujours une égale ferveur auprès du souverain. La philippique de Han Yu lui valut d'être exilé dans les régions malsaines du Kouang-tong. Et si en 845 un édit fameux proscrivit en bloc tous les cultes non confucéens et prononça la sécularisation des biens du clergé, il semble que le profit matériel à retirer de cette immense confiscation ait pesé sur la décision impériale. Wou-tsong mourut peu après, l'édit fut rapporté ; mais des restrictions sévères limitèrent les ordinations, et, sans que notre connaissance imparfaite de cette histoire nous permette encore d'en bien voir les raisons, la question de primauté dans l'état ne se posa plus. Les masses iront bien encore « embrasser les pieds du Buddha », mais les clergés taoïste et bouddhiste ne seront plus qu'à un rang inférieur, durant par leur action sur le peuple et tolérés à cause de lui, mais à la condition de se subordonner humblement au confucéisme vainqueur.

Depuis lors, on n'a plus connu de grandes persécutions. Les empereurs, pontifes suprêmes du culte confucéen, ont introduit dans le rituel quelques dévotions secondaires à des autels taoïstes et bouddhiques. Par contre, nul ne peut se faire moine sans se munir d'une autorisation officielle ; les abbés sont fonctionnaires et responsables des infractions aux lois commises dans leurs couvents ; enfin toute fondation de bonzerie nouvelle nécessite un édit impérial, sous peine de bannissement perpétuel pour les hommes, d'esclavage pour les femmes. Par là, tout en laissant au peuple un culte qui parle plus à son imagination que le confucéisme orthodoxe, on empêche qu'il ne s'établisse dans les couvents une sorte de droit d'asile pour ceux qui n'osent plus paraître au grand jour, on enraye le développement du monachisme, et on limite l'extension indéfinie des biens de main morte.

Mais, dans l'interprétation de ces mesures, je ne suis plus tout à fait d'accord avec M. De G. Je nie comme lui que la Chine ait jamais été la terre d'élection de la tolérance. Il me semble que, si tant de gens s'y sont mépris, c'est pour avoir parlé sur la foi des libéraux du XVIII[e] siècle. Vanter le gouvernement éclairé de l'empire chinois, c'était encore une façon détournée de plaider la cause des Sirven et des Calas ; et comme c'était très loin, on n'y allait pas voir. Je crois bien au contraire comme M. De G. qu'il est de l'essence même du confucéisme de se montrer implacable envers l'hérésie. Mais si intransigeante que soit la doctrine dans l'école, l'intérêt de l'Etat conseille souvent de transiger. Les mêmes raisons psychologiques qui ont dû aider jadis à la naissance et au développement des deux églises hétérodoxes, les préservent aujourd'hui d'une ruine totale. Le peuple chinois est superstitieux et crédule, il remplit l'univers de démons et de gnomes, il divinise ses grands hommes ; l'Etat est obligé de compter avec ce sentiment de la masse que ne satisfait pas la doctrine orthodoxe, et, au lieu de le heurter de front, il juge plus prudent de le canaliser. Bouddhisme et taoïsme, avec les mille croyances locales qui se greffent sur ces troncs puissants, préservent du pullulement dangereux des prophètes et des thaumaturges.

Cette même raison d'état, qui vaut aux deux églises de n'être pas traquées, fait par contre que toute religion nouvelle est condamnée d'avance. Le bouddhisme et le taoïsme existent ; on les tolère en les tenant en bride ; ils suffisent. Des sectes nouvelles seront tout aussi éloignées de l'orthodoxie des classiques, et, s'emparant de l'esprit populaire par des rites mystérieux, elles risqueront de devenir un péril pour les pouvoirs publics. Aussi les lettrés n'ont-ils eu aucune peine à les faire condamner en bloc. M. De G. remarque avec raison que les pénalités contre elles sont portées, non pas au chapitre des lois criminelles, mais à celui des lois rituelles. En fait cependant, certains paragraphes du chapitre sur les rébellions sont en corrélation assez étroite avec ceux qui punissent les fondateurs et adeptes des sectes. De toute façon, on

---

[1] Il serait intéressant de rapprocher des attaques de Fou Yi la réfutation qu'en firent les bouddhistes, et qui a été incorporée au *Tripitaka* (cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1500).

comprend que le gouvernement n'ait montré aucune merci à ces associations mi-religieuses, mi-politiques, qui ont parfois menacé l'avenir de la dynastie et la vie même de l'empereur.

Mais, en traitant de cette attitude de l'Etat vis à vis des religions et des sectes, il importe de ne pas perdre de vue que les règles qui tendent à garantir chez nous la stricte exécution des lois, n'existent pas en Chine. Les pouvoirs judiciaire et exécutif sont exercés par une seule personne ; c'est assez dire qu'à défaut même de calculs personnels, ce qu'il croit l'intérêt de l'Etat peut amener le mandarin à se montrer libéral ou intransigeant, même en dépit du Code. Si on laisse de côté les quelques cas de fonctionnaires, de princes ou même d'empereurs qui penchèrent encore vers le bouddhisme, il est vrai de dire que les mandarins sont recrutés dans les rangs des disciples de Confucius, qu'ils apportent souvent dans leurs fonctions, en place de tout savoir technique, leurs préjugés d'orgueil et d'intolérance, et que derrière eux la foule remuante des bacheliers sans place et des candidats veille à ce que leur zèle ne se refroidisse pas. Malgré tout cependant, les réalités du pouvoir s'imposent vite aux plus intelligents d'entre eux, et il leur arrive de pactiser avec les sectes. On pourrait multiplier les exemples ; je me contenterai d'un seul, qui est d'hier. A la fin du XIXe siècle, la main-mise de l'Europe pèse lourdement sur la Chine ; les difficultés politiques se compliquent de conflits religieux ; le peuple s'agite ; alors une société secrète issue de sectes prohibées, jadis condamnée elle-même, renaît de ses cendres et embrigade les mécontents. Les vieilles spéculations de la divination taoïste, l'invulnérabilité des croyants, la possession divine, le miracle, voilà sa doctrine ; et, pour ses dieux, la société des Grands Couteaux ou des Boxeurs, s'inspirant comme toutes ses devancières des fameux Bonnets Jaunes, brûle de l'encens aux héros que l'*Histoire des trois royaumes* a rendus à jamais populaires. Si jamais secte s'est constituée en violation du code, tombe sous le coup de la loi, c'est bien celle-là, et toutes les foudres de l'orthodoxie devraient être brandies contre elles. Or que voyons-nous ? Un gouverneur provincial favorise ses débuts, des présidents de ministère, des grands secrétaires se font ses champions auprès du trône, un prince se met à sa tête, un édit impérial qualifie ses adeptes de loyaux sujets. Et cependant l'orgueil des Confucéens fut mis à de rudes épreuves. Au temps où les Boxeurs s'étaient établis en maîtres à tous les carrefours, le haut mandarin gagnant en chaise son yamen se voyait arrêté au coin d'une rue par quelques énergumènes coiffés et ceints d'une étoffe jaune ou rouge, qui, sabre au clair, le contraignaient d'allumer dévotement des baguettes d'encens sur l'autel de leurs dieux. On passait outre à ces humiliations ; à ce prix on ne croyait pas payer trop cher l'extermination des étrangers.

Voilà dans quelle mesure les nécessités du moment peuvent faire taire les scrupules de l'école, et comment, à mon sens, il faut ici distinguer entre la doctrine et les faits. Je ne rappellerai qu'en passant, faute d'une documentation assez sûre, qu'il y a un cas remarquable d'une religion étrangère s'implantant en Chine après le bouddhisme, avant le christianisme : je veux parler de l'islâm. Il est remarquable que M. De G. n'ait même pas mentionné son nom. S'il faut en croire M. Dabry de Thiersant, l'empereur Yong-tcheng aurait fait preuve à son égard d'un rare libéralisme (1). En tout état de cause, l'exemple est typique de cette religion nettement hétérodoxe qui a su vivre d'une vie indépendante au milieu de populations chinoises. Il y a eu en Chine, tant au Kansou qu'au Yunnan, de grands massacres musulmans, mais toujours amenés, semble-t-il, par des agitations politiques. A Péking même, l'islâm est assez connu et assez admis pour que « être de la religion » (2) ait dans la langue courante le sens d'« être musulman ». Dans la banlieue de la capitale, le promeneur traverse en été des villages dont tous les habitants sont coiffés d'un bonnet bleu se terminant légèrement en pointe : ce sont des villages entièrement mahométans. Quels que soient les principes, les empereurs ont jugé sage de tolérer l'islâm afin de dominer en paix du Kansou au Turkestan,

---

(1) P. Dabry de Thiersant, *Le Mahométisme en Chine*, Paris, 1878, 2 vol. in-8, T. I, p. 55-56.

(2) 在 教 *tsai kiao.*

comme ils ont cru politique de se faire les patrons du lamaïsme pour tenir en main les Mongols et les Tibétains.

Ainsi, c'est la raison d'état qui a réglé en fait, sinon en théorie, l'attitude du gouvernement chinois vis-à-vis des religions et des sectes. Faut-il faire une exception en faveur du christianisme? Je ne le crois pas. Selon M. De G., les Jésuites bénéficièrent au XVIIe et au XVIIIe siècles d'une sorte d'assoupissement du fanatisme confucéen, mais il était dans la force des choses que l'esprit sectaire reprit à un moment donné le dessus. Soit, mais qu'entend-on par là? Et de parler d'un assoupissement du fanatisme, n'est-ce pas plutôt constater un fait qu'en rechercher les causes? On sait la grande bonté, le zèle ardent des Ricci et des Schall. Ils y joignaient une rare puissance intellectuelle, une culture scientifique très étendue. Leur dévouement séduisit les uns, leurs connaissances mathématiques attirèrent les autres. Comme ils savaient une foule de choses curieuses et ne troublaient pas l'ordre public, on les toléra, ou les rechercha même. Certains adversaires furent peut-être des confucéens sincères, tels les promoteurs de la persécution de 1616, mais à cette époque, beaucoup de ceux qui, comme Yang Kouang-sien, prétendent attaquer les nouveaux arrivants au nom de la doctrine pure, ont quelque querelle personnelle à régler. Il n'était guère toutefois dans l'ordre des choses humaines que l'orgueil d'un K'ang-hi dût jamais s'abaisser à la confession. Surtout il vint un temps où le dogme catholique apparut incompatible avec les cérémonies du culte d'état; ce jour-là, les empereurs se détournèrent des missionnaires. Dès lors, le christianisme dut surtout de vivre aux travaux astronomiques des Jésuites. Mais le conflit dogmatique avait réveillé le fanatisme des doctrinaires contre la religion d'Occident; la protection impériale ne la couvrait plus; elle fut persécutée.

L'entrée en scène des gouvernements d'Europe créa une situation nouvelle. M. De G. le dit très justement, c'est la force seule qui a fait signer aux Chinois des traités autorisant la libre pratique du culte chrétien, pour lequel ils ne peuvent être que d'autant plus mal disposés. Toute question de croyance à part, un prince souverain ne subit-il pas une sorte de déchéance, quand des gouvernements étrangers peuvent lui demander compte de sa conduite vis-à-vis de ses propres sujets? Et d'autre part, n'est-ce pas une affaire de missions qui a lancé la France dans la guerre de 1860? N'est-ce pas une affaire de missions qui a permis à l'Allemagne de s'emparer de Kiao-tcheou? Que d'après nos idées européennes ces représailles soient ou ne soient pas justifiées, l'Etat chinois, maître chez soi, ne peut y voir que des coups de force. Qu'en plus de tout cela il y ait eu des maladresses individuelles, que le décret du 15 mars 1899 soit peut-être d'une habileté politique contestable, ce sont autant de raisons secondaires. M. De G. pense qu'on hait le christianisme pour ses dogmes; je crois qu'on lui en veut surtout d'être une menace perpétuelle d'intervention étrangère. En tout cas, de l'un comme de l'autre point de vue, il est bien vain de distinguer entre les catholiques et les protestants [1]. La propagande chrétienne, quelle qu'elle soit, gêne l'Etat. Directement ou indirectement, elle lui coûte de l'argent et des territoires. Il serait trop beau qu'après tout cela il sympathisât avec elle.

Si ce sont surtout des raisons de gouvernement qui doivent, je crois, expliquer l'antipathie du pouvoir pour les missions, c'est en vertu de considérations du même ordre que les derniers événements pourront, à mon sens, valoir au christianisme quelque répit. Le peuple est impulsif dans ses amitiés ou ses haines, mais les gouvernants ne peuvent se laisser uniquement guider par le sentiment ou la doctrine. Je crois bien que, si la Chine n'avait rien à craindre de l'Europe, c'en serait fait des missions. Mais le mandarin sait aujourd'hui ce que l'incendie des églises, les massacres de missionnaires valent à lui-même et à son pays. Tant que la Chine ne sera pas plus forte que le reste du monde, il pourra y avoir des rixes, des émeutes locales, mais

---

[1] Cf. les articles de Gilbert Reid, principalement dans le *North China Herald*, 5 mars 1903, pp. 437 ss.

d'une façon générale le missionnaire pourra sans doute exercer librement son apostolat. Sa vie est trop précieuse pour que le mandarin, à moins d'être débordé par les passions populaires, n'en prenne pas soin. Par contre, pour ce qui est de se faire aimer des populations païennes et de dissiper l'idée chinoise qui voit dans les missions des instruments politiques, quelques-uns y parviendront sans doute, et ils auront réussi dans une tâche difficile ; mais la conduite de l'Europe depuis cinquante ans a été trop significative pour que le mandarin ne voie pas dans toute chrétienté un prétexte latent à une intervention de nos canonnières.

Ainsi, parti du même principe d'intolérance doctrinale auquel M. De G. s'est uniquement attaché, j'aboutis pratiquement, en tant qu'il s'agit du christianisme, à la même conclusion : le christianisme n'est toléré que par force. Mais j'ai tâché de donner des faits une explication un peu différente ; je n'ose affirmer qu'elle soit la bonne. La longueur même de ce compte-rendu dit assez l'intérêt que m'a paru offrir le travail de M. De G. J'enregistre pour finir une promesse ; M. De G. dit incidemment qu'il prépare une étude détaillée sur l'histoire des sectes ; la publication en sera accueillie avec joie.

P. Pelliot.

Henri Cordier. — *L'imprimerie sino-européenne en Chine, Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècle.* (Publicat. de l'Ec. des Langues Orient. viv., Ve série, T. III.) Paris, Leroux, 1901 gr. in-8o, IX-75 pp. et une planche.

M. C. avait déjà publié sur ce sujet un *Essai* qui fait partie des *Mélanges Orientaux* publiés par les professeurs de l'Ecole des Langues orientales à l'occasion du Congrès de Leyde. Ce premier travail indiquait 51 noms et 196 ouvrages ; la présente bibliographie comprend 77 noms et 395 ouvrages ; c'est assez dire les développements considérables qu'a pris l'enquête de M. C. Même M. C. ne s'est pas cru absolument limité par son titre, et, dans ce mémoire sur les ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècles, on voit figurer telle œuvre imprimée au XVIe ou tel écrit resté manuscrit, et dont l'auteur est un Chinois : c'est le cas par exemple de ces poésies adressées en 1645 par un descendant des Ming au P. Sambiaso (no 257). L'histoire des rapports des Européens avec la Chine ne peut qu'y gagner, mais il serait à souhaiter que la règle fût la même dans tous les cas, et il n'apparait pas clairement pourquoi les décrets impériaux en l'honneur du P. Schall sont mentionnés (no 294), alors que le décret « relatif à cinq Européens arrivant de Siam au Tchö-kiang, 1688 » (Courant, *Catalogue*, no 1327) est omis. La transcription des mots chinois est très irrégulière, et il y a quelques caractères fautifs. Enfin il semble qu'il eût été bon d'indiquer l'origine de chaque renseignement. En effet, M. C. a eu à sa disposition les catalogues de la Bibliothèque Nationale, la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* du P. Sommervogel, les travaux du P. Pfister, des listes communiquées par le P. Havret, le catalogue de Douglas, etc. Ces sources ont une valeur très diverse. Or quand M. C. donne le titre d'un ouvrage sans lieu ni date, et sans aucune cote, il semble qu'il s'agisse d'une œuvre qu'il ne connait pas directement. Mais nombre d'ouvrages indiqués par le P. Sommervogel par exemple ne figurent pas dans le mémoire de M. C. Ont-ils été exclus de parti-pris quand ils n'étaient mentionnés que là ? Il eût fallu nous en avertir, car il en est quelques-uns, on le verra plus loin, que le P. Sommervogel cataloguait à juste titre et que M. C. a omis. Tel est le cas par exemple d'un des deux premiers ouvrages publiés en Chine par les Européens, le 畸人十規 *Ki jen che kouei* du P. Ricci, qui remonte à 1584 tout comme le 天主聖敎實錄 *T'ien tchou cheng kiao che lou* du P. Ruggieri. Si j'insiste ainsi sur ce qui me paraît encore incomplet dans l'ouvrage de M. C., ce n'est pas que je veuille, comme dit le proverbe chinois, souffler sur la fourrure afin d'y trouver un défaut ; j'admire l'information minutieuse de la *Bibliotheca Sinica* et de *l'Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales* ; j'ai également beaucoup

appris dans le présent mémoire; c'est donc seulement à titre d'information supplémentaire que je soumets à l'auteur, qui fut un de mes maîtres, les remarques suivantes.

Nº 2. Le *Catalogue of Chinese books and manuscripts* de la Bibliotheca Lindesiana (nº 442) et le *Catalogue* de Douglas (p. 69) mentionnent tous deux une édition d'un ouvrage du P. Aleni, intitulé 天主降生言行紀像 *T'ien tchou kiang cheng yen hing ki siang*, édité par Simon da Cunha, Emmanuel Diaz (junior) et un certain 聶伯多 Nie Po-to (Pierre...?) que, n'ayant pas à ma disposition le *Catalogus patrum* du P. Pfister, je ne puis identifier.

Nº 5. Selon le P. Sommervogel (I, 159), est le même que le nº 17.

Nº 6. Ce commentaire de l'inscription de Si-ngan-fou est porté ici sous le titre de 景教碑頌 *King kiao pei song*, sans indication de source. Ce même travail est indiqué avec le titre de 景教碑頌註解 *King kiao pei song tchou kiai* par le P. Sommervogel (I. 159) et dans les notes manuscrites du P. Pfister (citées dans Havret, *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, II, 88). Mais il est peu probable que le P. Aleni, qui avait assisté le P. Diaz dans la préparation de son commentaire de l'inscription (cf. nº 103), se soit livré sur le même sujet à un second travail dont il aurait été l'unique auteur. Le *Catalogue impérial* du XVIIIe siècle (k. 125), étudiant le 西學凡 *Si hio fan* du P. Aleni, ajoute bien : 附錄唐大秦寺碑一篇 *Fou lou t'ang ta ts'in sseu pei yi p'ien*, mais cette phrase signifie qu'à la fin du *Si hio fan*, le P. Aleni avait donné en appendice le texte de l'inscription, et rien de plus. Cf. Havret, *loc. laud*. La vérification est d'ailleurs facile à qui possède le 天學初函 *T'ien hio tch'ou han*, car, en décrivant ce *ts'ong chou*, le 彙刻書目 *Houei k'o chou mou* (éd. de 1886, k. 11, p. 37) catalogue le *Si hio fan*, et ajoute : 附錄唐景教碑 *Fou lou t'ang king kiao pei*. Ce *ts'ong chou* doit exister à Zikawei, il est cité dans Havret, *Stèle chrétienne*, II, 89.

Nº 7. Se trouve également dans le 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o*. Cf. *infra*, et Douglas, *Catalogue*, p. 69.

Nº 8. Ce 坤輿圖說 *K'ouen yu t'ou chouo*, traduit « Géographie avec cartes», est le même ouvrage dont le titre est transcrit de façon un peu différente et traduit par « Cosmographie » sous le Nº 345, *q. v.*

Nº 10. A été partiellement réimprimé par le P. Hoang. Pour plus de détails, cf. Courant, *Catalogue*, Nº 1322.

Nº 13. Il y a une réédition de 1856 (Sommervogel, I, 158).

Nº 17. Cf. Nº 5.

Nº 18. Le P. Sommervogel (I. 158) indique des éditions de Péking en 1642, 1650, 1798.

Nº 24. Se trouve également dans le 天學初函 *T'ien hio tch'ou han* avec le texte de l'inscription de Si-ngan-fou donné en appendice (cf. *Houei k'o chou mou*, XI, 37, et Wylie, *Notes*, p. 217). Le *T'ien hio tch'ou han*, dont le *Houei k'o chou mou* attribue la compilation à Siu Kouang-k'i et autres, fut imprimé sous Tch'ong-tcheng (1628-1643), avec une préface de 李我存 Li Wo-ts'ouen ; or ce personnage est mort en 1630 (Havret, *Stèle chrétienne*, II. 37, 89), ce qui fixe à 1628-1630 la date de publication du *ts'ong chou*.

Nº 25. Cet ouvrage est important pour l'histoire de la connaissance des pays étrangers par les Chinois. C'était le cas de reproduire la notice de M. Courant, et tout au moins de donner la date de l'ouvrage, 1623. On sait que cet ouvrage figure au *Catalogue impérial*; la première rédaction en était due au P. de Pantoja (cf. Wylie, *Notes on chinese literature*, p. 47, et Sommervogel, *Bibliothèque*, I. 158). A été incorporé au *T'ien hio tch'ou han*, au 墨海金壺 *Mo hai kin hou*, publié en 1812 par 張海鵬 Tchang Hai-p'eng, et au 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou*, publié en 1844 par 錢熙祚 Ts'ien Hi-tsou, partiellement avec les anciennes planches du *Mo hai kin hou*.

Nº 47. A été traduit en coréen ; cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, Nº 2776.

Nº 48. Cf. le Nº 177 (qui est sauté à l'index). Est-il bien sûr que le P. Brancati ait composé cet ouvrage, de même titre que celui du P. de Pantoja ? En tout cas, il faut choisir pour la traduction du titre, rendu une fois par « Réfutation des vaines divinations » et l'autre fois par « Explication des choses à venir, ou des suites de la mort ».

N° 52. Cité dans Douglas, *Catalogue*, p. 122, comme édité par les PP. Couplet et 閔明我 Min Ming-wo (Philippe Grimaldi).

N° 53. A propos d'un lion africain offert à l'Empereur, Péking, 1670 (Sommervogel, II. 363).

N° 56. Est de 1665. Malgré la différence d'orthographe du titre, doit être le même que le N° 350. Est originairement du P. Buglio, assisté des PP. de Magalhaens et Verbiest. Cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 104. Le titre de cet ouvrage est parmi les très rares que M. C. n'ait pas traduits ; il est cependant significatif ; le sens est : « Je ne pouvais faire autrement » ; c'est un emprunt au passage des *Quatre livres* où Mencius, à la fin de sa violente diatribe contre 楊朱 Yang Tchou et 墨翟 Mo Ti, s'écrie : « Est-ce donc que j'aime à discuter ? Non, mais je ne pouvais faire autrement ». L'allusion est évidente. (Cf. Legge, *Ch. Cl.*, II. 160.)

N° 56 *bis*. Ajoutez : 天學傳概 *T'ien hio tch'ouan kai*, publié en 1662 par le P. Buglio en collaboration avec le P. de Magalhaens (cf. Sommervogel, *Bibliothèque*, II. 363, n° 1, et Havret, *Stèle chrétienne*, II. 102, 182, 285).

N° 57. Mentionné au *Catalogue impérial*, k. 78. C'est un ouvrage qui fut très répandu. Il fut revu, semble-t-il, par les PP. Verbiest et de Magalhaens. Du moins est-il donné parfois comme composé par le P. Verbiest, sous le nom de qui il se trouve dans le 學海類編 *Hio hai lei pien*, publié en 1831 par M. 晁 Tch'ao. Le 昭代叢書 *Tchao tai ts'ong chou* de 張潮 Tchang Tch'ao, compilé en 1695-1703, contient également l'ouvrage.

N° 62. Il y en a également un exemplaire à la bibliothèque du Pei-t'ang.

N° 75bis. Le P. Buglio a également composé la préface du 崇正必辨 *Tch'ong tcheng pi pien* de 何世貞 Ho Che-tchen, paru à Péking en 1672 (cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 104)

Nos 78 et 79. Selon le P. Sommervogel (II, 1082), le n° 79 aurait été publié en 1750 et le n° 78 en 1753 ; le P. de la Charme aurait donné de son ouvrage une traduction mandchoue en 1757. Mais les deux ouvrages se trouvent au British museum, et Douglas (*Catalogue*, pp. 187, 191) leur attribue la même date de 1753. Douglas ne paraît pas s'être aperçu que l'ouvrage était dû à des Européens ; aussi sa note, suivant laquelle l'ouvrage original serait dû à 孫璋 Souen Tchang et aurait été seulement édité par 宋君榮 Song Kiun-jong (le P. de la Charme), n'est-elle peut-être pas bien exacte. C'est sans doute par erreur quee le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 356) donne 宋君榮 Song Kiun-jong (le 宗 *tsong* de M. C. est une faute d'impression) pour le nom chinois du P. Gaubil.

N° 99. Le titre ne signifie pas : *De la sphère*, mais : *Abrégé d'astronomie*. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, et dans le 藝海珠塵 *Yi hai tchou tch'en* compilé par 吳省蘭 Wou Cheng-lan sous le règne de K'ien-long (1736-1795). Cf. *Catalogue impérial*, k.106 ; le livre y est daté de 1615 ; Wylie s'est trompé en écrivant 1614.

N° 100. Au lieu de 2799, lire 2729.

N° 101. Wylie (*Notes*, p. 140) et le P. Sommervogel (*Bibliothèque*, III. 44) disent que l'ouvrage fut achevé en 1635 ; c'est également ce que dit M. Cordier. Cependant le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 344) dit que l'ouvrage ne parut qu'en 1642 ; peut-être le P. Havret n'a-t-il connu que la seconde édition, également signalée par le P. Sommervogel. M. Cordier dit que, selon le P. Sommervogel, un lettré chinois aurait fait de cet ouvrage un abrégé en langue mandchoue ; c'est langue mandarine qu'il faut lire. L'édition de Péking, 1790, est mentionnée au *Catalogue* de Douglas, p. 5 et 254, sous le titre de 天主降聖經直解 *T'ien tchou kiang cheng king tche kiai*.

N° 103. Sur cette importante dissertation, cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 230. L'œuvre fut révisée par les PP. Gaspar Ferreira, Jean Monteiro et Jules Aleni.

N° 105. Ce livre est évidemment le même qui se trouve sous le n° 36 de la *Bibliotheca Lindesiana* avec une mauvaise lecture 神 *chen* pour 袖 *sieou*. L'auteur de ce dernier catalogue donne à l'ouvrage trois auteurs : les PP. Monteiro, de Pantoja et Emmanuel Diaz.

N° 109 *bis*. Il faut peut-être ajouter le 天堂直路 *T'ien t'ang tche lou*, « La route directe du Paradis ». Cf. n° 390.

Nº 122. C'est sans doute le même ouvrage que Douglas (*Catalogue*, p. 67) indique comme incorporé au 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 耶蘇受難禱文 *Ye sou cheou nan tao wen*.

Nº 125 *bis*. Mgr. de Gouvea avait revu un 婚配訓言 *Houen p'ei hiun yen*, qui fut traduit en coréen (Courant, *Bibliogr. coréenne*, nº 2728).

Nº 126. Un exemplaire est porté au *Catalogue 216* de Quaritch, sous le nº 3087; un autre se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 29, nº 441).

XXVIII *bis*. Ajoutez: Grimaldi (Philippe) 閔明我 *Min Ming-wo*, déjà mentionné sous le nº 52, et qui est l'auteur du nº 130 *bis*.

Nº 130 *bis*. 方星圖解 *Fang sing t'ou kiai* « Table explicative de la disposition des étoiles ». Publié en 1711. Figure au *Catalogue* de Klaproth. Mentionné par le P. Sommervogel, III. 1835. Existe dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 18, nº 73).

Nº 140. Il y a d'importants renseignements sur cet ouvrage dans le *Catalogue impérial*, k. 106. L'œuvre est en 32 k. Commencée par ordre impérial en 1744, elle ne fut achevée qu'en 1752. (Le P. Sommervogel, IV. 1144, donne la date de 1754; si cette date est exacte, c'est celle de la première édition, mais le *Catalogue impérial* fait autorité pour la date d'achèvement de la rédaction.) Le P. Koegler, étant mort en 1746, ne put donc que commencer le travail.

Nº 140 *bis*. Par contre, il faut ajouter le 御定曆象考成後編 *Yu ting li siang k'ao tch'eng heou pien*, 10 k. Le *Li siang k'ao tch'eng* (sur lequel cf. *Catalogue impérial*, k. 106, et Wylie, *Notes*, p. 89) avait été compilé par ordre impérial, et achevé en 1713; il comprenait 42 k. Mais les calculs primitifs n'étaient pas sans faute; de nouvelles découvertes telles que celles de Cassini, de Flamstead, rendirent nécessaire un supplément qu'un édit de 1737 (Wylie dit 1738) ordonna de composer. Ce sont les PP. Koegler et André Pereyra qui furent chargés de ce travail (cf. *Catalogue impérial*, k, 106; Wylie, *Notes*, p. 89). Il n'est donc pas exact de comprendre, comme le fait le P. Sommervogel (IV, 1144), les 10 k. du supplément dans les 42 k. du *Li siang k'ao tch'eng*.

Nº 140 *ter*. Ajoutez: 黃道總星圖 *Houang tao tsong sing t'ou*, carte du ciel accompagnée d'un catalogue des étoiles. Mentionnée par le P. Sommervogel (*Bibliothèque*, IV. 1143) et décrite par Wylie (*Notes*, p. 104).

Nº 153 *bis*. Le 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o* contient du P. Longobardi, en dehors du nº 156, les textes suivants: 聖母德敘禱文 *Cheng mou tö siu tao wen*, 吾主念珠默想規條引 *Wou tchou nien tchou mo siang kouei t'iao yin*, 聖人列品禱文 *Cheng jen lie p'in tao wen*. Cf. Douglas, *Catalogue*, p. 148. Le dernier est sans doute le nº 157 de M. C.

Nº 158 *bis*. Ajoutez: décret exprimant les regrets impériaux à la mort du P. Magalhaens (cf. Douglas, *Catalogue*, p. 151).

Nº 160. Se trouve au k. 4 du *T'ien tchou cheng kiao je k'o* (Douglas, *Catalogue*, p. 68).

Nº 170 *bis*. Le *T'ien tchou cheng kiao je k'o* contient en outre les textes suivants du P. Monteiro, tous deux indiqués également par le P. Sommervogel (V. 1244): 耶蘇聖號禱文 *Ye sou cheng hao tao wen*, et 煉獄禱文 *Lien yu tao wen*.

Nº 171. Cf. nº 48.

Nº 180. Il y a également des éditions de 1643, de 1798. Exemplaire de l'éd. de 1798 dans Giles, *Catalogue of the Wade library*, p. 124. Est incorporé au *T'ien hio tch'ou han*. Figure au *Catalogue impérial*.

Nº 183. Se trouve dans le *T'ien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 天主耶穌受難始末 *T'ien tchou ye sou cheou nan che mo*; l'œuvre y est attribuée aux PP. de Pantoja et Emmanuel Diaz junior (Cf. Douglas, *Catalogue*, p. 161). Réimprimé à Tou-sseu-wei en 1870 (Havret, *Stèle chrétienne*, II. 16). Peut-être identique au nº 176.

Nº 184. « Écrit à l'occasion de la persécution de 1616, il paraît avoir été imprimé vers 1618, à Macao ou à Canton ». Pour plus de détails, cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, 16-17.

Nº 185 *bis*. Le P. Havret dit (*Stèle chrétienne*, II, 16) que le P. de Pantoja avait fait sur l'ordre de l'empereur un atlas qui eut grand succès à la cour. Je ne sais s'il n'y a pas là quelque confusion. Peut-être s'agit-il seulement de la première rédaction du 職方外紀 *Tche fang wai ki*; le P. de Pantoja avait en effet composé cet ouvrage par ordre impérial pour accompagner la célèbre mappemonde du P. Ricci (cf. nºˢ 25 et 243).

XLV *bis* Ajoutez: Pereyra (André) 徐懋德 Siu Meou-tö (?).

Fut le collaborateur du P. Koegler dans la préparation du nº 140 *bis*, *q. v.* Cf. Sommervogel, VI, 498, et Wylie, *Notes*, p. 89.

Nº 189. En 1713 parut par ordre de K'ang-hi une importante collection scientifique intitulée 律曆淵源 *Liu li yuan yuan* et qui se composait de trois compilations : 1º Le 曆象考成 *Li siang k'ao tch'eng*, sur l'astronomie (cf. nº 140 *bis*) ; 2º le 數理精蘊 *Chou li tsing yun* consacré aux mathématiques pures ; 3º le 律呂正義 *Liu lu tcheng yi*, sur la musique. Ce troisième ouvrage, en 5 k., se compose de deux parties, chacune en 2 k., et d'un supplément sur la musique européenne, en un k. C'est ce supplément qui est l'œuvre du P. Thomas Pereyra 徐日昇 Siu Je-cheng (ainsi écrit par Wylie, *Notes*, p. 97 et par M. C., mais le *Catalogue impérial*, éd. de Canton en petit format, k. 38, p. 24, écrit 徐日升 Siu Je-cheng), et d'un père italien que le *Catalogue impérial* nomme 德里格 Tö Li-ko. Ni Wylie, ni M. Courant (*Catalogue*, nº 3221) n'identifient ce nom ; il semble bien résulter cependant de la phrase d'Amiot citée par le P. Sommervogel (VI, 514) qu'il s'agit du P. Pedrini, lazariste (sur lequel cf. Cordier, *Bibliotheca sinica*, I, 560); M. Cordier dit précisément, p. 67, que le nom chinois de Pedrini est Tö. Enfin, de même que le *Li siang k'ao tch'eng* compilé sous K'ang-hi avait été complété sous K'ien-long, il fut publié, par ordre impérial de K'ien-long daté de 1746, un supplément considérable du *Liu lu tcheng yi*, intitulé 御製律呂正義後編 *Yu tche liu lu tcheng yi heou pien*, en 120 k. (Cf. *Catalogue impérial*, k. 38, et Wylie, *Notes*, p. 97.) Selon le P. Sommervogel (VI, 514), la description de la musique européenne par le P. Pereyra y figurerait.

XLVII. Pinuela (Pedro). Le nom chinois de ce père est 石鐸琭 Che To-lou selon Wylie, *Notes*, p. 144.

Nº 197. Selon Wylie, qui paraît avoir eu l'ouvrage entre les mains, il daterait de 1680 (*Notes*, p. 144).

Nº 213. Corriger le 1er caractère en 測. Se trouve au 新法算書 *Sin fa souan chou*.

Nº 215-222. Se trouvent tous dans le *Sin fa souan chou*, mais le nº 220 n'y a qu'un chapitre.

Nº 216. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, nº 2350.

Nº 223. Peut être le même que le nº 291.

Nº 224 *bis*. Un cadran solaire, établi en 1636 par les PP. Rho et Schall et le Chinois 李天經 Li T'ien-king, a été gravé à Péking et regravé à Séoul sous le titre de 新法地平日晷 *Sin fa ti p'ing je kouei*. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, nº 3675.

Nº 225. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

Nº 226. Cette traduction se trouve également dans le *T'ien hio tch'ou han*, et dans le 海山仙館叢書 *Hai chan sien kouan ts'ong chou* publié sous Tao-kouang par 潘仕成 P'an Che-tch'eng. D'après le *Catalogue impérial*, k. 107, Ricci aurait traduit oralement le texte, et c'est Siu Kouang-k'i qui l'aurait mis en bon style. C'est également ce que dit l'édition complète d'Euclide publiée à Nankin par ordre de Tseng Kouo-fan dans le 李氏算學三書 *Li che souan hio san chou* ; ce M. Li est 李善蘭 Li Chan-lan qui a révisé le texte des six premiers livres et mis en style correct la traduction des livres VII-XV faite par Wylie (cf. *Houei k'o chou mou*, éd. de 1886, k. 11).

Nº 227. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. Mentionné au *Catalogue impérial*, k. 125. Le P. Havret signale encore les éditions de Nanking, 1599 et Péking, 1603. Quant à la traduction italienne, elle ne serait pas du P. Ricci, mais aurait été faite en 1877 par le marquis Jac. Ricci (*Stèle chrétienne*, II. 13).

Nº 228. Le titre est inexactement donné : il est seulement 同文算指 *T'ong wen souan tche*, mais l'ouvrage se divise en deux parties, 前編 *ts'ien pien* en 2 k., et 通編 *t'ong pien* en 8 k. A été traduit par Ricci, publié par 李之藻 Li Tche-tsao. Cf. *Catalogue impérial*, k. 107. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han* et dans le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

Nº 229. Publié à Nan-tch'ang-fou, 1595, 1 vol. Cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 13.

Nº 230. Est indiqué au *Catalogue impérial*, k. 106, dans le même paragraphe que les nºs 240 et 240 *bis*. La rédaction serait de Siu Kouang-k'i, écrivant d'après les explications de Ricci. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le 指海 *Tche hai* publié sous Tao-kouang par 錢熙祚 Ts'ien Hi-tsou, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

Nº 231. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

Nº 232. Cf. *Catal. impérial*, k. 106. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*, le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

Nº 233. Ajoutez les éditions de 1609, 1869 (Sommervogel, VI. 1793). Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

Nº 233 *bis*. Ajoutez : 西琴曲意 *Si k'in k'iu yi*. Ces hymnes, qui ont été achevées en 1609, sont généralement jointes à l'ouvrage précédent (Wylie, *Notes*, p. 139) ; c'est en effet le cas dans le *T'ien hio tch'ou han*.

Nº 233 *ter*. Ajoutez : 畸人十規 *Ki jen che kouei*. L'omission de cet ouvrage dans le mémoire de M. C. doit être tout accidentelle ; le livre est important, puisque, tout comme le *T'ien tchou cheng kiao che lou* du P. Ruggieri, il a été publié en 1584. Cf. Sommervogel, (VI. 1794) et Havret, *Stèle chrétienne*, II. 6, où le titre est écrit avec 琦 *ki* et non 畸 *ki*.

Nº 234. On attribue bien au P. Ricci une vie de Siu Kouang-k'i (cf. Sommervogel, VI. 1793), mais pourquoi ranger parmi les œuvres du P. Ricci, mort en 1610, cette biographie qui est de 1678 et a été composée par Tchang Ling-yao et le P. Couplet ?

Nº 236. Cf. *Catalogue impérial*, k. 106.

Nº 237. Se trouve dans le *Yi hai tchou tch'en* et dans le 傳經堂叢書 *Tch'ouan king t'ang ts'ong chou* publié vers 1840 par M. 凌 Ling.

Nº 238. Sur ce document, cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II. 18.

Nº 240. Fut écrit par Siu Kouang-k'i d'après la traduction orale de Ricci (cf. *Catal. impérial*, k. 106). Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*, le *Tche hai*, le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*. Est mentionné au *Catalogue impérial* (k. 106) en un même paragraphe avec les Nºs 230 et 240 *bis*.

Nº 240 *bis*. Ajoutez : 測量異同 *Ts'ö leang yi t'ong*, rédigé par Siu Kouang-k'i. Cf. nºs 230 et 240, et Wylie, *Notes*, p. 88. Se trouve dans le *Tche hai* et le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*.

Nº 242. Est également mentionné par le P. Sommervogel (VI. 1794). Mais le *Catalogue impérial* (k.106) l'attribue à 李之藻 Li Tche-tsao, de même que le *Cheou chan ko ts'ong chou*. Se trouve également dans le *T'ien hio tch'ou han*.

Nº 243. D'après le P. Sommervogel, cette mappemonde serait de Nankin, 1598. Mais le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 8) dit que l'édition de 1598 n'est que la reproduction améliorée, faite aux frais des mandarins, de la mappemonde que Ricci avait fait imprimer à ses frais vers 1584. « Enfin, en 1609, on tira au Palais, sur le demande de l'Empereur, des copies de cette carte en huit feuilles ». Cette carte célèbre est indiquée au 明史 *Ming che*, k.326, sous le nom de 萬國全圖 *Wan kouo ts'iuan t'ou*. C'est pour l'expliquer que le P. de Pantoja aurait rédigé une première fois l'ouvrage qui devint plus tard le *Tche fang wai ki* (cf. nºs 25, 185 *bis*) ; c'est dans le paragraphe consacré au *Tche fang wai ki* que le *Catalogue impérial* mentionne cette carte.

Nº 247. On n'avait au sujet de cet ouvrage que la mention de Klaproth (*Verzeichniss der chinesischen und mandschuischen Bücher und Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*, p. 183), qui écrit le nom de l'auteur 羅儒望 Lo Jou-wang et non 羅加望 et date l'édition de 1619 (le 1719 du mémoire de M. C. est une faute d'impression). Le P. Sommervogel

(VI. 1931) se demandait si l'ouvrage n'était pas identique au N° 245, mais aujourd'hui le doute n'est plus permis ; un exemplaire, portant le titre même donné par Klaproth, et également daté de 1619, est porté au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana, p. 57, n° 30 *b*).

N° 255. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. D'après Douglas (*Catalogue*, p. 163), la rédaction définitive en serait dûe à Siu Kouang-k'i.

N° 261. Date de 1694. Cf. Wylie, *Notes*, p. 143-144.

N° 268. Le *Tch'ong tcheng li chou*, s'il s'agit bien de l'ouvrage généralement connu sous ce nom, n'est pas à traduire par « Sur les étoiles ». C'est une collection considérable de traités composés par les Européens sur l'astronomie ; ce nom de *Tch'ong tcheng li chou* est parfois remplacé par celui de 西洋新法曆書 *Si yang sin fa li chou*, et surtout par celui de 新法算書 *Sin fa souan chou*, qu'il porte dans le *Catalogue impérial*, k. 106. La collection est en 100 k., dont on trouvera le détail au *Houei k'o chou mou*, k. 11 de l'édition de 1886. En réalité, la table actuelle contient 103 chapitres, mais c'est que trois chapitres supplémentaires, ainsi qu'il résulte du *Catalogue impérial*, k.106, ont été ajoutés par le P. Schall ; ce sont le 曆法西傳 *Li fa si tchouan* en 1k., et le 新法表異 *Sin fa piao yi*, en 2 k. Le *Catalogue impérial* nomme comme compilateurs 徐光啓 Siu Kouang-k'i, 李之藻 Li Tche-tsao, 李天經 Li T'ien-king, les PP. Longobardi, Terenz, Rho et Schall. Presque tous les ouvrages de cette collection figurent indépendamment dans le mémoire de M. Cordier, sauf le premier, 治曆緣起 *Tche li k'i yuan*, en 8 k., mais qui est peut-être d'un des compilateurs chinois, et trois autres ouvrages : 1° 恒星緯表 2 k. ; le titre diffère légèrement de celui du N° 282 de M. Cordier, et le nombre des chapitres ne concorde pas ; 2° 幾何法要 *Ki ho fa yao*, 4 k., qui n'est probablement pas le N° 20 de M. Cordier ; 3° 籌算指 *Tch'eou souan tche*, 1k., qu'il ne faut pas confondre avec le 籌算 *Tch'eou souan* (N° 222) auquel il fait suite. — Un exemplaire incomplet, portant le titre de *Tch'ong tcheng li chou*, se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 60, n° 72). — Sur cet ouvrage, cf. Wylie (pp. 87-88) et Sommervogel (VI. 1711 et VII. 706-707).

N°s 272, 274, 276, 279, 280, 281, 283, 293. Se trouvent dans le *Sin fa souan chou*. Les n°s 287-288 sont plus probablement du P. Terenz, auquel, comme le signale M. Cordier, on attribue deux œuvres du même titre. Si ces ouvrages en effet ne sont pas du P. Terenz, le *Sin fa souan chou* ne contiendra plus rien de lui ; or le *Catalogue impérial* le nomme expressément parmi les auteurs. Le n° 289 est bien en 4 k. dans le *Sin fa souan chou* ; l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale n'est qu'en 2 k. (cf. Courant, *Catalogue*, n° 1326).

N° 273. Est probablement le livre du P. Natal, que le P. Schall avait publié en chinois sous ce titre et dont l'empereur Chouen-tche écoutait l'explication à genoux (Havret, *Stèle chrétienne*, II. 182-183).

N° 279. C'est évidemment le même ouvrage que M. Courant indique dans sa *Bibliogr. coréenne*, n° 2349. Sur les deux leçons 交食 *kiao che* et 交會 *kiao houei*, cf. le 交食管見 *Kiao che kouan kien* (Wylie, *Notes*, p. 90) dont le titre est parfois écrit 交會管見 *Kiao houei kouan kien*.

N° 282. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, n° 2353. Le titre est le même, mais la traduction diffère ; l'ouvrage indiqué par M. Courant est-il complet ?

N° 295 *bis*. Ajoutez : 火攻挈要 *Houo kong k'ie yao*, 3 k. avec planches. Ce manuel d'artillerie a été réédité dans le *Hai chan sien kouan ts'ong chou*. Il est précédé d'une préface de 1643 par 焦勗 Tsiao Tsou ; mais, en tête de chaque chapitre, il est dit que l'œuvre est de Schall (授) et que Tsiao Tsou n'a fait que la publier (述). Le contenu de la préface et sa date, non moins que les colophons, s'opposent à ce que ce traité soit celui que le P. Verbiest offrit à l'empereur K'ang-hi (cf. Sommervogel, VIII. 581).

N° 295 *ter*. Wylie paraît avoir eu entre les mains le 崇一堂日記隨筆 *Tch'ong yi t'ang je ki souei pi*, qui serait de Schall (Wylie, *Notes*, p. 141).

LXV *bis*. Smogolenski ou Smogulecki (Nicolas) 穆尼閣 Mou Ni-ko.

N° 298 *bis*. Ajoutez : 天步眞原 *T'ien pou tchen yuan* (3 k.) est le titre de l'ouvrage incorporé au *Cheou chan ko ts'ong chou* et qui y est attribué à Smogolenski. Ce doit donc être l'ouvrage qui est appelé également 天步眞原人命部 *T'ien pou tchen yuan jen ming pou* (Wylie, *Notes*, p. 106), et seulement *Jen ming pou* par le P. Sommervogel (VII. 1328), et qui est un traité d'astrologie, en 3 parties. Il y a bien un autre ouvrage également intitulé *T'ien pou tchen yuan*, et qui est consacré au calcul des éclipses, mais le P. Smogolenski n'en est pas l'auteur ; c'est un de ses élèves, 薛鳳祚 Sie Fong-tsou, qui le rédigea d'après son cours, et ce traité n'a qu'un chapitre (cf. *Catalogue impérial*, k. 106).

LXVIII. Dans le nom du P. Terenz, lire 鄧 et non 登.

N° 301. A été mis en bon style par 王徵 Wang Tcheng. Fut publié en 1627 (Wylie, *Notes*, p. 116). Se trouve dans le *Cheou chan ko ts'ong chou* sous le titre de 奇器圖說 *K'i k'i t'ou chouo*, 3 k.

N° 304. Cf. Courant, *Bibliogr. coréenne*, n° 2351.

N° 307. Que ce traité en 1 k. soit l'œuvre de Wang Tcheng seul (Wylie, *Notes*, p. 166), ou que le P. Terenz y ait collaboré (Sammervogel, VII, 1928), il est donné sous le nom de Wang Tcheng seul dans le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

N° 308. Incorporé au *T'ien tchou cheng kiao je k'o* sous le titre de 聖宗徒禱文 *Cheng tsong t'ou tao wen* ; le nom de Trigault y est écrit 金瀰格 Kin Mi-ko (cf. Douglas, *Catalogue*, p. 105).

N° 309. Autre exemplaire au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana (p. 22, n° 437).

N° 314. Est mentionné dans le *Catalogue impérial*, k. 102 ; il y est dit que l'œuvre fut achevée en 1612. Elle est en 6 k. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*. Il faut corriger en 農政全書 *Nong tcheng ts'iuan chou* le titre du grand ouvrage de Siu Kouang-k'i auquel le livre du P. de Ursis fut ensuite partiellement incorporé.

N° 315. Composé en 1614. Cf. *Catalogue impérial*, k. 106. Se trouve dans le *T'ien hio tch'ou han*.

N° 316. Le titre ici donné ne s'applique qu'à l'instrument même, et non à sa description. L'ouvrage lui-même est intitulé 簡平儀說 *Kien p'ing yi chouo* : c'est sous ce titre qu'il est porté au *Catalogue impérial* (k. 106), et se trouve reproduit dans le *T'ien hio tch'ou han* et le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

N° 333. Autre exemplaire indiqué dans Douglas, *Catalogue*, p. 96.

N° 337. Un exemplaire de la grammaire du P. Varo est porté au *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana (p. 1, n° 436).

N° 338. Fut composé en 1677. Si ce traité d'apologétique est bien du P. Varo, il n'y a plus de raison pour laisser de point d'interrogation après le nom chinois de l'auteur. Cf. Wylie, *Notes*, p. 142.

N° 341. Un exemplaire se trouve dans la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 30, n° 71). Pour ceux du British Museum, cf. Douglas, *Catalogue*, p. 224.

N° 345. M. Cordier et M. Courant (*Catalogue*, n° 1526) s'accordent à attribuer le *K'ouen yu t'ou chouo* (le 圖 du titre est une faute d'impression) aux PP. Verbiest et Aleni, cités dans cet ordre. Or le P. Verbiest est arrivé en Chine en 1659, alors que le P. Aleni était mort depuis dix ans. Le P. Sommervogel, ni au nom d'Aleni, ni au nom de Verbiest, ne dit un mot de la collaboration du P. Aleni. Enfin le *Catalogue impérial*, qui mentionne l'ouvrage (k. 71), l'attribue au seul P. Verbiest. Mais il ajoute qu'il concorde comme plan avec le *Tche fang wai ki* du P. Aleni, et c'est sans doute une lecture rapide de cette notice qui aura amené à dire que le P. Aleni avait collaboré avec le P. Verbiest. Du même coup disparaît le n° 8 de M. Cordier qui ne s'appuie sur aucune autorité. Le *K'ouen yu t'ou chouo* se trouve dans le *Tche hai*.

N° 345 *bis*. Ajoutez : 坤輿外紀 *K'ouen yu wai ki* : ce sont des extraits de l'ouvrage précédent. Cf. Wylie (*Notes*, 74) et Sommervogel (VIII. 578). Se trouve dans le 說鈴 *Chouo ling* de 吳震方 Wou Tchen-fang et dans le 龍威秘書 *Long wei pi chou* de 馬俊良 Ma Tsiun-leang.

N° 352. Un exemplaire se trouve à la Bibliotheca Lindesiana (*Catalogue*, p. 23, n° 69).

N° 383. Serait, d'après Wylie, *Notes*, p. 142, d'un Européen nommé 羅明堯 Lo Ming-yao.

N° 385. Un exemplaire est indiqué dans Douglas, *Catalogue*, p. 202.

N° 390. Le *Catalogue* du British Museum (p. 254) cite une édition de 1762 de cet ouvrage, dont il attribue la composition au P. Diaz junior. L'œuvre a été traduite en coréen (Courant, *Bibliogr. coréenne*, n° 2743).

N° 394. Le nom du P. Pedrini doit être 德里格 Tö Li-ko ; cf. n° 189.

N° 395. Cf. Courant, *Catalogue*, n° 1320.

N° 396. Ajoutez : 天主聖教日課 *T'ien tchou cheng kiao je k'o*, collection qui existe au British Museum, et que Douglas (*Catalogue*, p. 107) dit avoir été compilée par les PP. Cattaneo Ferreira, Emmanuel Diaz junior, Furtado et Figueredo, et publiée sous sa forme actuelle par les PP. Buglio et Verbiest ; mais c'est tout à fait impossible, puisque, parmi les textes insérés, il y en a du P. de Mailla qui n'est arrivé en Chine qu'en 1703, après la mort des PP. Buglio et Verbiest. La date hypothétique de 1690 assignée à l'ouvrage tombe également d'elle-même. En dehors du P. de Mailla, le *Catalogue* de Douglas cite encore dans ce recueil des textes des PP. Trigault, Monteiro, de Pantoja, Froes, Longobardi.

N° 397. Wylie (*Notes*, p. 143) signale un 聖教要經 *Cheng kiao yao king*, qui aurait été composé par l'augustin 伊納爵 Yi Na-tsio (Ignace...?)

N° 398. 睿鑑錄 *Jouei kien lou*. Rapports sur les affaires religieuses, présentés par les PP. Koegler, Pereyra, etc. (1736-1738) (Courant, *Catalogue*, n° 1337-1341).

N° 399. Décrit comme suit dans le *Catalogue* de la Bibliotheca Lindesiana (p. 30, n° 31) : An imperial address in Chinese, Manchu and Latin, concerning the non-appearance of the four Jesuits Antonio de Barros, Antoine Beauvollier, Jose Provana and Jose Raymondo de Arxo, who had been sent to Europe by that Sovereign. Broadsheet, 460 mm × 1 m,20 mm, oblong. 31 st october 1716.

N° 400. Selon Wylie, *Notes*, p. 144, un Jésuite nommé 南有岳 Nan Yeou-yo (je ne sais si un tel nom est indiqué au *Catalogus patrum*) aurait composé un 諸會問答 *Tchou houei wen ta*.

N° 401 (?). Notice sur la mort d'Innocent XIII par 李良壽 Li Leang-cheou (Douglas, *Catalogue*, p. 128).

Enfin il eût été bon, je crois, de rappeler ici les cartes de Chine dressées en chinois par les missionnaires, et présentées à l'Empereur en 1718.

Il me semble résulter de ce long examen que les données traditionnelles, même pour les ouvrages qui n'ont pas encore été retrouvés, méritent quelque créance. M. Cordier le dit lui-même, il espérait avoir donné « la presque totalité » des ouvrages rentrant dans son plan. Cependant, sans disposer d'aucun moyen spécial d'information, il m'a été possible d'ajouter quelques numéros à son inventaire ; presque tous se trouvaient déjà dans le P. Sommervogel, qui en contient encore beaucoup d'autres. Et c'est pourquoi je crois, bien au contraire, que la liste est encore assez longue des ouvrages publiés en Chine au XVII[e] et au XVIII[e] siècles et qui ont jusqu'à présent échappé aux recherches. Mais, grâce à M. Cordier, on peut dire que presque tous ceux de quelque importance sont aujourd'hui bien connus. Il a rendu par là un juste hommage à ceux qui ont initié la Chine à la connaissance de l'Europe ; sous leur forme chinoise, les Chinois eux-mêmes se rappellent encore les noms de Ricci et de Schall, d'Aleni et de Verbiest ; ce n'est pas à nous d'oublier avant eux.

P. Pelliot.

Ed. Chavannes. — *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de M. Ch.-E. Bonin* (Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres, 1re série, T. XI, 2e partie, pp. 193 à 295).

M. Ch.-E. Bonin recueillit au cours d'une mission scientifique en Asie Centrale (1898-1900) divers estampages que l'Académie des Inscriptions soumit à l'examen de M. Chavannes. Ces textes étaient assez intéressants pour mériter d'être publiés, et M. Ch. les a mis en valeur par un riche commentaire. Ce n'est pas cependant qu'ils soient tous inédits ; bien au contraire la plupart d'entre eux se trouvaient déjà dans des recueils d'épigraphie chinois ; l'un même avait déjà été publié et traduit par M. Devéria, mais la série des estampages est venue à point pour compléter ou confirmer les données de la science indigène. Les inscriptions se divisent en trois groupes : 1° deux stèles du lac Barkoul de 137 et de 640 de notre ère, auxquelles M. Ch. joint une inscription de Koutcha datée de 155 ; 2° les stèles relatives au Temple du Grand Nuage à Leang-tcheou du Kan-sou, datées de 1583 et 1697 ; 3° les quatre inscriptions des Grottes des mille Buddhas près de Cha-tcheou au Kan-sou, et qui sont de 776, 894, 1348, 1351. La dernière inscription est un texte apocryphe faussement daté de 1135.

Des trois stèles du premier groupe, les deux premières sont bien connues ; l'une, celle de 137 ap. J.-C., célèbre la victoire de 裴岑 P'ei Ts'en sur le roi des 呼衍 Hou-yen. Ce texte, qui fut découvert en 1757, a passé depuis dans presque tous les recueils épigraphiques. Il y a une répétition de cette stèle, et les estampages des deux pierres circulent. Peu importerait si elles étaient absolument identiques, mais elles diffèrent par un caractère de la dernière ligne : l'une a 德 *tö*, l'autre 海 *hai*. M. Ch., dont le texte donne cette seconde version, a cru pouvoir en inférer que la stèle était jadis plus près du lac que de nos jours, mais 洪頤煊 Hong Yi-siuan (1) affirme que 德 *tö* est la leçon primitive. Il est vrai que Han Tch'ong, endossant l'opinion du célèbre lettré 紀昀 Ki Yun (2), soutient l'opinion contraire : un dragon froid habitait le lac (海子), qui n'est autre que le 蒲類海 P'ou-lei-hai des Han ; pour le propitier, on éleva le temple au bord du lac ; la leçon *tö* ne se réfute pas, et tombe d'elle-même. Devant ce conflit d'opinions, il est difficile de se prononcer dès à présent. Hong Yi-siuan signale également que P'ei Ts'en n'a pu être préfet de Touen-houang qu'après 徐由 Siu Yeou et avant 司馬達 Sseu-ma Ta. Il me paraît inutile de citer ici les nombreux textes, qui parlent de l'inscription de P'ei Ts'en sans rien dire à son sujet qui ne se trouve dans les recueils antérieurs.

L'inscription de P'ei Ts'en est, semble-t-il, la plus ancienne de celles qui intéressent l'Asie Centrale et qui sont actuellement connues. Le 三州輯畧 *San tcheou tsi lio* (VII, 2) (3) cite à vrai dire une « stèle de 張騫 Tchang K'ien » qui se trouverait dans l'Ili, et dont le texte très effacé ne laisse plus déchiffrer qu'une vingtaine de caractères ; mais à supposer qu'il n'y ait là aucune fraude, il ne peut s'agir que d'une inscription postérieure dans laquelle il est fait allusion aux voyages de Tchang K'ien. Par contre, il est d'autres inscriptions du IIe siècle qui parlent incidemment de l'Asie Centrale ; telle celle qui relate la carrière de 曹全 Ts'ao Ts'iuan ; Ts'ao Ts'iuan fit partie de l'expédition envoyée en 170 ap. J.-C. contre l'usurpateur de Kachgar par le gouverneur de Leang-tcheou, 孟陀 Mong T'o, et cette stèle, érigée en 185, permet peut-être de corriger légèrement le texte du *Heou han chou*.

---

(1) 平津讀碑記 *P'ing tsin tou pei ki*, k. 1, p. 6, dans l'édition du 槐廬叢書 *Houai lou ts'ong chou*. Selon Hong Yi-siuan, les deux pierres seraient dans la région du Barkoul ; selon 韓崇 Han Tch'ong (寶鐵齋金石文跋尾 *Pao t'ie tchai kin che wen pa wei*, l. 3, dans l'édition du 滂喜齋叢書 *P'ang hi tchai ts'ong chou*), l'une serait au Barkoul et l'autre à Si-ngan-fou.

(2) Ki Yun s'est exprimé à ce sujet dans son 如是我聞 *Jou che wo wen*.

(3) Le *San tcheou tsi lio* est précédé d'une préface de 和瑛 Ho Ying datée de 1805.

C'est également au IIe siècle que se rapporte la seule inscription vraiment nouvelle rapportée par M. Bonin. Très endommagée, on n'en peut guère tirer qu'un nom : 劉平國 Lieou P'ing-kouo, général de gauche de Koutcha, et une date : 158 de notre ère. Lieou P'ing-kouo pourrait d'ailleurs donner le nom honorifique du personnage, tout aussi bien que son nom officiel. C'est même ce qui me paraît résulter de la deuxième ligne de l'inscription, où je serais tenté de lire, après les trois premiers caractères, 孟伯山 Mong Po-chan ; or Po-chan ne peut être qu'un *tseu*, où *po* indique que la personne en question était l'aîné de la famille. Dans cette même ligne, le 3e caractère serait 人 *jen*. Je n'ose dire si le 7e doit ou non être réuni à *chan*. Les caractères que propose M. Ch. pour la suite de la ligne me paraissent douteux, sauf le dernier ; il me semble bien entre autres qu'il faut lire 畚 *pen* et non 焰 *kien*. A la 3e ligne, je propose de lire 大人恭來 *ta jen kong lai* ; à la 4e ligne : 始鄛山石作孔 *che tcho chan che tso k'ong* ; à la 5e ligne : 萬... 民喜. 長壽延年 *wan .. min hi, tch'ang cheou yen nien* ; à la 6e ligne, avant la date : 子孫 *tseu souen* ; à la 7e ligne, le 3e caractère avant 東 *tong* semble être 建 *kien*, l'avant-dernier caractère doit être 塚 *tchong* ; à la 8e ligne, il faut peut-être lire : 作也, 州牧 *tso ye* ; *tcheou mou*...

L'inscription de 姜行本 Kiang Hing-pen nous amène au temps des T'ang ; elle fut composée au 6e mois de 640 par l'un des généraux qui conduisaient une expédition contre les Ouïgours ; l'endroit même où se dresse la stèle, au S.-E. de Tourfan, est appelé, selon le *San tcheou tsi lio* (VII.6), 松樹塘 Song-chou-t'ang (¹). Les caractères sont assez indistincts ; aussi les divers essais de déchiffrement présentent-ils de notables différences. Le texte de Siu Song et de Wang Tch'ang, auquel s'est arrêté M. Ch., paraît de beaucoup le meilleur : il laisse loin derrière lui les lambeaux de phrase qu'a distingués péniblement 趙紹祖 Tchao Chao-tsou (²). Du moins le *San tcheou tsi lio* nous fournit-il pour la dernière ligne une lecture acceptable : 瓜州司法参軍河內司馬太貞詞具 ; Sseu-ma T'ai-tcheng m'est d'ailleurs inconnu.

Les inscriptions du second groupe, provenant du Temple du Grand Nuage, sont d'un intérêt moins immédiat et valent surtout par les explications que M. Ch. a données à leur sujet. Deux notes, fournies à M. Ch. par M. S. Lévi, ne me paraissent pas encore absolument décisives. M. Lévi (p. 243) s'appuie sur la syllabe initiale o qu'indique la transcription chinoise d'*avalambana* pour établir que le mot est parvenu aux Chinois par les pracrits ; nul, je crois, ne le contestera. Mais il ajoute : « On voit ainsi que ce mot n'est pas arrivé en Chine par le moyen des livres écrits, auxquels on aurait emprunté fidèlement une transcription littérale du sanscrit, mais qu'il s'est propagé par le véhicule de la langue parlée en même temps que certaines pratiques religieuses ». C'est possible, mais il n'apparaît pas à priori pourquoi le terme n'a pas pu se répandre par les textes pracrits, puisqu'aussi bien il est établi qu'il y eut en Asie Centrale une abondante littérature bouddhique en pracrit. Un peu plus loin (p. 247), M. Lévi propose de voir dans la forme 鉢和羅 *po-ho-lo* au lieu de 鉢多羅 *po-to-lo*, pour pātra, non pas une simple faute, mais bien la transcription d'une forme comme *pahl*, analogue à mihr = mitra, Pahlava = Parthava. Je suis tout prêt à me rallier à cette ingénieuse hypothèse ; il me manque seulement un exemple net et sûr de 和 *ho* transcrivant une gutturale au temps où vivait Dharmarakṣa, c'est-à-dire au IIIe siècle. Il va sans dire que l'on trouve fréquemment cette équivalence dans les textes modernes, mais Julien ne la cite, dans les textes bouddhiques, que d'après la *Mahāvyutpatti*, qui n'est pas de la première époque du bouddhisme chinois (³). Par contre, les cas sont assez nombreux de 和 *ho* transcrivant alors

---

(¹) Sur cet endroit, cf. *San tcheou tsi lio*, I, 44.

(²) Dans son 古墨齋金石跋 *Kou mo tchai kin che pa* (k. 3, p. 6 de l'édition du 楷盦叢刻 *Ki ngan ts'ong k'o*).

(³) St. Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits*, p. 109.

une syllabe à labiale initiale. En dehors des exemples cités par Julien, il en est un typique, quoique longtemps méconnu : 和尙 *ho-chang* = upādhyāya. Je citerai également Rāṣṭrapāla, transcrit 賴吒和羅 Lai-tch'a-ho-lo, tant par 支謙 Tche-k'ien, qui, comme Dharmarakṣa, est du pays des Yue-tche, que par Dharmarakṣa lui-même (1). Il n'est assurément pas impossible qu'un même caractère serve à représenter tantôt une syllabe à labiale initiale, et tantôt à gutturale : 越 *yue*, qui, dans 檀越 *t'an-yue*, répond à la seconde moitié de *dānapati*, sert également, dans 鬱單越 *yu-tan-yue* (2), à représenter les deux dernières syllabes de *uttarakuru*. Il est sûr que 和 *ho* a été dans le cours des temps employé avec cette double valeur. Ce caractère 和 *ho*, que Giles écrit aujourd'hui *ho* et non *houo*, est encore prononcé de façon assez flottante, et les prononciations dialectales, aussi bien que les tables de K'ang-hi, nous garantissent qu'il faut le ranger historiquement dans la série des mots prononcés « la bouche fermée » (3), c'est-à-dire dans lesquels entrait une semi-voyelle *v* (donc *houo*, **hvo*). Cette particularité, qui rend compte sans doute des formes japonaises *wa* et *kwa* pour 和 *ho* en face de *ka* pour 河 *ho*, peut-elle être invoquée pour expliquer la double valeur de transcription du caractère? je ne sais ; et je serais également bien en peine de dire ce qu'avaient pu devenir dans les dialectes de l'Asie Centrale convertie au bouddhisme des mots comme upādhyāya ou comme dānapati. Mais que les *mêmes* traducteurs aient employé un même caractère pour représenter tantôt *pa* ou *va* et tantôt *ha*, c'est que nous ne devons admettre, je crois, qu'avec exemples à l'appui.

M. Ch. étudie ensuite les inscriptions des Grottes des mille Buddhas, près de Cha-tcheou. Il y a des grottes des mille Buddhas en plusieurs endroits ; M. Ch. les mentionne et signale l'intérêt qu'offrirait sans doute l'exploration de celles de 濟木薩 Tsi-mou-sa. Le 三州輯界 *San tcheou tsi lio* (l. 42) rapporte au sujet de ces dernières grottes une légende, d'où il ressort du moins qu'elles furent découvertes en 1770-1771 ; la grotte était en demi-lune ; quand on y pénétra, on y vit un grand Buddha couché de 16 pieds de long (4), le visage doré, et d'innombrables petits Buddhas de cuivre, hauts de trois pouces à un pied et plus ; neuf d'entre eux furent offerts en hommage à l'empereur. L'auteur chinois rapproche de cette découverte certaines données du voyage de 王延德 Wang Yen-tö à Kao-tch'ang (Yar-khoto) en 981, et propose de voir dans ce temple l'un de ceux que l'ambassadeur visita alors, celui de 應運 Ying-yun ou celui de 泰寧 T'ai-ning, qui auraient été fondés en 640 (5). Ce sont des grottes du même genre, situées près de 沙州 Cha-tcheou, que M. Bonin a étudiées. Le

(1) La restitution de Rāṣṭrapāla est garantie pour ces textes (nos 518 et 594 de Nanjio) par le no 929 qui n'est qu'une traduction postérieure du no 594.

(2) Ex : *Tripit. iap.*, 呉 VIII, 12 ; 地 IV, 76.

(3) 合口 *ho k'eou*, par opposition à 開口 *k'ai k'eou*, ouvrir la bouche. *Houo*, *houan*, *houang*, *kouo*, *kouan*, *kouang*, *souan*, *touan*, etc., se rangent dans la première catégorie, au lieu que *ho*, *han*, *hang*, *ko*, *kan*, *kang*, *san*, *tan*, appartiennent à la seconde.

(4) C'est la longueur rituelle du corps du Buddha ; on l'observe surtout dans les représentations du nirvāṇa.

(5) Stanislas Julien a traduit dans le *Journal asiatique* la relation du voyage de Wang Yen-tö, et ce travail est réimprimé dans ses *Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne*, pp. 86-102. Mais son texte, qu'il a trouvé dans Ma Touan-lin, est très fautif ; je n'ai actuellement à ma disposition, en dehors de Ma Touan-lin, que l'édition de ce récit insérée par 王明淸 Wang Ming-ts'ing, des Song, dans son 揮塵錄 *Houei tchou lou* (前錄 IV, 4 et ss.), incorporé au 津逮秘書 *Tsin tai pi chou* ; la comparaison des deux textes montre une fois de plus qu'il faut se méfier des encyclopédistes. Dans le cas présent, Stanislas Julien donne pour la fondation des deux temples 637, qui est une faute d'impression pour 627, mais qu'il faut encore sans doute corriger en 640 avec l'auteur du *San tcheou tsi lio* et l'édition du *Houei tchou lou*.

bouddhisme fut très florissant dans cette région. L'envoyé 吾古孫仲端 Wou-kou-souen Tchong-touan, qui passa en Asie Centrale en 1220-1222, dit que « ce n'est que dans les cités de 和州 Ho-tcheou (Kara-khodjo) et de Cha-tcheou que des statues se trouvent dans les temples comme en Chine » (1), et Marco Polo dit des gens de Saciou (Cha-tcheou) que « ils ont maintes abbaies et maint moustier plains de leur ydoles de plusieurs façons as queuls ils font grant honneur et grant reverence... » (éd. Panthier, I. 153). Comme dans la grotte de Tsi-mou-sa, l'une de ces grottes de Cha-tcheou devait renfermer un Buddha, de grande dimension, au moment où il entre dans le nirvāṇa, car elle s'appelle 睡佛洞, « la grotte du Buddha endormi ». Les inscriptions permettent de suivre jusqu'aux temps mongols l'histoire de ces temples, qui reçurent alors les bienfaits de Soleyman, roi de Si-ning. Deux inscriptions de 1348 et 1351 se rapportent à ce prince. L'une d'elles, la première, offre cette particularité de donner l'invocation classique à Avalokiteçvara, *oṃ maṇi padme hum*, dans les mêmes six langues employées à la passe de Kiu-yong-kouan en 1345. M. Ch. rappelle à ce propos quels textes *si-hia* ont été retrouvés ; il faut désormais ajouter à cette liste le manuscrit que j'ai présenté récemment au congrès de Hanoi.

P. Pelliot.

E. von Zach. — *Lexicographische Beiträge, I*, Péking, 1902, in-8°, 98 pp.

M. von Z. vit à Péking ; il aime le chinois et le sait bien. Il lui est arrivé mainte fois, en soumettant au contrôle d'un bon lettré indigène les explications de nos dictionnaires chinois-européens, de remarquer combien il nous reste à faire au point de vue de cette lexicographie ; il s'est mis résolument à l'œuvre. Tant qu'a vécu la *China Review*, c'est là qu'ont paru les additions et corrections de M. von Z. au *Dictionnaire* de Giles, comme celles de Fraser, de Parker, de C. F. Hogg. Depuis que cet utile périodique, racheté par Kelly and Walsh, a cessé de paraître, M. von Z. édite lui-même ses travaux qu'il fait imprimer au Pei-t'ang. Et comme à l'étude du chinois, il a joint celle du mandchou et du tibétain, nous trouvons de tout cela dans son dernier fascicule, divisé en deux parties : 1° Nouvelles additions au *Dictionnaire* de Giles ; 2° Noms de lieux tibétains (extraits du 西域同文志, *Si yu t'ong wen tche*).

Je tiens ces travaux pour très utiles, mais mon point de vue diffère de celui de M. von Z. Pour lui, on doit faire un reproche sévère à M. Giles de ses inexactitudes et de ses omissions ; je crois, au contraire, qu'il faut se féliciter d'avoir dès à présent un dictionnaire aussi informé. M. von Z. relève un certain nombre de fautes manifestes, et qu'il importait de corriger ; parfois aussi il indique des expressions sans doute utiles, mais tellement spéciales qu'un dictionnaire qui s'attacherait à les donner toutes, elles et leurs semblables, serait double ou triple du Giles. Cette légère réserve faite, j'applaudis franchement à cette patiente réunion de matériaux pour le futur *Thesaurus* de la langue. Avant de passer à quelques remarques de détail, j'exprimerai à M. von Z. deux souhaits, dont l'un au moins est facile à exaucer. 1° Il serait désirable que ses additions, mises bout à bout au hasard, puis numérotées, fussent au contraire classées suivant les numéros du dictionnaire de Giles ; pour ceux qui n'auraient pas pris la peine de reporter sur leur dictionnaire toutes ses remarques, c'est le seul moyen de les rendre utilisables. 2° S'il est un fait notoire pour quiconque a vécu à Péking, c'est qu'il n'existe aucun dictionnaire satisfaisant de la langue populaire qu'on y parle (2). Où trouver

---

(1) Cf. Bretschneider, *Notes on Chinese mediaeval travellers to the West*, Changhai, 1875 in-8°, p. 106.

(2) Mal pourvu de livres sur la langue parlée, je fais d'avance amende honorable si quelques-uns des termes que je cite sont donnés dans des ouvrages que je ne possède pas actuellement.

l'expression courante 磁實 *ts'eu che*, dense, compact, employée parfois aussi au figuré (Wieger, *Rudiments*, I. 308), et qui s'oppose à 宣 *siuän* (1) ou 囊 *nâng*, gonflé, boursouflé, également inconnus des dictionnaires ? Comment écrire *hän* (酣 ?) ou *hän che*, épais, grossier, synonime de 奘 *tchouang?* Est-ce à Péking seulement qu'une chauve-souris s'appelle *yen mo hou*, et quelle est l'orthographe possible de l'expression ? N'est-il pas de bonne langue pékinoise de dire 腆着胸脯兒 *t'ien tchao hiong p'ou eul*, « poitriner »? On pourrait indéfiniment multiplier ces exemples. Or cette langue populaire, M. von Z. l'a étudiée ; il est à même de vérifier chaque jour la valeur des termes qu'il entend ; ce serait rendre un grand service à l'étude scientifique du chinois que de publier une monographie sérieuse du parler pékinois ; je ne vois pas à présent que, parmi les sinologues, un seul soit plus ou même autant qualifié que lui pour s'acquitter de cette tâche.

Sans entrer dans le menu des notes de M. von Z., qu'il me soit permis de lui présenter quelques observations. La remarque no 7 (p. 2) n'est pas décisive, car l'explication de Giles s'appuie sur le 呂氏春秋 *Lu che tch'ouen ts'ieou*, tout comme celle de M. von Z. a pour elle le 風俗通 *Fong sou t'ong* (cf. Corentin Pétillon, *Allusions littéraires*, p. 201). No 25 : Peking est une évidente inadvertance pour Persia. No 26 : 棠棣 et 棣棠 se trouvent tous deux dans le *Eul ya*. No 27 : 白道 est évidemment plus intelligible, mais la prononciation 八道 est usuelle à Péking. No 195 : M. von Z. dit que 鞔 *mân* et 鞄 *paó* ne se trouvent pas dans Giles ; cf. cependant les nos 7645 et 9446 où ils sont donnés avec la signification requise.

Il est regrettable que, dans un travail que doivent utiliser des lexicographes, l'auteur ait laissé passer autant de fautes d'impression : p. 52, il y a en cinq lignes cinq caractères faux : 責 pour 貴, deux fois 烏 pour 鳥 et deux fois 夂 pour 叉.

M. von Z. a consacré un paragraphe (no 249) à quelques remarques sur ma traduction des *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* ; je les utiliserai dans les notes additionnelles que j'aurai prochainement à donner sur ce texte.

P. Pelliot.

Japon

Rev. John Batchelor. — *The Ainu and their folk-lore*. London, The religious tract Society, 1901. In-8o, XXVI-603 pp., 137 illustr.

Nous devons à M. B. la plus grande part de ce que nous savons de précis sur les mœurs et les croyances des Ainu de l'Hokkaidô. Son premier ouvrage d'ensemble, *The Ainu of Japan* (2), avait marqué un progrès considérable dans notre connaissance de cette race, sur laquelle nous ne possédions jusqu'alors que des études fragmentaires et des récits hâtifs de voyageurs. Depuis la publication de cet ouvrage, M. B. est resté au milieu des Ainu, — parmi lesquels il n'a pas passé maintenant moins de vingt-cinq années, — et a continué à étudier leur langue, leur vie, leurs pratiques, leurs légendes. Sur bien des points, ses idées primitives se sont modifiées ou se sont étendues. De plus, il semble que dans l'intervalle M. B. ait pris connaissance de quelques-uns des grands travaux anglais de sociologie religieuse parus dans ces dernières années, et qu'il ait été amené ainsi à se poser des questions nouvelles et à envisager les faits qu'il avait déjà étudiés sous un jour nouveau. C'est sans doute grâce à ces lectures qu'il a relevé cette fois chez les Ainus certaines pratiques et des traces de totémisme

---

(1) M. von Z. mentionne 宣 *siuän* (p. 19).

(2) Londres, 1892, in-8o, 335 pp.

qu'il n'avait pas aperçues d'abord : et peut-être même, dans l'ardeur de ses convictions fraîches, s'est-il laissé entraîner à des affirmations trop catégoriques et à des généralisations un peu téméraires. Tel qu'il est, son dernier livre est une preuve éclatante de ce que l'application, même insuffisante par moments et par moments défectueuse, de la méthode comparative, peut suggérer d'aperçus et donner de résultats dans l'étude de la vie sociale et religieuse d'un peuple. Ce n'est pas une extension ou une refonte de l'ancien livre : c'est un livre entièrement différent et singulièrement plus riche, destiné à prendre place parmi les meilleurs recueils de documents sur lesquels travaille la jeune science sociologique. Ce qui lui donne une valeur toute particulière, c'est le soin qu'a pris M. B. de donner presque toujours la parole aux Aïnu eux-mêmes, dont il a patiemment recueilli les récits, sans se laisser arrêter par des variantes et des contradictions inévitables : procédé d'autant plus heureux dans l'espèce qu'il s'agissait d'une race sans monuments littéraires, ignorante de l'écriture (1) et près de s'éteindre, et qui risquait de disparaître sans laisser de ses croyances et de ses légendes aucune trace après elle.

Il est cependant nécessaire de formuler dès l'abord quelques réserves. On ne s'explique guère par exemple le parti-pris d'ignorance bibliographique de M. B. S'il fait bonne justice en passant du livre de M. Savage Landor (2), ce singulier voyageur dont il semble décidément que tous les livres doivent être frappés d'une égale suspicion, on est surpris qu'il ne cite nulle

---

(1) Il existait bien, il y a quelques années, sur la paroi d'une grotte de la baie d'Otarunai, une inscription restée indéchiffrable, où les uns ont voulu voir un texte chinois en caractères de l'époque de la dynastie Tcheou, les autres un monument d'une écriture aïnu depuis longtemps oubliée.

Sur la question, cf. J. Milne, *Notes on stone implements from Otaru and Hakodate* (Trans. As. Soc. Jap., vol. VIII, p. 61 sqq.) ; B. Scheube, *Die Aïnos* (Mitth. d. deustch. Gesellsch. Ostas., vol. III, fasc. 26) ; Terrien de Lacouperie, *On the Corean, Aïno and Fusang writings* (T'oung pao, 1892, p. 449 sqq.) ; G. Dumoutier, *Etude sur l'inscription de Témiya* (l'Anthrop., 1895, p. 147 sqq.) ; Takeshi Kitasato, *Zur Erklärung der altjapanischen Schrift* (T'oung pao, 1901, p. 217 sqq.). L'inscription est aujourd'hui effacée, et, semble-t-il, par la désagrégation naturelle du roc, d'un tuf calcaire très friable, sur lequel elle était tracée. Si quelques années ont suffi à la faire disparaître, il semble bien étonnant qu'elle ait pu se conserver auparavant pendant des siècles, et on se demande, avec M. B., si elle n'était pas tout simplement l'œuvre d'un touriste facétieux, « wishing to play a practical joke » (p. 268). Quant à la légende aïnu d'après laquelle le fameux Yoshitsune aurait dérobé (à la fin du XIIe siècle) « les anciens livres » des Aïnu, et dont M. Schlegel s'est servi pour l'identification de Fou-sang avec Sakhalin (*Problèmes géographiques. I, Fou-sang kouo*. T'oung pao, 1892, p. 155), elle doit inspirer la même défiance que toutes celles qui se rapportent à ce héros, et n'a sans doute été inventée par les Aïnu que pour expliquer leur ignorance de l'écriture (Batchelor, p. 268). Enfin certains auteurs ont voulu retrouver des traces d'écriture dans les tatouages des femmes et dans la décoration des armes et des objets usuels (cf. H. von Siebold, *Ethnologische Studien über die Ainos auf der Insel Yesso*, Zeitschr. für Ethnol., vol. XIII 1881 suppl., taf. II). Au dire de M. Schlegel (*loc. laud.*, p. 343), ces signes rappelleraient les caractères coréens : mais s'il en est ainsi, ils sont d'origine relativement récente, et il est probable qu'ils n'ont été employés que comme motifs décoratifs, et non comme écriture. Comme M. B. ne parle pas de ces prétendues traces d'écriture, il est probable qu'il n'y croit guère ; mais il est fâcheux qu'il ne s'explique pas là-dessus. M. Kitasato, de son côté, nous affirme qu'il y a « beaucoup d'inscriptions en écriture aïnu sur pierre, sur bois et sur peau » (*loc. laud.*, p. 243) : on lui eût été reconnaissant d'en reproduire quelques-uns ou de nous donner les moyens de les découvrir. Jusqu'à ce qu'il ait fourni quelques preuves de cette révélation inattendue, on fera sagement de l'accueillir avec scepticisme.

(2) *Alone with the hairy Ainu*, Londres, 1893.

part les travaux, à divers égards importants, de H. von Siebold (1), de B. Scheube (2), de B. H. Chamberlain (3), de R. Hitchcock (4), de D. Mac Ritchie (5) : certaines questions ont été posées dans ces ouvrages, certains faits affirmés, dont M. B. ne dit rien et dont il nous importerait cependant au plus haut point de savoir que penser. On regrette aussi que M. B. se soit abstenu de toucher à certains problèmes, à celui, par exemple, de la détermination du groupe ethnique auquel appartiennent les Ainu, à celui, surtout, de la langue ainu et des rapports qu'elle peut présenter avec d'autres langues : même si l'on ne peut arriver aujourd'hui sur ces deux points qu'à des résultats purement négatifs, il eût été utile d'exposer l'état de la question. Enfin on aurait voulu dans ce livre un ordre plus rigoureux, un effort de classement plus systématique, autre chose qu'une simple collection de fiches groupées d'une manière assez arbitraire et peu méthodique, qui appelle inévitablement les redites et qui ne permet guère de saisir dans leur ensemble et avec netteté les différents éléments d'un même problème. Un livre si riche de matière ne peut guère se résumer : il suffira de récapituler les résultats les plus neufs ou les plus importants de l'étude de M. B., en les accusant davantage au besoin, et aussi en indiquant les points sur lesquels il est impossible de se ranger à son avis ; car M. B., et c'est l'un des rares mérites de son livre, expose toujours les faits d'une manière assez impartiale et assez objective pour permettre à d'autres de ne pas adopter ses interprétations et même pour leur fournir les moyens de les combattre.

1° Le résultat le plus clair des études de M. B. est d'avoir bien montré, contrairement aux affirmations de quelques voyageurs, que les Ainu sont un peuple essentiellement religieux et que tous les actes de leur vie sont dirigés par des idées religieuses et régis par des formes rituelles. On pouvait s'en douter déjà : la preuve en est acquise aujourd'hui. Comme il était naturel aussi, la religion ainu est un animisme universel (p. 546). Tout ce qui se meut, tout ce qui existe même est animé et vivant, ou l'habitacle, le siège d'un esprit. Les plantes vivent comme les animaux ; le ciel, l'air, la mer, les forêts, les fleuves sont peuplés de divinités favorables et de démons dangereux (6) ; la hutte même est un être vivant (p. 117) ; les maladies sont dues à des esprits malfaisants, ou plutôt ce sont ces esprits eux-mêmes qui prennent possession du corps, et l'exorcisme peut les chasser (ch. XXVIII et XXIX). Bien plus, toutes les parties de l'être vivant vivent elles-mêmes d'une vie indépendante : dans l'arbre, par exemple, les racines, l'écorce, les branches, les feuilles, les bourgeons sont le siège d'autant d'esprits divers (p. 379). — Cet animisme universel est naturellement anthropomorphique. Il n'y a pas de différence appréciable entre la vie animale et la vie végétale, entre la vie humaine et la vie divine. Les Ainu n'ont aucune peine à admettre les changements de forme des êtres : mais l'idée de la transmigration leur

---

(1) *Ethnologische Studien*... (voir plus haut).

(2) *Der Bärenkultus unddie Bärenfeste der Ainos*, Mitth. d. deutsch. Gesellsch., vol. III, part. 22, pp. 44-51 ; *Die Ainos*, Ib., part 26, pp. 220-250.

(3) *The language, mythology and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of Aino studies* (Memoirs of the literat. Coll., Imp. Univ. of Japan, n° 1, pp. 1-75), Tôkyô, 1887. Ce même fascicule contient, du même auteur, une bibliographie, très complète à la date, des ouvrages japonais et européens relatifs aux Ainu : *A Catalogue of works relating to Yezo and the Ainos* (pp. 137-174).

(4) *The Ainos of Yezo* (Rep. of the U. S. Nat. Museum for 1890), Washington, 1891.

(5) *The Ainos* (Intern. Archiv für Ethnogr., vol. IV, Suppl.), Leide, 1892.

(6) Mais il n'y a là aucune dualité de principe, aucun germe de manichéisme. Les deux frères *Shi-acha* et *Mo-acha*, dont l'un est bon et l'autre mauvais, sont deux divinités de la mer d'un ordre inférieur, qui tiennent une très petite place dans la religion ainu : les légendes qui les concernent sont d'ailleurs très vagues, au point que beaucoup d'Ainu les considèrent comme un seul et même dieu (p. 536). Il faut donc renoncer à admettre, avec M. Aston (cf. *Bulletin Ec. franç.*, t. II, p. 217), que les Ainu reconnaissent l'existence de deux principes opposés.

est étrangère, car elle implique une conception de l'indépendance de l'âme par rapport au corps qu'ils n'ont jamais atteinte. Tout au contraire ils ne se représentent la vie que sous forme matérielle. Ils la croient indestructible, mais ils pensent qu'après la mort, l'être revêt la même forme, le même corps qu'auparavant, soit en ce monde soit dans l'autre. Le monde de l'au-delà est une sorte de double du nôtre : et de même que les morts, quand ils viennent nous visiter, nous apparaissent comme des fantômes, de même les vivants qui descendent parmi les morts sont aussi des fantômes à leurs yeux (p. 570). M. B. emploie donc une terminologie inappropriée, et que démentent toutes ses analyses, quand il dit que les Ainu « croient que l'âme existe à part du corps après la mort » (p. 58). — Enfin tous ces êtres qui nous entourent peuvent intervenir à chaque instant dans nos affaires et exercer une influence heureuse ou funeste sur notre destinée. L'Ainu vit au milieu d'un monde d'esprits dont il doit se concilier les faveurs par des actes propitiatoires : prières, offrandes, libations, consécration d'*inao*, possession de charmes, sacrifices. Pour la guérison des maladies, il s'adressera à la sorcellerie et à l'exorcisme ; pour la découverte des coupables, il aura recours à la divination (p. 351) et aux ordalies (p. 286). Il n'agira jamais qu'après s'être assuré le concours ou la bonne volonté des puissances supérieures.

2° Bien que les Ainu reconnaissent des séries de dieux et de démons de la mer et des fleuves, (ch. XLV et XLVI), de la terre et de l'air (ch. LI), qu'ils adorent la déesse du feu (p. 99, etc.) et, dans une certaine mesure [1], la déesse du soleil (p. 63), leur religion n'est pas essentiellement naturaliste ; et bien qu'ils pratiquent le culte des ancêtres (p. 551), ce n'est pas là encore la caractéristique de leur religion. Cette caractéristique, comme on pouvait s'y attendre de ce peuple chasseur et pêcheur, vivant au milieu des forêts, se trouve dans le développement remarquable du culte des arbres et des animaux. On ne peut analyser ici toutes les formes, extrêmement variées, de ce culte. Mais il faut examiner de près l'interprétation nouvelle que M. B. propose d'un certain nombre d'entre elles : l'hypothèse d'un totémisme primitif, car elle ne saurait être adoptée intégralement. Entraîné par une foi que rien ne justifie dans l'universalité du culte totémique (p. 83), et faute d'une définition suffisamment claire de ce terme, M. B. a relevé des traces de totémisme animal ou végétal un peu partout, et là même où il n'y en avait pas la moindre apparence.

Il faut éliminer d'abord, croyons-nous, tous les cas allégués de totémisme végétal. Il n'y a pas l'ombre d'une preuve à l'appui de l'hypothèse que l'aulne était primitivement un dieu totem, déchu aujourd'hui de son rang (p. 384). Il faut en dire autant de l'emploi d'un *inao* de vigne en cas de maladie (p. 156) : on ne peut y voir qu'un cas particulier de l'usage de l'*inao* comme médiateur auprès des dieux bienveillants, et comme protecteur contre les mauvais esprits, les démons de la maladie. De même la fête de la salutation du millet nouveau (p. 205) est un exemple d'un rite agraire très connu, où il n'y a rien de totémique. Reste le cas le plus remarquable, celui du saule. D'après l'une des légendes relatives à la création de l'homme, la colonne vertébrale du premier homme aurait été faite d'une branche de saule (p. 5), ce qui explique sa forme et sa flexibilité. C'est dans la colonne vertébrale qu'est le siège de la vie (p. 85). Lorsqu'un enfant naît, son grand-père coupe une branche de saule, l'arrange en *inao*, l'adore et l'installe près de la couche du nouveau-né, comme sa divinité tutélaire (p. 86). Mais s'il est incontestable qu'il y a ainsi entre le saule et la vie de chaque Ainu une relation intime, cela ne suffit pas pour constituer un cas de totémisme : cette croyance se rattache manifestement à la superstition universelle [2] de l'arbre de vie, dont l'*inao* est en ce cas le substitut. A moins d'enlever au terme tout sens précis, le totémisme n'apparaît vraiment que

(1) Sur ce point aussi il est impossible de suivre plus longtemps M. Aston, lorsqu'il compare la position « prééminente » donnée à la déesse du soleil dans la religion ainu à celle qu'elle occupe dans la religion japonaise : les deux termes ne sont pas comparables.

(2) Voir J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 2e éd., Londres, 1900, t. III, p. 391 sqq.

là où la croyance à une relation en quelque sorte consanguine entre les membres d'un groupe déterminé et un certain animal, une certaine plante ou un certain objet, sert de base à une organisation sociale d'une nature particulière, qu'on appelle le clan. Or il n'y a rien de pareil chez les Ainu, à l'égard du saule. La croyance à une dépendance de la vie humaine vis-à-vis du saule paraît générale dans la race et ne sert de principe à aucune distinction de clan : de plus, cette dépendance est conçue comme celle d'un individu déterminé avec un saule déterminé ; ce n'est pas une relation collective d'un groupe humain avec une espèce végétale. Par ce double caractère, elle échappe à la dé finition du totémisme.

3º Les cas allégués de totémisme animal méritent davantage d'être retenus, bien que la question ne soit pas aussi simple ni la conclusion aussi sûre que le suppose M. B. Rappelons que le clan totémique est caractérisé par une double interdiction : l'interdiction matrimoniale et l'interdiction alimentaire (1). Les membres du clan ne peuvent se marier à l'intérieur du clan, et ils ne peuvent manger du totem, sauf dans le cas du sacrifice communiel, où il sont au contraire tenus d'en manger, pour renouveler et perpétuer le lien qui les unit à lui. On peut ajouter qu'ils portent comme nom générique le nom du totem. Or il est évident dès l'abord que si l'institution totémique a existé chez les Ainus, elle s'y est altérée au point de ne laisser de traces que dans des coutumes et des rites, dont le sens primitif s'est perdu, et auxquels la méthode comparative seule permet de restituer leur signification totémique originelle. Il n'y a dans tout le livre de M. B. aucune mention de l'exogamie ni même de traditions se rapportant à une époque où cette coutume aurait existé. Les Ainus tuent les ours et les autres animaux chaque fois qu'ils le peuvent, et mangent leur chair avec délices (2). Ils n'ont pas de noms de famille (ch. XXIV). Toutefois beaucoup d'Ainu qui habitent les montagnes se disent descendants de l'ours, « kimun kamui sanikiri » ; d'autres prétendent descendre de l'aigle, etc. (p. 8). De plus, les Ainu portent les jours de fêtes des couronnes (p. 160) où sont sculptées des têtes d'animaux (ours, aigles, hiboux, renards, loups, etc.) : mais M. B. ne nous dit pas si l'animal représenté sur les couronnes est précisément celui dont ceux qui portent ces couronnes se croient descendus. S'il en était ainsi, on lui accorderait plus volontiers que ce sont des signes totémiques. Assurément, l'explication simpliste donnée par les Ainu eux-mêmes, pour qui ce sont des ornements imaginés à une date récente et faits seulement pour la commodité, n'est pas satisfaisante : elle indique cependant, et cela est remarquable, que les Ainu n'ont conscience d'aucun rapport entre l'animal dont ils se prétendent descendus et celui dont leur couronne porte l'image. Ce sont là en tout cas les seules traces, et l'on voit combien elles sont douteuses, qui paraissent subsister de clans totémiques primitifs parmi les Ainu. Si donc l'on admet que ces clans ont réellement existé à une époque lointaine, il faut reconnaître aussi qu'il s'est opéré entre eux, dans la suite des temps, une fusion si complète que les interdictions alimentaires et matrimoniales ont entièrement disparu et que les rites propres à chaque clan ont été adoptés par toute la race. Mais quelle preuve sérieuse avons-nous que cette distinction originelle de clans ait bien réellement existé ?

A vrai dire, la seule cérémonie à laquelle il y ait des raisons d'assigner une origine totémique est le sacrifice rituel appelé *iyomande*, littéralement « envoi ». L'*iyomande* le plus important est le fameux sacrifice de l'ours. De la description très détaillée qu'en donne M. B.

---

(1) Ces deux « canons » du totémisme, posés d'abord par M. Frazer dans son opuscule fameux, ont paru ébranlés un moment par les observations de Spencer et Gillen sur les Aruntas de l'Australie centrale, et M. Frazer lui-même conçut des doutes sur sa première doctrine ; mais M. Durkheim a montré que, même dans le cas des Aruntas, on pouvait et on devait maintenir cette conception du totémisme (*Sur le totémisme*, Année Sociologique, Ve année, p. 82 sqq.)

(2) La seule mention d'une interdiction alimentaire que j'aie relevée se rapporte au pigeon vert (p. 443) : mais la raison en est que l'âme d'un Japonais est supposée y habiter. Le cas est donc tout différent.

(ch. XLII), il résulte que la cérémonie présente certains des caractères d'un sacrement communiel. La victime elle-même est supposée y prendre part : après l'immolation, on lui coupe la tête et on lui présente des *inao*, du sake, des gâteaux de millet et une coupe de sa propre chair bouillie. C'est seulement ensuite que tous les assistants se partagent cette coupe et le reste de la chair de l'animal. Par ces caractères la cérémonie rappelle donc bien le rite sacrificiel par lequel les membres d'un clan renouvellent leur union avec leur totem. Mais il faut remarquer que, loin d'être spéciale à un clan déterminé, elle est pratiquée indistinctement par toute la race ; rien dans ses détails n'indique que les Ainu songent en l'accomplissant à une parenté quelconque avec l'ours ; enfin le nom même d'*iyomande* et les prières qui sont adressées à la victime (pp. 487 et 491) montrent que les Ainu donnent à la cérémonie une signification toute différente. Ils « envoient » la victime à ses parents comme un messager et comme un médiateur qui leur racontera les bontés des Ainu et leur demandera leur protection pour eux : car, et c'est là un détail essentiel, on n'immole rituellement que des ours pris vivants, et après les avoirs nourris et bien traités pendant longtemps ; les femmes aïnu allaitent même ceux qu'on a pris très jeunes [1]. Le rôle de médiateur qu'on attribue à la victime et le caractère propitiatoire du sacrifice se marquent mieux encore dans l'*iyomande* de certains oiseaux (p. 414), qui après avoir été nourris en cage, sont « envoyés » à leur ancêtre sans être mangés. Ici le caractère communiel disparaît entièrement. Il s'en faut donc que l'origine totémique du sacrifice de l'ours soit rigoureusement établie : l'hypothèse est plausible, sans plus.

4° Les nouvelles recherches de M. B. nous permettent de nous faire une idée assez nette de ce qu'est l'*inao*, cette baguette de bois déchiquetée en frisons à l'une de ses extrémités, qui occupe une place si prééminente dans le culte aïnu (ch. IX à XI). M. B. a renoncé à l'idée qu'il avait d'abord soutenue [2] que les *inao* ne sont pas des fétiches, mais de simples offrandes adressées aux diverses divinités. Les plus importants d'entre eux, notamment l'*inao* principal, *chisei koro inao*, sont bien considérés comme la résidence d'un esprit et sont l'objet d'un culte ; ce sont des fétiches. A vrai dire, on peut se demander s'il n'en est pas ainsi de tous, même de ceux que M. B. considère encore comme de simples offrandes, et si ceux-là ne sont pas, comme c'est manifestement le cas pour certains d'entre eux (pp. 110, 399), moins des offrandes matérielles que des messagers ou des médiateurs envoyés à des divinités plus puissantes, auxquelles l'homme ne peut pas s'adresser directement ou auprès desquelles il a besoin d'une intercession. Il nous semble difficile de ne pas admettre l'identité de nature de de tous les *inao*, masquée seulement par leurs degrés divers de dignité et la hiérarchie établie entre eux. Qu'il serve à protéger la vie et le bien-être de la famille, à sauvegarder la hutte, à éloigner les démons de la maladie ou à communiquer avec les divinités supérieures, l'*inao* serait ainsi toujours un fétiche, un esprit dont l'Ainu dispose pour ses propres fins par ce qu'il en possède la représentation matérielle ou même la réalité substantielle. L'usage cultuel de l'*inao* reposerait alors, dans tous les cas, sur l'idée que « la possession d'une chose peut procurer les services d'un esprit qui est supposé ou bien résider dans cette chose ou bien lui être attaché en quelque manière mystérieuse » (p. 93).

Mais pour quelle raison l'esprit est-il supposé résider dans l'*inao* ? Sur ce point, M. B. ne s'explique pas, et n'a pas tiré parti de détails très significatifs. Il ne semble pas douteux en

---

(1) Le fait avait été affirmé par Scheube dans sa monographie sur le culte de l'ours chez les Ainu. M. Batchelor, qui l'avait d'abord nié (*The Ainu of Japan*, p. 173), en a reconnu l'exactitude dans son nouveau livre (p. 484). Notons en passant que sa description du sacrifice de l'ours diffère de celle de Scheube sur un point assez curieux. Suivant l'auteur allemand, les femmes, et surtout la nourrice, ont, durant la plus grande partie de la cérémonie, une attitude accablée et s'abandonnent à des manifestations de douleur, qui contrastent avec l'allégresse des hommes. M. B. ne mentionne pas ce détail.

(2) *The Ainu of Japan*, p. 87.

effet que, si l'*inao* est le siège de l'esprit, c'est qu'il est *la représentation figurée de l'esprit*, et que l'*inao* soit dû au même principe de magie sympathique qui a donné naissance aux icones. Le *chisei koro inao*, l'*inao* gardien du foyer domestique, a un corps, une bouche, un front et un cœur (p.97) : il figure donc manifestement, d'une façon très sommaire, une forme animale, sans doute une forme humaine. Les *chikappo-chihomesup*, « petits oiseaux sculptés », *inao* qui servent à protéger le village contre les maladies épidémiques, représentent aux yeux des Aïnu des aigles et des hiboux (p.101) : les brindilles latérales sont les ailes, et la fente pratiquée à l'extrémité supérieure est un bec. Le *hash inao* est pourvu d'une bouche. Dans ce cas un élément unique suffit à indiquer la forme animale tout entière. Il est très vraisemblable que cette explication s'applique aux *inao* où cet élément même a disparu [1]. Du reste un bon nombre d'entre eux, par exemple l'*inao* de vie, représentent des esprits végétaux, ceux des arbres dont le bois a servi à les former : et en ce cas à la ressemblance de forme s'ajoute la communauté de substance. Ainsi les *inao* ne seraient pas autre chose que des idoles très rudimentaires et constitueraient toute l'iconographie du culte aïnu [2].

5° Une autre conclusion qui nous paraît se dégager des études de M. B., c'est qu'il faut renoncer décidément à toute idée d'une parenté quelconque entre la religion aïnu et le Shintô. Il s'en faut par exemple, comme nous l'avons déjà dit, que la déesse du soleil joue dans le culte aïnu le même rôle et surtout occupe une place aussi prééminente qu'Amaterasu dans le culte shintôiste ; quelques-uns parlent même du dieu du soleil, et non de la déesse (p. 63 et 67). De même, et sur ce point nous ne sommes plus parfaitement d'accord avec M. B. (p. 402), les rapports du *gohei* et de l'*inao* sont peut-être plus apparents que réels [3]. L'*inao* est essentiellement et originellement une idole ou un fétiche, qui n'a pris un caractère d'offrande que subsidiairement. Au contraire, le *gohei* est originellement une pure offrande : les bandes de papier qui y sont attachées sont le substitut récent d'étoffes tissées, offertes aux dieux parce qu'elles étaient en quelque sorte la monnaie du temps, et l'emploi de la baguette de support s'explique par l'ancienne règle d'étiquette d'après laquelle un présent ne pouvait être offert à un supérieur qu'attaché à une branche d'arbre. C'est seulement plus tard qu'on en est venu à considérer le *gohei* comme la représentation symbolique (non figurative) et même comme la résidence temporaire d'un dieu. Il se peut que le *gohei* et l'*inao* aient subi une évolution inverse qui les a rapprochés sur certains points l'un de l'autre ; il se peut même que leur ressemblance extérieure ait amené, surtout dans les provinces du Nord, une influence de l'un sur l'autre : mais ce n'en sont pas moins deux objets religieux tout à fait distincts. Rappelons qu'il y a longtemps déjà, M. Chamberlain, après une comparaison attentive des principaux mythes japonais et aïnu, avait abouti à des conclusions purement négatives [4]. Le culte des arbres et des animaux ne tient dans la religion nationale japonaise qu'une place fort restreinte, et en revanche les Aïnu ignorent à peu près entièrement le culte des héros, si développé chez leurs voisins du Sud. Il semble même que les Aïnu aient fait très peu d'emprunts, au cours des

---

(1) Signalons aussi le fait que les Aïnu ont coutume de placer des crânes d'animaux parmi leurs *inao*. Après le sacrifice rituel de l'ours, la tête de la victime est installée cérémoniellement parmi les *inao*, et on l'y laisse se dessécher.

(2) Il y a un détail essentiel qui reste inexpliqué : pourquoi l'extrémité de la baguette de l'*inao* est-elle toujours déchiquetée de manière à former une touffe de brindilles de bois? On serait tenté de supposer que, suivant que l'*inao* représente un esprit animal ou un esprit végétal, la touffe de brindilles figure une chevelure ou une frondaison. Nous donnons l'hypothèse pour ce qu'elle vaut.

(3) Dans une étude qui a été analysée ici même (t. II, pp. 216-217), M. Aston avait cru reconnaître leur communauté de nature : mais son analyse, qui reste excellente pour le *gohei*, nous apparaît maintenant comme insuffisante et inexacte en ce qui concerne l'*inao*.

(4) *The Language, mythology*, etc,..., pp. 12-32.

siècles, au culte des Japonais ; ils ne paraissent guère leur devoir — et encore le fait est-il contesté — que quelques termes religieux : *nusa*, qui signifie un groupe d'*inao*, *nomi*, « prière », *kamui*, « dieu » (1).

Il eût été du reste bien extraordinaire qu'on découvrît entre les deux religions d'autres rapports que ceux qui se manifestent spontanément dans le développement de tous les systèmes religieux, car l'hétérogénéité ethnique des deux peuples est depuis longtemps un fait incontesté. Anthropologiquement, Japonais et Ainu sont aussi différents que possible ; et M. Chamberlain a démontré de plus que, malgré quelques analogies apparentes, les deux langues n'ont pas plus de rapports entre elles que les langues indo-européennes et les langues sémitiques (2). Jusqu'à ce jour les Ainu restent isolés, anthropologiquement et linguistiquement, non seulement des Japonais et du groupe mongolique, mais de toutes les autres races. M. B. nous dit bien en passant (p. 11) : « La structure de la langue est aryenne, et diffère radicalement de celle du japonais » ; mais, si le second point est hors de doute, la première proposition et la conclusion que M. B. en tire, à savoir que les Ainu sont « de souche aryenne », demanderaient également à être démontrées. Qu'il y ait des traces d'inflexion en aînu, cela ne suffit pas à prouver que l'aînu est une langue « aryenne » ; et que les Ainu aient les yeux droits, la peau assez blanche et le système pileux fort développé, cela ne suffit pas à en faire des « Aryens », à supposer que cette expression offre un sens précis. Nous savons que les Ainu, cantonnés aujourd'hui dans les Kouriles, Sakhalin et l'Hokkaidô, couvraient autrefois l'île centrale du Japon, Kyûshû et peut-être même les îles Ryûkyû (3) : mais nous ignorons de quel point du continent ils étaient venus et quels rapports ils ont avec les peuples qui habitent la côte orientale de l'Asie. Peut-être pourrait-on se demander s'ils n'ont pas avec les Ghiliaks de la Sibérie orientale quelque lien de parenté : les Ghiliaks connaissent l'*inao* et l'emploient aux mêmes usages que les Ainu ; de plus, le sacrifice de l'ours tel qu'ils le pratiquent présente avec la cérémonie Ainu des analogies si frappantes, même dans le détail, qu'elles semblent bien indiquer une origine commune (4). Mais le long voisinage des deux peuplades — qui à Sakhalin sont en contact direct — rend possible aussi l'hypothèse d'un emprunt, et dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'oserions nous prononcer. Confinés dans un habitat de plus en plus étroit, réduits peu à peu par l'excédent des morts sur les naissances, condamnés à un régime alimentaire qui ne leur convient point, débilités par l'abus de l'alcool japonais, absorbés de jour en jour davantage par la race conquérante, les Ainu semblent destinés à disparaître à brève échéance, et il est à craindre qu'ils emportent leur secret avec eux. Il faut se féliciter en tout cas que l'homme qui les a le mieux connus et le plus aimés ait mis ce soin pieux à recueillir leurs traditions et leurs légendes, et ait écrit un livre qui est tout ce qui restera dans quelques années d'ici de cette peuplade obscure et déjà condamnée.

Cl. E. Maitre.

---

(1) M. B. tient, au moins pour *kamui* (jap. *kami*), à la dérivation inverse (p. 580 ; cf. *On the Aino term « kamui »*, Trans. As. Soc. Japan, t. XVI, pp. 17-32) ; mais M. Chamberlain (*Reply to Mr. Batchelor on the words « kamui and « Aino »*, ib., ib., pp. 33-38), a montré que ses arguments ne sont pas irréfutables ; il est difficile de se prononcer catégoriquement ; mais de toute manière, l'identité des deux mots n'est guère contestée.

(2) *The language, mythology*, etc..., pp. 3-11.

(3) L'hypothèse que les habitants des Ryû-kyû sont de race aïnu a été formulée pour la première fois au récent Congrès de Hanoi par M. le Dr Baelz, qui s'appuyait sur des raisons anthropologiques.

(4) Ce sacrifice a été décrit en détail par L. Von Schrenck (*Reisen und Forschungen im Amur-lande*, t. III, pp. 696-731). Cf. Frazer, *The Golden Bough*, t. II, pp. 380-386.

Rev. A. Lloyd. — *The Remmon Kyô*. (Trans. of the As. Soc. of Japan, vol. XXIX, part. 1, décembre 1901, pp. 1-16.)

Rev. D. C. Greene. — *Remmon Kyô Kwai*. (Ibid., ibid., pp. 17-33.)

C'est un symptôme assez curieux de la survivance de l'esprit religieux dans les classes les plus illettrées du Japon que l'apparition et le développement, en plein XIXe siècle, de nouvelles sectes shintôistes. Leur pullulement, le caractère puéril de leurs doctrines, le rôle considérable que les femmes ont joué dans leur formation, le zèle aveugle de leurs adhérents, rendent ces sectes tout à fait comparables aux innombrables dénominations nouvelles qui surgissent sans cesse dans les bas-fonds des communautés anglo-saxonnes. M. Greene avait exposé antérieurement (1) l'histoire et la doctrine de celle qui paraît la plus importante, « l'Eglise de la Raison céleste », *Tenri kyô kwai* 天理教會, fondée par une femme du nom de Nakagama Miki vers 1840, et qui compte plus d'un million d'adhérents. La secte connue sous le nom de *Remmon kyô kwai* 蓮門教會, sur laquelle viennent de paraître simultanément deux intéressantes notices, ne semble pas avoir eu une aussi grande fortune : elle est parvenue toutefois à un degré de prospérité assez élevé pour être reconnue officiellement. La fondatrice de la secte, qui en est aujourd'hui encore la grande-prêtresse, Shimamura Mitsuko, est née en 1831 dans un village de la préfecture actuelle de Yamaguchi. En 1852, elle fut frappée de ce qui semble avoir été une hémiplégie de nature hystérique: devant l'impuissance des médecins, elle eut recours à un samurai du daimyat de Kokura, nommé Yanagita Ichibéimon, qui depuis quelques années vivait dans la retraite et se croyait inspiré. Les prières de Yanagita guérirent miraculeusement Mitsuko, et Yanagita, la reconnaissant à ce signe pour le disciple qu'il attendait, lui enseigna sa doctrine. A la mort de son maître (1877), Mitsuko se rendit à Tôkyô, où elle prêcha la foi nouvelle et organisa son église. Bien qu'il se rattache dans une certaine mesure par ses origines à la secte bouddhique de Nichiren, le Remmon kyôkwai est affilié à la secte shintôiste Teisei. Il ne reconnaît pour dieux que les trois dieux qui prirent part à la création du monde, et ne les considère que comme trois manifestations de la loi mystérieuse, Ji no Myôhô, personnifiée quelquefois en Myôhô sama. Shimamura Mitsuko elle-même est considérée par ses disciples comme une incarnation de Myôhô sama, et on l'appelle souvent « Go sonshi sama » ou « Ikigami », « la divinité vivante ». L'enseignement doctrinal de la secte est d'ailleurs de peu d'importance : prédicateurs, adhérents et grande-prêtresse sont trop ignorants pour qu'il puisse avoir un développement bien grand. La secte du Remmon, comme celle des « Christian scientists » d'Amérique, est surtout une secte de guérison par la foi. La méthode la plus générale consiste à boire l'eau sainte (*shin-sui*), c'est-à-dire consacrée par Mitsuko. D'autre fois, le patient est aspergé par l'eau dont le prêtre officiant s'est rempli la bouche (*fuki-mizu*). Ou encore, Mitsuko elle-même souffle sur le malade : c'est *on iki wo itadaku*, « recevoir le souffle divin ». La simple répétition des mots « Ji no Myôhô » a également des effets merveilleux, aussi bien contre les maladies que contre les dangers de toute sorte. La secte possède un charme particulier, le *go shintai*, qui est une simple bande de papier portant les mots « Ji no Myôhô » écrits de la main de Mitsuko. Les journaux spéciaux publiés par la secte, *Fushô* 普照, et *Kyôkai* 教海, sont remplis des récits de cures merveilleuses. M. Lloyd a signalé aussi une pratique superstitieuse qui paraît bien spéciale aux membres de cette secte : lorsqu'un des leurs est sur le point de mourir, on écrit sur la paume de sa main, avec un pinceau ou simplement avec le doigt, son nom, son adresse et le lieu de sa

(1) *Tenrikyô, or the Teaching of the Heavenly Reason*. (Trans. As. Soc. of Japan, vol. XXIII, décembre 1895, pp. 24-74.)

(2) *Shintai* 神體, « corps du dieu », est un mot de la terminologie shintôiste, qui désigne un objet dans lequel un dieu a sa résidence et qui est l'objet d'un culte comme ce dieu même. C'est ainsi que le miroir est le *shintai* de la déesse du soleil, Amaterasu.

sépulture. La marque ainsi faite est indélébile, et permet de reconnaître la personne quand elle renaît sous une nouvelle forme.

Voici donc deux sectes populaires, le *Tenri kyô kwai* et le *Remmon kyô kwai*, qui nous sont assez bien connues, grâce aux travaux de MM. Greene et Lloyd. Il n'est pas besoin de dire combien ces études sur les formes populaires de la religion japonaise sont instructives et révélatrices, et combien il est désirable qu'elles soient continuées et étendues. Il apparaît de plus en plus que le Shintô officiel des anciens livres et le Bouddhisme tel qu'il est défini dans les sûtras originels des différentes sectes ne sont que de brillantes façades qui dissimulent toute une floraison de superstitions, de légendes et de pratiques magiques, et derrière lesquelles s'agite la vie religieuse véritable du peuple.

Cl. E. Maitre.

The Sumiyoshi Monogatari, translated by Harold Parlett. (Trans. As. Soc. of Japan, vol. XXIX, part. 1, décembre 1901, pp. 35-123.)

Du roman plein de charme dont M. P. vient de nous donner la traduction, l'auteur et la date de composition sont également inconnus. Sei Shônagon mentionne un ouvrage de ce nom dans son *Makura no sôshi*, qui remonte aux premières années du XI[e] siècle : mais tous les critiques japonais se refusent à voir dans le *Sumiyoshi monogatari* que nous possédons aujourd'hui celui dont parle Sei Shônagon. La langue en est plus aisée, plus moderne que celle des ouvrages antérieurs au *Makura no sôshi* et du *Makura no sôshi* lui-même ; et il ne serait pas surprenant qu'il fût une refonte, relativement récente, d'un original plus ancien. Peut-être une étude attentive de la manière dont l'ouvrage nous est parvenu, des allusions et des traits de mœurs qu'il contient, des traces d'imitation qu'on y peut relever d'autres *monogatari* célèbres, fournirait-elle des éléments à la solution du problème : mais c'est surtout par l'examen de sa langue même qu'il serait possible de le résoudre. Du X[e] au XII[e] siècle, la langue littéraire japonaise, alors en voie de formation, a évolué d'une manière assez régulière pour qu'une pareille recherche ait chance de donner des résultats certains. M. P. ne l'a pas instituée. Aussi bien, dans l'état de nos connaissances sur la littérature purement japonaise de ce qu'on est convenu d'appeler le « moyen âge », aurait-elle été fort difficile et exigé un effort disproportionné avec l'importance du résultat. C'est une occasion de plus d'exprimer le regret que toute cette littérature des *monogatari* historiques et romanesques, d'un intérêt capital pour l'histoire de la langue et de la civilisation japonaises, ait été presque entièrement négligée par les savants européens et ne nous soit guère connue jusqu'ici que par quelques traductions, dont bien peu présentent une valeur sérieuse, et dont aucune n'a les caractères d'un travail de critique et de philologie. On peut trouver cependant que M. P. a poussé la réserve un peu loin, et juger vraiment excessive la prudence de son introduction — qui a six lignes — et vraiment indigente la maigreur de son commentaire, réduit à l'explication de quelques termes techniques et des « mots-pivots » des *tanka* intercalés. Le *Sumiyoshi monogatari*, dont sa traduction nous permet d'apprécier le charme fin et délicat, méritait mieux.

L'affabulation du *Sumiyoshi monogatari* est des plus simples. C'est l'histoire d'une jeune fille, Himegimi, que sa marâtre persécute. Elle est aimée d'un jeune noble, un *shôshô*, qui a entendu parler de son extrême beauté : mais la marâtre réussit à soudoyer le messager du shôshô, et à mettre en rapport celui-ci avec sa propre fille, San-no kimi. Elle cherche même à faire croire au père de Himegimi qu'elle est visitée par un vieux prêtre libidineux. A la fin, Himegimi s'enfuit secrètement auprès d'une nonne qu'elle a connue jadis, dans un ermitage qui domine la baie de Sumiyoshi. Au bout de quelque temps, le shôshô, dont l'illusion n'avait pas duré longtemps et dont l'amour pour Himegimi n'avait fait que s'accroître, finit par l'y découvrir, et la décide à venir vivre auprès de lui à Kyôto, comme sa femme. Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'ils révèlent leur secret au père de Himegimi. La

marâtre est confondue, et les deux époux vivent dans le parfait bonheur. Comme on le voit, le sujet n'a rien de bien neuf ni de bien remarquable. Manifestement, l'auteur se soucie fort peu de compliquer et de dramatiser son intrigue : tout l'intérêt est pour lui dans la peinture exacte des plus fines nuances de sentiment et des mouvements les plus secrets du cœur. Ce marivaudage élégant recouvre une psychologie très pénétrante et très avertie. Le caractère de Himegimi en particulier, ce mélange de dignité, de réserve timide, de sentiment du devoir et de tendresse, est dessiné avec une sûreté remarquable. Quelques traits, bien caractéristiques, surprendront le lecteur européen. Par exemple, lorsqu'elle apprend les calomnies de sa belle-mère, elle explique ainsi l'une des raisons pour lesquelles elle aime mieux s'enfuir que de se défendre auprès de son père : « Je devrais dire à ma belle-mère qu'elle a menti. » De discrets paysages viennent par endroits rompre la monotonie du récit. Ces paysages sont étonnamment semblables à ceux des kakemonos, vagues et embrumés comme eux. C'est l'apparition du mont Hiei, dans le lointain, par dessus les brouillards ; ou c'est encore un ermitage solitaire, fantastiquement accroché à un roc qui surplombe la mer, et d'où l'on aperçoit au large quelques barques de pêcheurs, et sur la rive la fumée indécise d'un village, pareille « aux vers irréguliers d'un poème écrit avec une encre passée ». Il va de soi que le récit est orné de *tanka* mélancoliques et précieux, dont les mots-pivots renferment des doubles sens subtils.

Cl. E. Maitre.

R. Lange. — *Uber japanische Frauennamen.* (Mitth. des Seminars für oriental. Sprachen zu Berlin, IVe année, 1901, pp. 197-245.)

R. Lange. — *Alphabetisches Verzeichniss japanischer Frauennamen.* (Ibid., Ve année, 1902, pp. 1-28.)

La lecture des noms propres de personnes est l'une des plus grosses difficultés que présente l'étude du japonais. Dans un très grand nombre de cas, il est impossible de savoir *a priori* si le nom doit être lu avec le *on* 音 (à la manière sinico-japonaise) ou avec le *kun* 訓 (en pur japonais) (1) ; de plus, quand il doit être lu avec le *kun*, on peut se trouver en présence de plusieurs lectures également possibles (2) ; enfin il y a des noms dont un élément doit être lu avec le *on* et l'autre avec le *kun* (3). Il faut donc savoir gré à M. L. d'avoir consacré aux noms de femmes cette consciencieuse étude. Leur lecture présente les mêmes difficultés que la lecture des noms d'hommes, du moins quand ils sont écrits avec des caractères chinois. Mais, tandis que les noms d'hommes sont toujours écrits en caractères chinois, les noms de femmes sont écrits indifféremment en caractères ou en kana ; il y en a même (comme Sueno, Miyako, etc.) qui sont écrits partie en kana et partie en caractères. L'emploi des kana est beaucoup plus général dans les classes populaires que dans les classes élevées. Toutefois l'orthographe donnée au nom par les parents, lorsqu'il font la déclaration de naissance aux officiers de l'état-civil, reste désormais invariable, au moins dans toutes les pièces officielles.

Les filles, comme les garçons, ne peuvent plus recevoir aujourd'hui qu'un seul nom personnel, 名 *na*, qui se place après le nom de famille et est ainsi un « postnom » et non,

(1) Par exemple l'usage seul peut apprendre que le postnom du célèbre ministre Mori Arinori 森有禮 doit être lu avec le *kun*, et non pas Yûrei, à la manière chinoise.

(2) Par exemple 宜 peut se lire *furi, nobu, nori, tsura, yoshi* ; 和 *katsu, kazu, masa, taka, yasu, yori* ; 順 *ari, masa, mune, nobu, nori, toshi, yori, yoshi, yuki*, etc.

(3) Des deux caractères qui composent le nom du publiciste Fukuzawa, 福 et 澤, le premier est lu avec le *on* et le second avec le *kun*.

comme chez nous, un prénom (1). Les changements de noms, si fréquents sous l'ancien régime, sont maintenant interdits, ou du moins ne peuvent être effectués que par une autorisation spéciale (2).

Le nom de l'enfant est fixé, dans une fête de famille qui a lieu sept jours après la naissance, par un membre de la famille, généralement le grand-père maternel. Le « père du nom » (名 親 *naoya*, ou 名 付 親 *nazukeoya*) ne fait naturellement pas son choix au hasard : ce choix est inspiré soit par les qualités morales ou les idées heureuses que le nom exprime, soit par quelque circonstance particulière, comme l'année, la saison ou le lieu de la naissance, le rang de l'enfant parmi ses frères et sœurs, la coïncidence d'un événement remarquable, etc. Ainsi lorsqu'on nomme une fille 末 ou 季 Sue, 也 Nari ou 留 Tome, « fin », c'est qu'on souhaite qu'elle soit la dernière de la famille. La coutume de donner à une fille le nom d'une parente ou d'une femme célèbre est presque inconnue. Quelquefois le postnom est choisi parce qu'il exprime une idée en rapport avec le nom de famille (清 Kiyo ou Sei, « clair », pour le nom de famille 秋 月 Akizuki, « lune d'automne »); parfois même il est formé tout simplement d'une partie du nom de famille (鈴 Suzu de 鈴 木 Suzuki) ou d'une partie du nom du père (陽 Yô de 陽 太 郎 Yôtarô, 文 Fumi de 文 三 郎 Bunzaburô).

M. L. a dressé une liste fort instructive de tous les postnoms féminins qu'il a pu recueillir, en les groupant suivant les raisons qui en ont apparemment déterminé le choix (pp. 206-234)

La plupart des noms de femmes sont disyllabiques et d'origine japonaise. Il arrive du reste assez fréquemment qu'ils sont transcrits par deux caractères chinois pris avec une valeur purement phonétique et choisis en raison de leur signification heureuse (par exemple 喜 多 Kita, pour 北, « Nord »). Quelquefois aussi, ces noms sont chinois, et composés soit d'un seul monosyllabe, soit de deux. Les noms trisyllabiques, assez rares, ne se trouvent guère que dans les familles nobles et ont un parfum d'archaïsme. Enfin ceux qui ont plus de trois syllabes paraissent réservés aux héroïnes des romans et des drames et aux filles publiques.

Le mot o (généralement écrit en *kana*, quelquefois avec 御 ou un autre caractère) est une particule honorifique que l'on préfixe aux noms de femmes qui n'ont pas plus de deux syllabes : mais une femme ne l'emploie jamais en citant son propre nom. Il semble qu'il en était de même à l'origine du suffixe très poli 子 *ko* : on l'ajoutait aux noms des dames bien nées en leur parlant ou en parlant d'elles, mais elles-mêmes ne se l'appliquaient pas. Aujourd'hui il n'est pas rare de le trouver sur leurs cartes de visite ou leurs lettres ; et même il a fini par faire partie intégrante du nom des princesses de la famille impériale (昌 子 Masako, 武 子 Takeko, etc.).

La liste alphabétique des noms de femmes dressée par M. L. ne comprend pas moins de 794 noms. Une table des caractères par ordre de clefs aurait rendu ce travail plus utile encore.

Cl. E. Maitre.

---

(1) Mais il est rare qu'on indique le nom de famille pour les filles, on se borne à les désigner par leur postnom.

(2) Toutefois, certaines actrices, les danseuses, les *geisha*, les *gidaiyûkatari* et les filles publiques portent des noms de guerre (藝 名, *geimyô* ou *geimei*), sous lesquels elle sont exclusivement connues. De plus les dames de cour des six premiers rangs (sur huit) possèdent une sorte de surnom.

Corée

Maurice COURANT. — *Supplément à la Bibliographie coréenne (jusqu'en 1899).* (Publicat. de l'Ec. des Langues Or. Viv.) Paris, Leroux, 1901, gr. in-8°, X-122 pp.

M. Collin de Plancy avait déjà fourni à l'auteur de la *Bibliographie coréenne* beaucoup de renseignements, et sa collection de livres coréens avait servi de première base à ce volumineux inventaire. C'est encore sa libéralité qui a fourni à M. C. l'occasion d'écrire ce *Supplément*. A la suite d'un nouveau séjour en Corée, M. Collin de Plancy a rapporté une nouvelle série de livres qu'il a presque tous donnés à la bibliothèque de l'Ecole des langues orientales. Le *Supplément* est consacré à leur étude, à la description des ouvrages publiés par les missions protestantes, d'après des renseignements qu'elles ont fourni elles-mêmes à Mgr Mutel, et d'une façon générale à la mise à jour des volumes précédents.

M. C. n'a pas connu le 經籍訪古志 *King tsi fang kou tche* qui lui aurait fourni quelques indications supplémentaires (cf. B. E. F. E.-O., II, 314). L'ouvrage indiqué à la page 25 n° 462 du *Catalogue of Chinese books and manuscripts* de la Bibliotheca Lindesiana (imprimé par Lord Crawford à la Aberdeen University Press, 1895, in-4°, 90 pp.) sous le titre de 續三綱行實圖 *Syok sam kang häing sil to*, 1514, 1 vol. de 320 × 210 mm. avec version coréenne en tête de pages, n'est peut-être pas identique au n° 254 de M. C.

Enfin, il est un petit problème que je désire soumettre à M. C. Le plus ancien texte chinois entièrement consacré à la Corée, et qui nous soit parvenu, est, je crois, le 宣和奉使高麗圖經 *Siuan ho fong che kao li t'ou king* de 徐兢 Siu King, en 40 k. Siu King avait compilé son ouvrage à l'occasion d'une mission en Corée en 1124 ; son manuscrit fut publié par sa famille en 1167 ; les cartes qui l'accompagnaient primitivement étaient déjà perdues à ce moment. Je ne connais comme édition moderne que celle donnée au XVIIIe siècle par le savant et consciencieux bibliophile 鮑廷博 Pao T'ing-po dans son 知不足齋叢書 *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*. Mais le bruit courut alors en Chine que des éditions de cet ouvrage avaient été faites en Corée même ; interrogé à ce sujet, un ambassadeur coréen confirma effectivement en 1804 que l'œuvre de Siu King était connue dans son pays par des éditions indigènes (1). Or le nom même de Siu King ne se trouve pas dans la *Bibliographie coréenne*. Sans doute, il me paraît peu probable que ces éditions doivent beaucoup améliorer celle de Pao T'ing-po ; il est invraisemblable qu'elles aient sauvé les cartes qui ont dû disparaître dans les troubles de 1126-1127. Il serait utile néanmoins de réunir tous les éléments d'information sur cet ouvrage ancien que Stanislas Julien avait jugé assez intéressant pour en promettre une traduction (2).

P. P.

Indes néerlandaises

Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi, de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia, 1902, gr-in 8°, 52 pp.

La Société des Arts et Sciences de Batavia ne s'est pas contentée de déléguer au Congrès de Hanoi un de ses membres les plus illustres, le Dr J. Brandes, elle a voulu que sa participation fût consacrée par un souvenir durable ; pour cela, elle a fait imprimer un

---

(1) Cf. le 拜經樓藏書題跋記 *Pai king leou ts'ang chou t'i pa ki* de 吳壽暘 Wou Cheou-yang, II, 14-15.

(2) Stanislas Julien, *Mélanges de géographie asiat. et de philol. sinico-indienne*, p. 5.

élégant fascicule de cinq dissertations, qui, pour comble de courtoisie, sont toutes écrites en français.

M. le D. Ph. S. van Ronkel étudie l'étymologie d'une série de mots hindoustanis en malais.

M. le Dr J. Brandes, qui recherche depuis quelque temps avec la plus pénétrante ingéniosité les transformations des motifs ornementaux dans les monuments javanais, nous fait voir l'origine d'une draperie ornementale qu'on retrouve, avec de légères différences, dans les caṇḍis Prambanan, Sewu, Plaosan, Mendut, et même ici, en Indo-Chine, dans le temple de Loloi. Le motif, encore très reconnaissable dans les sculptures d'Amaravati, est une combinaison du triçula et du cakra. La planche jointe à l'article montre clairement cette évolution ; une seconde planche illustre les variations de l'ornement makara.

M. le Dr Hazeu analyse plusieurs thèmes de *dongengs* (contes populaires), dont des variantes se retrouvent au Cambodge ou en Annam. Aux parallèles cités on peut ajouter les suivants : le thème du conte de « Noix-de-Coco » (p. 24) se rencontre, avec certaines modifications, chez les Mans du Tonkin (B. E. F. E.-O., II. 276). Le conte de « l'homme prédestiné à rester pauvre » se retrouve avec peu de variantes dans le *Kathāsaritsāgara*, ch. 53 : histoire de Labdhadatta. M. Ed. Huber, qui me communique cette observation, m'informe en outre qu'il a retrouvé les énigmes du conte de Pak-bandjir, avec d'autres, dans le 雜寶藏經 *Tsa-pao-tsang-king* (*Saṃyuktaratnapiṭaka*), éd. japonaise, boîte 宿, 10, page 2, dans le conte intitulé 棄老國緣 : « Le pays où on ne souffre pas les vieillards ». Le *Tsa-pao-tsang-king* a été traduit du sanskrit en chinois en l'an 472.

M. H. N. Stuart discute une importante question juridique : celle de l'adoption posthume chez les Chinois.

Enfin M. Brandes explique une forme verbale particulière du Toumbulu, dialecte de la langue Minahasa.

On voit par ce sommaire que ce n'est pas un simple bouquet que la Société de Batavia a offert au Congrès de Hanoi, c'est une gerbe de beaux et bons épis.

L. F.

M. Joustra. — *La fête funèbre des Merga Simbiring, dite Pek Oualouh.* (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. T. 45, pp. 541-546.)

Les Simbiring sont une des tribus bataks. M. Joustra, missionnaire hollandais, décrit dans cette étude leur fête des morts, appelée « Pek Oualouh ». Il saisit cette occasion pour expliquer l'origine des sous-tribus Simbiring, qui sont : les Pandija, les Tjolija, les Mélijala, les Dépari, les Pélawi, les Bérahmana, les Tekang et les Moeham. Les Mélijalas rappellent à M. Joustra le malayalam, qu'il a vu mentionné parmi les langues dravidiennes dans le *Science of Language* de Max Muller ; de même les Tjolijas sont ou bien les Tuluvas ou bien les Toduvas de la même liste. Quant aux Pélawis, leur nom rappelle le pahlavi ; mais le pahlavi est une écriture d'origine sémitique. Les Pélawis pourraient donc aussi être d'origine sémitique, à moins qu'ils ne soient les descendants de ceux qui parlaient la langue brahvi mentionnée dans la même liste de Max Muller. Toutes ces déductions trahissent une fâcheuse inexpérience et auraient pu avantageusement disparaître d'un article dont la partie descriptive ne manque pas d'intérêt.

E. H.

J. C. van Eerde. — *Quelques pratiques pendant la récolte du riz, en Lombok.* (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. T. 45, pp. 563-574.)

Les habitants de Lombok regardent le riz comme issu du nombril du prophète Adam et le traitent comme d'un personnage vivant. Tous les travaux de la culture et de la récolte du riz sont consacrés par des rites nombreux que M. van Eerde décrit dans cette étude.

E. H.

J. Brandes. — *De Hoofdbeelden op de voorsprongen van den teerling der Tjandi Mendoet.* (Notulen, T. 40, fasc. 3. 1902.)

On a souvent prétendu que les figures représentées sur le Čandi Mendut n'appartenaient pas au panthéon buddhique, bien que la grande statue du Buddha, qui se trouve à l'intérieur du čandi, semblât indiquer un temple buddhique. Dans sa nouvelle étude, M. Brandes identifie les trois personnages représentés sur le fronton du čandi avec Padmapāṇi, Tārā et Bhṛkutitārā, les divinités si en honneur dans le culte mahāyāniste du Tibet. Quant au bas-relief au-dessus de l'escalier du čandi, il représente le Suvarṇakarkaṭa-jātaka ou l'histoire du brahmane, du crabe, du corbeau et du serpent (n° 389 du texte pāli des Jātakas).

E. H.

Notes bibliographiques

— Le vol. XV (1902) du *Giornale della Societa Asiatica Italiana* contient la première partie de la thèse de doctorat de M. Belloni-Filippi sur le *Nāsiketopākhyānam* et la suite de la traduction du *Nītisāra* de Kāmandaki par M. Formichi (ch. XI — XIV).

— Dans le 4e fascicule de 1902 de la *Wiener Zeitschrift*, pp. 340 — 361, M. Speyer continue ses remarques critiques sur le texte du *Divyāvadāna* (XXII-XXXVI). M. Winternitz consacre un long compte rendu à la traduction de la *Rājataraṅgiṇī* de M. A. Stein, où il fait ressortir l'importance de cet ouvrage pour l'histoire des religions indiennes (pp. 405-419).

— Dans le *Museon*, III, 4, M. de la Vallée Poussin achève, par des notes additionnelles et un index, l'étude de la section du *Sarvadarçanasaṃgraha* relative au buddhisme. Il publie le texte des chapitres III-VII du *Sarvasiddhāntasaṃgraha* sur le même sujet. Cet abrégé des systèmes philosophiques est connu par une manuscrit en caractère telugu de l'India Office (n° 2442). Il contient 15 chapitres traitant respectivement des systèmes (*pakṣa*) suivants : lokāyatika, ārhata, mādhyamika, yogācārya, sautrāntika, vaibhāṣika, bauddha, vaiçeṣika, naiyāyika, prābhakara, bhāṭṭa, Kapilavāsudeva, Patañjali, bhārata, vedānta.

— Dans le *Geographical Journal* de décembre 1902, M. A. Stein donne une brève relation de sa mission archéologique au Turkestan chinois. Nous avons déjà rendu compte de ce voyage (*Bulletin*, II, 111 et 211-213).

— Nous avons annoncé (*B. E. F. E.-O.*, II, 420) que Yuan Che-k'ai voulait fonder dans le Tche-li un *Journal officiel* ; c'est aujourd'hui chose faite ; le nouvel organe s'appelle 北洋官報 *Pei yang kouan pao*. Les deux Kiang vont à leur tour suivre cet exemple ; leur *Journal officiel* paraîtra à Nankin sous le titre de 益新潯學報 *Yi sin siun hio pao*.

— La presse prend d'ailleurs de plus en plus d'importance dans l'Empire ; 報館林立 *pao kouan lin li*, « les journaux se dressent en forêt », dit l'un d'eux. Il y en a de tous les genres. A côté des journaux officiels, il y a les journaux d'information quotidienne, les journaux en langue vulgaire, dont un est maintenant publié au Sseu-tch'ouan, et dont un autre va sans doute renaître à Péking, il y a surtout les revues, qui se répandent de plus en plus : tels le 新世界學報 *Sin che kiai hio pao*, qui débute cette année, le 譯書彙編 *Yi chou houei pien*, ou encore ce 大陸報 *Ta lou pao*, né d'hier à Changhai, et qui s'est déjà poussé au premier rang. Mais le plus lu et le plus influent de tous semble être le 新民叢報 *Sin min ts'ong pao* publié à Yokohama par le 飲冰室主人 Yin-ping-che-tchou-jen. Ce pseudonyme cache, croyons-nous, 梁啓超 Leang K'i-tch'ao, et nous n'en aurions aucun doute si le bruit de sa mort n'avait couru l'an dernier. Leang K'i-tch'ao était, on

ne l'a pas oublié, le bras droit de K'ang Yeou-wei en 1898 ; il dirigeait le journal des Réformistes et c'est lui qui, après leur chute, écrivit leur histoire (1). Il semble qu'aujourd'hui il soit l'homme d'état du parti, c'est-à-dire celui qui a suffisamment le sens des réalités pour pouvoir devenir un jour un homme de gouvernement. K'ang Yeou-wei, qui habita assez longtemps Pinang, et qu'on disait naguère à Calcutta, semble rejeté un peu à l'arrière-plan. En tout cas, adversaires et amis reconnaissent le grand talent d'écrivain de l'éditeur du ***Sin min ts'ong pao***.

Enfin, la Chine ne serait plus la Chine s'il ne s'y trouvait des compilateurs. Devant l'abondance des articles de presse, le 味新學社 *Wei sin hio chö* du Tchö-kiang a entrepris d'en faire un digeste. Comme l'impression de cette collection, intitulée 新學叢書 *Sin hio ts'ong chou*, n'allait pas assez vite, on a publié dès maintenant une première série sous le titre de 叢報彙選(第一集) *Ts'ong pao houei siuan (ti yi tsi)* (4 *pen*, 1 $ 00).

Ci-après une liste de journaux faisant suite à celle du *Bulletin* (II, 413), avec observations sur un ou deux numéros anciens : 3° A supprimer; c'est le nom chinois du *Peking and Tientsin Times* ; 22° ajoutez : de Changhai ; 35° lire : *Sin min ts'ong pao* ; 36° 直報 *Tche pao*, au Tche-li ; 37° 日日新聞報 *Je je sin wen pao*, au Tche-li ; 38° 北洋官報 *Pei yang kouan pao*, fondé en 1903 ; 39° 集成報 *Tsi tch'eng pao* ; 40° 蒙學報 *Mong hio pao* ; 41° 普通報 *P'ou t'ong pao* ; 42° 益新潯學報 *Yi sin siun hio pao*, fondé en 1903 ; 43° 新世界學報 *Sin che kiai hio pao*, fondé en 1903 ; 44° 譯書彙編 *Yi chou houei pien* ; 45° 大陸報 *Ta lou pao*, revue mensuelle fondée à Changhai il y a quelques mois ; 46° 兩江日報 *Leang kiang je pao*, à Nankin ; 47° 工藝報 *Kong yi pao* ; 48° 史學報 *Che hio pao* ; 49° 五洲時事彙報 *Wou tcheou che che houei pao* ; 50° 童蒙易知草 *T'ong mong yi tche ts'ao* ; 51° 政治學編 *Tcheng tche hio pien* ; 52° 修學編 *Sieou hio pien* ; 52° 湖北學生界 *Hou pei hio cheng kiai* ; 53° 通俗白話報 *T'ong sou pai houa pao* ou 啟蒙通俗白話報 *K'i mong t'ong sou pai houa pao*, de Tch'eng-tou ; 54° 官話報 *Kouan houa pao*, est annoncé, mais n'a pas encore paru ; sera édité à Péking par le 公慎書局 Kong-chen-chou-kiu, sous la direction de M. 韓 Han ; 55° 選報 *Siuan pao* ; 56° 女報 *Niu pao*, aujourd'hui transformé en 女學報 *Niu hio pao* ; 57° 小說報 *Siao chouo pao*, vient de se fonder au Kiang-si ; 58° 日本新小說報 *Je pen sin siao chouo pao*, en chinois, très lu. Il faut ajouter les journaux chinois de Hong-kong et Canton, sur lesquels je suis mal renseigné ; je crois pouvoir citer : 59° 香港日報 *Hiang kiang je pao* ; 60° 羊城日報 *Yang tch'eng je pao* ; 61° 嶺東報 *Ling tong pao*. Enfin, il y a beaucoup de revues protestantes : 62° 教報 *Kiao pao*, « Christian advocate », mensuel ; 63° 華美報 *Houa mei pao* (?), *Chinese christian advocate*, à Fou-tcheou ; 64° 中西教會報 *Tchong si kiao houei pao*, *Chinese christian Review*, publié par le Rev. W. A. Cornaby ; 65° 教友圖報 *Kiao yeou t'ou pao* (?), *Chinese Christian*, organe trimestriel de la Chinese Christian Union.

En tenant compte des omissions inévitables, il semble qu'on ne doive pas estimer à moins de quatre-vingts les journaux ou magazines destinés à instruire la « jeune Chine ».

---

(1) Cf. son 戊戌變政記 *Wou siu pien tcheng ki*. En dehors des œuvres du Yin-ping-che-tchou-jen signalées au *Bulletin* (II, 414), il faut encore mentionner le 梁任公新民說上 *Leang jen kong sin min chouo chang* (0 $ 30), le 近世歐洲四大家政治學說 *Kin che ngeou tcheou sseu ta kia tcheng che hio chouo* (0 $ 30), et le 飲冰室文集 *Yin ping che wen tsi* (6 $ 50), donnant les articles de l'auteur de 1896 à 1902. Les théories de Leang K'i-tch'ao ont été étudiées par un Japonais dans le 讀支那梁啟超演說中外時事問答 *Tou tche na leang k'i tch'ao yen chouo tchong wai che che wen ta* (0 $ 40). Il est à noter que le nom de 支那 Tche-na pour désigner la Chine, qui jusqu'à présent n'avait guère été employé que par les bouddhistes et les Japonais, est aujourd'hui souvent adopté par les « jeunes » écrivains chinois, comme s'ils abandonnaient l'antique 中國 Tchong-kouo et renonçaient à faire de leur pays le centre du monde.

— Livres chinois nouveaux :

東西學書錄 *Tong si hio chou lou*, catalogue des ouvrages sur les sciences étrangères, édition mise au jour jusqu'en 1901, 6 *pen*. Prix : 1 $.

新書目錄 *Sin chou mou lou*, catalogue analogue au précédent et qui est sur le point de paraître.

飲冰室文集 *Yin ping che wen tsi*, collection d'articles publiés depuis 1896 par Leang K'i-tch'ao (cf. à la Chronique). Prix : 6 $ 50.

近世歐洲四大家政治學說 *Kin che ngeou tcheou sseu ta kia tcheng tche hio chouo*, par le même. Prix : 0 $ 30.

國朝耆獻類徵初編 *Kouo tch'ao ki hien lei tcheng tch'ou pien*. On connaît cet immense et précieux répertoire des biographies officielles et privées de toute personne ayant joué quelque rôle sous la dynastie actuelle jusqu'à Tao-kouang. L'édition xylographique était assez chère ; on ne pouvait guère se la procurer à moins de 70 $. L'édition nouvelle, en caractères mobiles n° 4, coûte 24 piastres par souscription ; après achèvement, c'est-à-dire en mai-juin, le prix sera porté à 32 piastres.

元秘史注 *Yuan pi che tchou*. Cet ouvrage en 15 k., important pour l'histoire de Gengis khan, est une traduction chinoise d'un ouvrage mongol paru en 1240. Le texte chinois a été traduit en russe par Palladius au t. IV des travaux de la mission ecclésiastique russe de Péking. Il y avait une nouvelle édition de 1896 par 袁昶 Yuan Tch'ang, et qui donnait également le commentaire de 李文田 Li Wen-t'ien. Ce commentaire serait basé sur un texte mongol. Mais depuis la mise à mort de Yuan Tch'ang par les Boxeurs, il semble que les planches qu'il avait fait graver soient égarées ou détruites, car les ouvrage qu'il a édités sont devenus fort rares. La présente édition a été publiée par le 史學齋 Che-hio-tchai de Hang-tcheou.

史姓韻編 *Che sing yun pien*. La même librairie a publié une édition nouvelle de cet ouvrage utile et commode. Le nom de l'auteur est 汪輝祖 Wang Houei-tsou, et non 汪煥曾 Wang Houan-ts'eng, comme l'a dit dans son *Catalogue* (n°s 1033-1066) M. Courant, qui a pris par inadvertance le 字 *tseu* de l'auteur pour son 名 *ming*.

元世譯文證補 *Yuan che yi wen tcheng pou*. Cet ouvrage est également publié par le Che-hio-tchai. Je ne l'ai pas encore vu, mais le titre concorde avec celui d'un ouvrage que j'ai vainement cherché à Péking, et qui est l'œuvre de 洪鈞 Hong Kiun. Hong Kiun, premier des *han-lin* de 1868, fut ministre en Russie de 1887 à 1890. Pendant son séjour, il fit exécuter une carte en 35 feuilles de la frontière russo-chinoise ; cette carte est bien connue, mais je n'ai jamais pu la trouver. De plus, Hong Kiun fit traduire un certain nombre de documents occidentaux concernant les temps de la dynastie mongole, et publia sur ce sujet un ouvrage dont je ne sais encore s'il est un simple recueil de traductions ou une œuvre originale. Cette édition est donc intéressante. Jointe au *Yuan pi che tchou*, elle forme 8 *pen*. Prix : 2 piastres.

英軺日記 *Ying yao je ki*, en 12 k., publié par le 文明書局 *Wen ming chou kiu*. En 1902, le prince 載振 Tsai-tchen (vulg. 振貝子 Tchen pei-tseu), fils du prince K'ing, fut envoyé au couronnement d'Edouard VII, auquel la remise de la cérémonie l'empêcha d'ailleurs d'assister. Plus heureux que le prince Tch'ouen en 1901, et venant surtout dans des conditions différentes, il put rester plus longtemps et voir plus de pays. A en croire les éditeurs, le récit de voyage, que le prince aurait lui-même rédigé, serait tout à fait remarquable, et laisserait loin derrière lui le 使西紀程 *Che si ki tch'eng* de 郭嵩燾 Kouo Song-tao et le 四國日記 *Sseu kouo je ki* de 薛福成 Sie Fou-tch'eng.

增廣尙友錄 *Tseng kouang chang yeou lou*. Le *Chang yeou lou* est un recueil biographique connu (la Bibliothèque Nationale ne paraît pas le posséder), publié sous les Ming par 廖用賢 Leao Yong-hien (H. 賓于 Ping-kan), en 22 k. M. 潘 P'an le compléta par un *Supplément* (補集). Les deux n'arrivaient qu'aux Song méridionaux. Un 三集 *san tsi* consacré aux Leao, Kin, Yuan et Ming fut publié en 10 k. par 張士復 Tchang Che-fou. Enfin, les libraires ont fait compiler et publié un 國朝尙友錄 *Kouo tch'ao chang yeou lou* en 8 k. Le 鴻寶齋 Hong-pao-tchai a fait refondre par ordre chronologique, corriger et compléter les quatre séries. C'est cet ouvrage qu'il publie maintenant, et qui porte également le titre de 尙友錄統編 *Chang yeou lou t'ong pien*. Il est en 14 *pen* et coûte 1 $ 20.

CHRONIQUE

FRANCE

— M. Ed. Chavannes, professeur de chinois et de tartare-mantchou au Collège de France, a été élu membre ordinaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 20 février 1903.

— M. H. Cordier mettra incessamment sous presse une nouvelle édition de sa *Bibliotheca Sinica*.

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient. — Le jury de l'Exposition de Hanoi a décerné un grand prix à l'Ecole française d'Extrême-Orient et des médailles d'or à MM. Paul Pelliot, Henri Parmentier, Dufour et Carpeaux. Le sculpteur annamite Nguyên-dang-Chinh, qui a exécuté pour notre musée, sous la direction de M. Dumoutier, les figures du panthéon annamite, a reçu une médaille de bronze.

— Nous sommes heureux d'annoncer que nos collaborateurs le commandant de Lajonquière, le P. Cadière et M. Lavallée ont été nommés officiers d'académie.

— M. Maitre, pensionnaire de l'Ecole, dont le séjour à l'École a été prolongé d'un an, est parti le 2 mars, retournant en mission au Japon.

— MM. Parmentier et Carpeaux sont partis le 6 mars pour Mi-son où ils vont exécuter des fouilles.

— Le terme de séjour de M. Huber, pensionnaire de l'Ecole, a été prorogé d'un an.

— M. de Barrigue de Fontainieu, pensionnaire de l'Ecole, dont le temps de séjour était expiré, a quitté la colonie dans le courant de janvier.

— M. J. Commaille, qui fut pendant deux ans notre secrétaire comptable et qui a collaboré à notre *Bulletin*, a été, sur sa demande, mis en congé administratif sans solde. M. G. L. Laurent, commis des services civils, l'a remplacé à l'Ecole.

— Un certain nombre de savants résidant en Extrême-Orient viennent d'être nommés correspondants de l'Ecole par M. le Gouverneur général (cf. *Documents administratifs*). Qu'ils nous permettent de leur exprimer tout le plaisir que nous éprouvons à les compter officiellement parmi nos collaborateurs.

— Le *Compte rendu analytique* des séances du Congrès de Hanoi vient de paraître.

— La série des publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient s'est enrichie d'un nouveau volume, l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, du commandant E. Lunet de Lajonquière, qui forme le Tome Ier de l'Inventaire archéologique de l'Indochine.

— M. Henri Dufour nous a envoyé de France, sous forme de quatre albums et d'un grand plan, les résultats de la mission qui lui a été confiée au cours de l'année 1901, en collaboration avec M. Carpeaux, à Angkor Thom. L'objet de cette mission était le dégagement et la reproduction des bas-reliefs de la deuxième enceinte du Bayon.

Les quatre albums sont composés des photographies de ces bas-reliefs, toutes prises à la même échelle et juxtaposées de façon à former une suite continue ; les épreuves ont été tirées sur les clichés exécutés par M. Carpeaux. Ces bas-reliefs, dont l'intérêt n'est pas à signaler, et qui ont été l'objet d'une description partielle de M. Delaporte, étaient en certains points masqués par la végétation et cachés par l'écroulement des voûtes de la galerie. Ils ont été entièrement dégagés ; et dans les parties même où le mur s'était renversé, les pierres portant les bas-reliefs ont été réunies et estampées afin d'en permettre la reconstitution, si ce travail est jugé nécessaire. D'un fini moindre que les bas-reliefs d'Angkor Vat, ceux-ci présentent dans leur naïveté même une valeur artistique plus grande ; mais leur intérêt principal est dans la variété des scènes qui y sont représentées. Un examen rapide permet d'y reconnaître à première vue : un grand nombre de scènes de batailles, curieuses par les représentations d'armes, d'armures, d'engins de guerre, balistes ou scorpions, traînés dans des voitures ou portés à dos d'éléphant, engins dont l'usage chez les Khmèrs était, croyons-nous, ignoré jusqu'à ce jour ; des scènes de chasse et de pêche, de chasse avec les curieux déguisements que prennent les chasseurs pour approcher des bêtes sauvages, de pêche avec l'ornementation étrange des barques, dont le col est formé d'un garuḍa issant d'un makara ; des scènes de fêtes, danses et ballets, avec leur orchestre de musiciens et leurs estrades de spectateurs ; d'adoration, de renversement de statues, de construction d'édifices ; des monuments entiers, qui semblent reproduire, les uns des constructions en bois (et de ce chef peuvent fournir des données curieuses sur l'architecture légère des Khmèrs anciens, encore peu connue), les autres des édifices en pierre, qui apportent de nouveaux éléments pour la détermination du couronnement des prasats, jusqu'ici hypothétique ; des ustensiles de toute sorte, des chars à bœufs et à chevaux, des dais portés, bien que munis de roues, des palanquins suspendus, etc., etc.

Le plan, œuvre de M. Dufour, sert à répertorier les divers clichés ; le soin avec lequel toute cette galerie a été relevée en fait un document précieux sur la science architecturale des Khmèrs : toutes les irrégularités d'axe, les non-parallélismes des murs — et ils sont nombreux — ont étéreproduits avec la plus grande exactitude.

A cet envoi sont jointes quelques photographies des bas-reliefs de la première enceinte. Celle-ci est malheureusement en très mauvais état. Les quelques parties dégagées par MM. D. et C. présentent le plus grand intérêt et sont d'une facture particulièrement heureuse. Le temps a manqué pour effectuer ce déblaiement considérable qui sortait d'ailleurs de l'objet même de la mission.

* * *

Bibliothèque. — M. Dumoutier a fait don à notre bibliothèque de la collection de ses principaux travaux publiés dans divers périodiques et d'un exemplaire du dictionnaire de Deguignes. Il y a joint un intéressant manuscrit annamite relatif à la langue des Thổ de la Rivière Noire. C'est la copie — exécutée par ordre de Nguyễn-trong-Hiệp, ancien kinh-lược du Tonkin — d'un ouvrage qui aurait été composé par un prêtre taoïste de la province de Hung-hoa, apporté dans le Delta en 1736, et augmenté d'un vocabulaire par un habitant de Bac-ninh. Il contient une série d'exercices, dans lesquels les mots sont écrits en *thổ* avec la prononciation figurée en caractères chinois.

— S. A. R. le prince Mingoun nous a fait présent d'une traduction birmane de la première partie du Vinayapiṭaka.

— Nous avons reçu de l'*Imperial Geological Survey* du Japon la carte géologique de l'empire du Japon accompagnée d'un volume intitulé : *Outlines of the geology of Japan*, Tôkyô, 1902.

— M. Ed. Chavannes nous a envoyé deux tirages à part : *Dix inscriptions de l'Asie centrale d'après les estampages de M. Ch.-E. Bonin* et *Le défilé de Long-men dans la province de Ho-nan*.

— M. Chéon nous a fait don d'une édition de 1867 du 妙蓮集 *Diệu liên tập* qui contient en 4 chapitres les poésies de la 25e princesse impériale 貞慎 Trinh-thận, surnommée 叔卿

Thuc-khanh et 女枝 Nữ-chi, appellation 梅菴 Mai-am, sœur utérine de ce prince poète, dont M. Chéon publiait naguère les *Tiges de bambous de Thuận-an* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II. 401). Il nous a également transmis des documents sur Cô-loa que lui avait adressés le quan-an de Phu-lô.

— Nous avons reçu de M. Vissière les deux premières livraisons de son *Recueil de textes chinois à l'usage des élèves de l'Ecole spéciale des Langues orientales vivantes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, in-8°, 1-16, et 17-32 pages.

— La Société des Etudes indo-chinoises nous a fait parvenir son *Bulletin* pour 1902 ; il contient une importante étude de M. Schreiner sur le régime de la propriété en Indo-Chine.

— M. De Groot nous a fait parvenir deux tirages à part de son mémoire *Is there religious liberty in China*, paru dans les *Mittheilungen* du Séminaire des langues orientales de Berlin.

— *L'Asiatic Society of Japan* a eu la générosité de nous adresser toute la collection de ses *Transactions*, soit 30 volumes.

— Nous avons reçu le t. XIV des Annales du Musée Guimet, série in-8° ; il contient *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, par M. A. Moret.

— M. L. Salaün nous a adressé son article sur *L'esprit démocratique et la politique coloniale*, paru dans la *Revue politique et parlementaire* en décembre 1902.

— M. Sakatani, vice-ministre des finances du Japon, à la demande de M. Tronquois, vice-consul de France à Yokohama, nous a fait parvenir la deuxième année de *l'Annuaire financier et économique du Japon*, Tôkyô, 1902. C'est la première fois que cette publication paraît en français.

— Nous avons reçu les deux rapports suivants : 1° *Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, United Provinces of Agra and Oudh, for the year ending 31st March 1902*, par Munshi Gholam Rasool Beg, dessinateur en chef, chargé par intérim de la direction du service après la mort de M. E. W. Smith, mort du choléra le 21 novembre 1901 ; 2° *Progress Report of the Archæological Survey of Western India for the year ending 30th June 1902*, par M. Henry Cousens.

— La *Smithsonian Institution* nous a adressé son *Annual Report* pour 1901.

* * *

Musée. — Notre collaborateur M. Dumoutier, dont nous avons mentionné plus haut les dons à notre bibliothèque, a également enrichi notre Musée de deux précieuses collections, l'une d'objets préhistoriques recueillis principalement en Indochine et au Japon, l'autre de curieuses poteries annamites.

— M. Brien, chef du service des postes et télégraphes au Tonkin, a fait don au Musée d'un bas-relief cham représentant une joueuse de flûte, et provenant des tours de Hoà-mi, Quang-nam (B. E. F. E.-O. I, p. 30, nos 68-70).

— M. Mahé, inspecteur des Services civils, nous a fait présent d'une petite statue de gardien de temple, de facture chinoise ou annamite, trouvée dans le sable, aux environs de Faifo, Quang-nam.

— M. Hardouin, chef du cabinet du Gouverneur général, a bien voulu offrir au Musée, de la part de MM. Lam Sam, Yi Ko Hong et Kim Seng Ly, négociants chinois au Siam, protégés français, quelques objets et produits siamois qui avaient figuré à l'Exposition. Ce don comprend notamment une très belle paire de défenses d'éléphant, une corne de rhinocéros et plusieurs faïences de fabrication chinoise, mais employées exclusivement au Siam.

— Un grand nombre d'autres objets sont restés au Musée après la clôture de l'Exposition. L'inventaire n'en étant pas terminé, nous devons en ajourner l'énumération à notre prochain

numéro. Nous pouvons dire toutefois dès maintenant que le Siam y est brillamment représenté par deux collections d'images buddhiques et de monnaies, qui, après avoir fait l'ornement de la section siamoise de l'Exposition, ont été acquises et attribuées au Musée par ordre du Gouverneur général.

* * *

Annam. — Des ruines chames paraissant assez importantes viennent d'être découvertes dans le Quang-ngai (Annam). Nous extrayons quelques détails à ce sujet d'une lettre qui nous est adressée par M. Quillet, résident de la province :

« Les ruines chames découvertes par mon prédécesseur, M. l'administrateur Faure, sont situées au Sud-Ouest et à deux kilomètres environ de la citadelle, près de la route de Sontinh. Elles me paraissent présenter un intérêt considérable, si j'en juge d'après les résultats acquis à la suite des fouilles, très superficielles, exécutées à la hâte par quelques miliciens. Une quinzaine de statues, pierres d'angles ou bas-reliefs ont été découverts pour ainsi dire au niveau du sol. Je vous envoie la photographie des pièces que leur poids relativement léger a permis de transporter à la citadelle...

« L'emplacement des ruines occupe une superficie d'environ 3.000 mètres carrés (100 × 30). Il est couvert de broussailles et présente l'aspect d'un petit mamelon dominant à peine la plaine environnante.

« Comme il est probable qu'il s'agit des restes d'un temple pouvant recéler des richesses archéologiques précieuses, j'ai fait suspendre tout travail, pensant qu'il y aurait peut-être intérêt à ce que les fouilles soient dirigées d'une façon plus rationnelle et plus scientifique par un pensionnaire de l'Ecole d'Extrême-Orient. »

Nous remercions M. Quillet de son intéressante communication. Nous le remercions surtout d'avoir suspendu les fouilles jusqu'au moment où elles pourront être reprises dans les conditions qu'exige une recherche scientifique. Les quelques sculptures déjà extraites de la ruine donnent une idée avantageuse de la décoration du monument : elle comprennent plusieurs statues de déesses en bas-relief et un acrotère représentant un makara, la gueule ouverte, d'où sortent deux bustes de femmes.

* * *

Laos. — Attopeu (Mrong Kao) est situé sur la rive droite de la Sé Kaman, à environ 15 kilomètres en amont du confluent de cette rivière avec la Sé-Khong à Mrong-Mai. A peu près à mi-chemin entre Attopeu et Mrong-Mai, la Sé-Kaman reçoit à gauche la Sé-Su. A 20 kilomètres environ au N. d'Attopeu se trouve sur la rive gauche de la Sé-Khong le village Ban-Sakhé, où était, d'après M. Aymonier (*Cambodge*, II, 173) « une tour en briques, dont on a enlevé tous les matériaux, sauf quelques pièces de sculpture : un linteau représentant la scène du barattement, une borne travaillée et un beau Bouddha ».

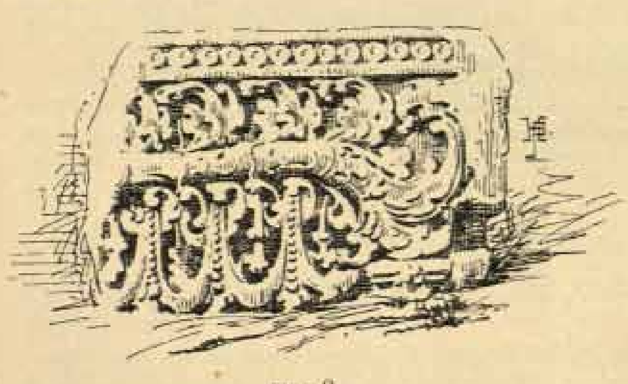


FIG. 9.

M. I. de Belakowitz, qui exerçait dernièrement les fonctions de commissaire du Gouvernement *p. i.* à Attopeu, a bien voulu, à notre demande, se rendre à Ban-Sakhé pour constater l'état actuel de la ruine.

Il n'y a retrouvé aucune des sculptures énumérées par M. Aymonier, mais seulement un linteau brisé en trois fragments et provenant d'un tumulus de 1 mètre à 1 m 50 de haut, situé à 100 mètres du village. Nous donnons ci-contre (fig. 9) le fragment le plus caractéristique [1].

M. de Belakowitz a depuis découvert, sur la rive gauche de la Sê-Su, à peu de distance en amont de son confluent avec la Sé-Kaman, à deux heures de pirogue d'Attopeu, les vestiges d'un sanctuaire connu sous le nom de Vat Sai-Phai ou Op-mung.

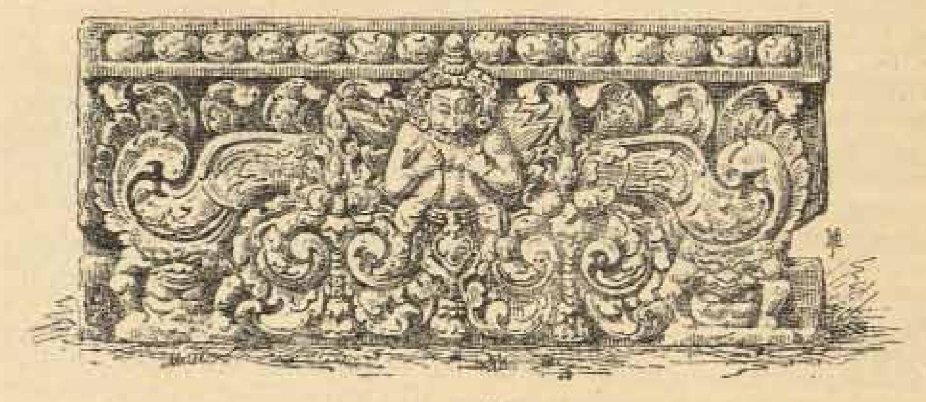


FIG. 10.

Ces ruines se présentent sous l'aspect d'une série de tumulus de briques entourés d'une enceinte. Deux linteaux, dont l'extrémité seule émergeait du sol, ont été dégagés. L'un (fig. 10) représente Garuda serrant dans ses mains deux nāgas. L'autre (fig. 11) appartient au type II de M. de Lajonquière : bandeau formé de deux segments dont les points d'attache sont

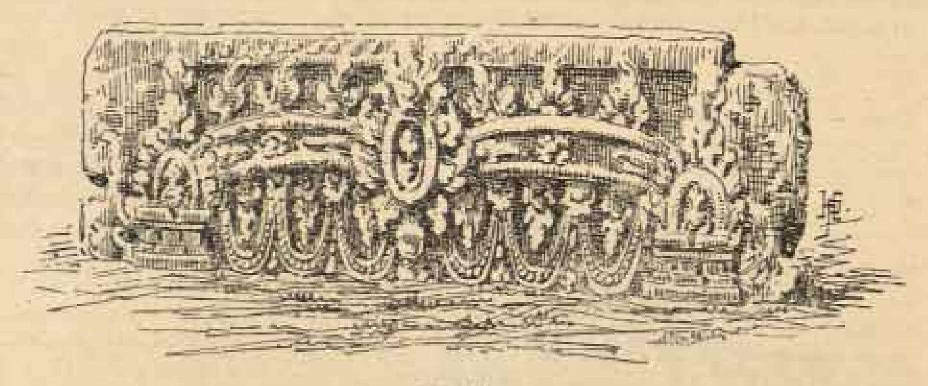


FIG. 11.

masqués par trois médaillons : au-dessus, une crête de feuilles ; au-dessous, des guirlandes et des pompons alternés.

Dans la relation de sa trouvaille, M. de Belakowitz n'hésite pas à conclure que ces ruines, comme celle de Ban-Sakhé, sont chames. C'est une opinion qui ne peut être actuellement ni

---

(1) Les deux linteaux reproduits ici ont été dessinés par M. H. Parmentier, d'après les photographies de M. de Belakowitz.

déniée, ni prouvée. On pourrait alléguer en faveur de cette hypothèse la frappante ressemblance qui existe entre les ornements de ces linteaux et ceux qu'on rencontre sur les monuments de Java, dont l'ornementation semble plus étroitement apparentée à l'art du Champa qu'à celui du Cambodge. Par exemple, dans la figure 10, les deux grosses volutes qui se recourbent vers le centre et entre lesquelles pend une sorte de clochette suspendue à un fil de perles figurent parfaitement identiques sur un linteau de Parambanan (Groneman, pl. VII c.). Les guirlandes séparées par des campanes qui ornent le linteau de Ban-Sakhé se retrouvent au même lieu dans les bas-reliefs du čandi Çiva. Mais cet ornement n'est pas non plus étranger à la sculpture cambodgienne, comme on peut le voir par les linteaux de Mébon, de Bakou (Fournereau, *Ruines khmères*, pl. 80 et 94) et du Prasat Dap (Lajonquière, fig. 195). Ce détail se rattache d'ailleurs à la question encore fort obscure des caractéristiques qui différencient l'art cham et l'art cambodgien. Dans l'état actuel de nos connaissances, un monument situé sur les confins des deux Etats ne peut être sûrement attribué à l'un ou à l'autre en l'absence de tout témoignage épigraphique.

INDE

— Les fêtes du *Coronation Durbar* ont eu lieu à Delhi au milieu d'un immense concours d'Européens et d'indigènes. Elles ont débuté le 30 décembre par l'inauguration de l'*Exposition des arts*, où avaient été réunis les plus beaux spécimens de l'art indigène : Lord Curzon, en ouvrant l'Exposition, a prononcé une spirituelle et énergique allocution sur la nécessité d'encourager l'art national de l'Inde et de le défendre contre l'influence de ces « horribles objets » que l'Europe déverse sur l'Orient, et qui sont « mauvais partout, mais pires encore dans l'Inde qui a un art à elle ». Ce même jour a eu lieu l'entrée solennelle des princes indiens sur des éléphants richement harnachés. Le 1er janvier s'est tenu le Durbar dans un grand amphithéâtre où étaient réunies environ douze mille personnes. Le moment le plus intéressant de cette cérémonie a été la présentation au Vice-roi et au duc de Connaught des princes régnants, en commençant par le Nizam d'Haiderabad, le Gaikwar de Baroda, les mahārājas de Mysore, de Travancore et de Kachmir; l'attention fut particulièrement attirée par la Begum de Bhopal, la seule princesse régnante dans l'Inde. Lord Curzon a prononcé un éloquent discours sur le sens de cette solennité et lu un affectueux message du Roi à son peuple indien.

— En même temps que les fêtes du Durbar se tenait à Delhi la *Mahomedan Education Conference*. La Conférence, encouragée par Lord Kitchener, Lord Pembroke et Sir Michael Hicks-Beach, a émis un vœu pour la fondation d'une Université musulmane.

— Le quatrième anniversaire du *Central Hindu College* de Bénarès a été célébré le 24 décembre. On y a entendu un hymne d'ouverture en sanskrit et un discours, également en sanskrit, du pandit Rāmāvatār. Il a été annoncé que deux institutions subventionnées par le mahārāja du Kachmir avaient été placées sous la direction du Collège : le Ranavir Paṭhaçālā et l'Ecole supérieure hindoue de Çrinagar. La séance s'est terminée par une allocution de Mrs. Annie Besant. (*Pioneer*.)

— On signale la présence à Darjiling d'un Japonais revenu de Lhassa. Il s'agit sans doute de M. Kawaguchi (V. *Bull*. II, 424). Il aurait l'intention de publier un récit de son voyage, d'abord en japonais, ensuite en anglais.

— Le collecteur de Khandesh publie un avis aux visiteurs d'Ajaṇṭā, pour les inviter à prendre garde aux abeilles qui ont établi leur domicile dans les grottes, particulièrement dans la grotte n°10. A ce propos, le major Montgomery rappelle dans une lettre au *Pioneer* que, depuis 1840, où les peintures étaient encore presque complètes et d'une étonnante fraîcheur de coloris, de grands ravages ont été commis par les abeilles, les chauves-souris et les « barbares » ; et il demande qu'une partie des fonds affectés à la conservation des monuments soit employée à

combattre les deux premiers fléaux : le dernier sera bientôt, pense-t-il, une chose du passé, en quoi le major Montgomery fait preuve d'un robuste optimisme.

— Nous avons reçu les deux premiers rapports de M. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab Circle. Les découvertes y tiennent moins de place que la restauration des monuments. Néanmoins M. V. a pu faire quelques tournées archéologiques qui ne sont pas restées sans résultats. A Mardan, il a photographié les fameuses sculptures buddhiques du mess des guides. Une statue trouvée à Charsaddā (site supposé de l'ancienne Puṣkalavatī) et représentant une femme avec un enfant sur chaque épaule et un troisième qu'elle allaite, a été rapportée par lui au Musée de Lahore. Cette figure est évidemment la même que celle publiée par Senart (J. A. 8e s., XV, p. 154) et Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art*, fig. 55. Le socle porte une inscription en kharoṣṭrī, qui nous fixera peut-être sur cette personnalité énigmatique.

Au cours d'une tournée dans le district de Kangra, M. V. a relevé des inscriptions déjà signalées, à Bhagsu par Rodgers (Rapport manuscrit) et à Kanhiāra par Bayley (J. A. S. B. XXII, 57). A Paṭhyār, il a découvert une inscription sur roc de cinq mots en brahmi et en kharoṣṭrī avec un svastika et une empreinte de pied. Ces inscriptions, dont l'intérêt est purement paléographique, ont été publiées et discutées par lui dans l'*Epigraphia indica*, VII, pp. 116-119.

M. V. travaille activement à une liste révisée et complétée des antiquités du Penjab, à laquelle sera jointe une liste spéciale des inscriptions.

CHINE

— Il a été question dans notre dernier numéro (*B. E. F. E.-O.*, II, 414) de 吳汝綸 Wou Jou-louen, qui fut chargé en 1902 d'une mission d'études au Japon. C'est lui qui rédigea le nouveau règlement de l'Université de Péking, dont il devait diriger l'enseignement chinois. Wou Jou-louen vient de mourir prématurément. C'était un homme de Li Hong-tchang ; comme son patron, il était originaire du Ngan-houei.

— L'Université de Péking est à peine rouverte que déjà les étudiants font parler d'eux. Ils auraient manifesté par une sortie générale leur désapprobation des méthodes arriérées d'un professeur. L'attention publique est d'ailleurs fixée sur eux. Les questions d'enseignement sont à l'ordre du jour dans l'Empire, et ce ne sont partout qu'annonces de collèges nouveaux et de merveilleux programmes. Un premier crédit de 500.000 taëls a été ouvert, selon les journaux, à l'Université de Péking pour commencer à édifier les nouveaux bâtiments. Ces constructions nouvelles, sur plans européens, comporteront des canalisations d'eau chaude et d'électricité.

— Nous avons parlé (*B. E. F. E.-O.*, II, 420) du collège des Kharachin. Le zèle du prince des Kharachin, qui l'avait fondé, ne s'est pas ralenti. Il a envoyé un agent à Changhai acheter les livres nécessaires, puis lui-même a demandé à l'impératrice l'autorisation de se rendre à ses frais à l'Exposition d'Osaka (大阪博覽會). L'impératrice encouragea, paraît-il, son projet ; toujours est-il que le prince s'est embarqué pour le Japon, accompagné seulement d'une suite de quatre soldats. Ces voyages princiers sont symptômatiques. On sait que la première « ceinture jaune » à avoir quitté l'Empire fut le prince Tch'ouen, frère de l'empereur, envoyé en mission expiatoire auprès de Guillaume II (1901). Depuis lors le prince Tchen, fils du prince K'ing, s'est rendu en Angleterre pour le couronnement d'Edouard VII (1902). Il représente aujourd'hui la Chine à l'Exposition d'Osaka (1903). L'an prochain, le prince Louen sera commissaire chinois à l'Exposition de Saint-Louis. Mais le prince des Kharachin, en se rendant au Japon, et un fils du prince Sou, qui est récemment passé à Hanoi en route vers Singapour, sont peut-être les premiers qui soient sortis de Chine sans mission officielle. Voilà encore une barrière abaissée.

— Les étudiants d'un collège cantonais ont demandé la création de bibliothèques publiques (藏書所). On sait que dans les provinces il n'y avait guère jusqu'à présent que des bibliothèques privées. Il y a une bibliothèque publique, récente également, à Tch'eng-tou (Sseu-tch'ouan) : c'est le 溥利公書局 P'ou-li-kong-chou-kiu. Les simples sous-préfectures ne restent pas en arrière : celle de 樂山 Lo-chan, au Sseu-tch'ouan, crée à la fois une bibliothèque publique dite 濬智公書局 Tsiun-tche-kong-chou-kiu, et une salle de lecture de journaux, dite 通識閱報社 T'ong-che-yue-pao-chö. Une autre sous-préfecture de la même province, celle de 合江 Ho-kiang, a aussi sa salle de journaux (閱報公所).

— En dehors des examens réguliers de baccalauréat, de licence et de doctorat, la dynastie actuelle a pratiqué à deux reprises, en 1679 et 1736, un examen spécial, dit 博學鴻詞 *po-hio-hong-ts'eu*, qui s'adressait à tout le monde, gradué ou non gradué (布衣 m. à m. aux « vêtements de toile »). On espérait ainsi pouvoir ensuite utiliser pour le bien de l'Etat les talents de ceux qui avaient préféré une retraite studieuse aux tracas des charges. Lorsque les événements de 1900 manifestèrent la pénurie des hommes d'Etat, on songea à ressusciter le *po-hio-hong-ts'eu*, mais en le modernisant. Comme pour le po-hio-hong-ts'eu, il suffirait d'être présenté à cet examen par un haut fonctionnaire métropolitain ou provincial. Par contre les questions, au lieu d'être empruntées aux classiques ou aux historiens, porteraient toutes sur des matières de gouvernement. L'examen ainsi modifié reçut le nom de 經濟特科 *king-tsi-t'ö-k'o* ; il devait se passer dans le cours de 1902. Mais les autorités provinciales et métropolitaines se trouvèrent fort embarrassées. Recommander un candidat qui serait ensuite trouvé insuffisant, c'était pour son protecteur une « perte de face ». De plus le bruit se répandit très vite que seuls ceux-là étaient proposés qui avaient beaucoup payé ; il fut presque avéré que tel avait été le cas pour l'un des tout premiers noms soumis à l'empereur. Aussi, comme par une entente tacite, chacun s'abstint : dans ce pays d'examens, on vit approcher un examen spécial, dû à la faveur impériale, pour lequel il n'y avait pas de candidats. L'impératrice dut remettre la session à un an, et ordonna derechef à tous les hauts fonctionnaires de désigner les gens de mérite. A lire les informations des journaux, il semble que cette fois les désirs du trône aient été exaucés. Le gouverneur du Chan-tong, entre autres, vient de proposer en une fois neuf candidats. Dans le nombre de ces talents obscurs, l'empereur trouvera-t-il un Cavour ou un Bismarck ?

— Il a été décidé qu'il y aurait cette année une session pour les examens de doctorat, et, afin d'éluder les prohibitions édictées par le protocole final de septembre 1901, cet examen se passera non à Péking, mais à K'ai-fong-fou au Honan, ainsi qu'il fut fait pour l'examen de licence en septembre 1902. Les examinateurs viennent d'être désignés. Immédiatement ils ont fait main basse sur les manuels de science européenne existant dans les librairies de Péking, afin de se mettre en état de juger les candidats sur des questions qu'eux-mêmes n'ont jamais abordées.

— Le Département ethnographique (人類館) de l'Exposition d'Osaka a dessiné ou modelé, au milieu des « sauvages » (野蠻), des Chinois qui fument l'opium et des Chinoises aux petits pieds. Cette classification a provoqué quelque émotion en Chine, et le Ministre de Chine à Tôkyô a adressé des représentations au Gouvernement japonais.

ANGLETERRE

E. B. Cowell. — Les études orientales viennent de faire une grande perte en la personne du professeur Cowell de Cambridge, mort le 9 février dernier.

Edward Byles Cowell était né à Ipswich, le 23 janvier 1826. Il étudia le sanskrit avec H. H. Wilson et publia dès 1851 une traduction de *Çakuntalā*. En 1856, il fut nommé professeur d'histoire au Presidency College de Calcutta, et en 1858 principal du Sanskrit

College de la même ville. En 1867, il fut élu à la chaire de sanskrit qui venait d'être fondée à Cambridge. Il y enseigna jusqu'à la fin de sa vie, non seulement le sanskrit, mais le persan et la philologie comparative : car il avait une large culture, qui embrassait, entre autres connaissances, le zend, le persan, l'hébreu, le celtique, les littératures italienne et espagnole.

Cowell a été un grand professeur. Il s'est félicité un jour d'avoir accompli le rêve de sa vie, qui était de passer ses jours à enseigner. Il a formé une brillante pléiade de disciples, parmi lesquels ceux qui s'engagèrent sous sa direction dans l'utile entreprise de la traduction des *Jātaka*, entreprise inachevée, mais qui est en bonnes mains et sera menée à fin. Rappelons aussi que c'est grâce aux leçons et aux conseils de Cowell que Fitzgerald put entreprendre sa célèbre traduction d'Omar Khayyam.

Les principaux ouvrages de Cowell sont : *The Prākṛtaprakāça or Prâkrit Grammar of Vararuchi*. Oxford, 1854 ; 2e éd., Londres, 1868. *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*. Calcutta, 1861. *Kusumāñjali or Hindu Proof of the existence of a Supreme Being*. Calcutta, 1864. *Maitrī or Maitrāyaṇa Upaniṣad*. Calcutta, 1870. *The Aphorisms of Çāṇḍilya translated*. Calcutta, 1873. *Sarvadarçanasaṃgraha or Review of the different schools of philosophy*. Londres, 1882. *Divyāvadāna* (avec R. Neil). Cambridge, 1886. *Buddhacarita*, édité dans les « Anecdota Oxoniensia », 1893 ; traduit dans les « Sacred Books of the East », 1894.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

12 novembre 1902

Arrêté prorogeant d'un an, à dater du 7 octobre 1902, le terme de séjour de M. H. Parmentier, pensionnaire de l'Ecole. (*J. O.* 1902, p. 1125.)

2 février 1903

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1er janvier 1903, le terme de séjour de M. Ed. Huber, pensionnaire de l'Ecole. (*J. O.* 1903, p. 199.)

16 février 1903

Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1er janvier 1903, le terme de séjour de M. Cl.-E. Maitre, pensionnaire de l'Ecole. (*Ibid.*, p. 247.)

16 février 1903

Arrêté autorisant M. Maitre, pensionnaire de l'Ecole, à se rendre en mission au Japon (*Ibid.*, p. 248.)

8 mars 1903

Arrêté accordant à M. J. Commaille, commis de 2e classe des Services civils, un congé sans solde d'un an, à compter du 5 mars 1903. (*Ibid.*, p. 344.)

8 mars 1903

Arrêté mettant à la disposition de l'Ecole française d'Extrême-Orient M. G.-L. Laurent, commis de 2e classe des Services civils, en remplacement de M. J. Commaille, mis en congé sans solde. (*Ibid.*, p. 342.)

8 mars 1903

Arrêté nommant des correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*Ibid.*, p. 340.)

Le Gouverneur général de l'Indo-Chine,

Vu le décret du 21 avril 1891 ;
Vu le décret du 26 janvier 1901, portant organisation de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Vu l'arrêté du 10 mars 1902, instituant des correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Sur la proposition du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient,

Arrête :

Article premier. — Sont nommés correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient :

MM. Beauvais, interprète près le Consul général de France en mission à Yunnansen ;
Brandes, fonctionnaire pour l'étude des langues indigènes à Batavia ;
Cadière, missionnaire en Annam ;
Chéon, administrateur des Services civils ;
Durand, missionnaire en Annam ;

MM. Florenz, professeur à l'Université de Tôkyô ;
Gerini (lieutenant-colonel), directeur de l'École militaire à Bangkok ;
Maspero (Georges), administrateur des Services civils ;
Odend'hal, administrateur des Services civils ;
De Rijk, ingénieur des chemins de fer aux Indes néerlandaises ;
Takakusu, professeur à l'Université de Tôkyô.

Art. 2. — MM. Maspero et Odend'hal auront, en ce qui concerne la surveillance des monuments historiques, les attributions définies par les articles 2, 3 et 4 de l'arrêté précité du 10 mars 1902.

Art. 3. — Le Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient est chargé de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 8 mars 1903.

BEAU.

Par le Gouverneur général :

Le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient,

FINOT.



NOTE SUR UNE STATUE DU GANDHĀRA

CONSERVÉE AU MUSÉE DE LAHORE

PAR M. J. PH. VOGEL

Archæological Surveyor, Panjab Circle.

En parcourant le département archéologique du Musée de Lahore, — cette collection merveilleuse de sculpture gandhârienne qui attend encore son interprète — on est frappé par la vue d'une statue extraordinaire, d'un individualisme rare, même dans cette école influencée par l'Occident. Cette image (fig. 12), presque de grandeur naturelle, représente un personnage d'apparence majestueuse, assis sur un trône, le pied gauche posé sur un escabeau. La tête, un peu inclinée et tournée vers la droite, est ornée d'un diadème sculpté minutieusement et pourvu d'une boucle à tête de lion au-dessus de la tempe gauche. Les oreilles, au lobe allongé, portent des pendants dont les boucles montrent aussi de petites têtes d'animal. La main gauche, ornée d'un bracelet et d'une bague, tient une javeline, à la hampe de laquelle sont attachées une cloche et ce qui paraît être une banderole, partiellement cassée. Le bras droit malheureusement manque avec l'épaule et une partie de la tête. Le torse nu est robuste; autour du cou est un collier plat très ornemental; une chaine, dont les bouts sont réunis par des boucles à tête de dragon, descend de l'épaule gauche sur le sein droit; de plus, une longue guirlande tombe des épaules jusqu'au giron. Les jambes sont couvertes d'un vêtement élégamment drapé retenu autour de la taille par un cordon dont les deux bouts pendent près du pied droit.

Ce qui rend cette sculpture si remarquable, c'est l'expression impérieuse et presque brutale du visage, très différente de la placidité passive des Buddhas et Bodhisattvas qui l'environnent; la moustache épaisse et longue marquant les lèvres en moue dédaigneuse; les sourcils froncés sur les yeux saillants. C'est surtout la force active exprimée par cette statue, qui contraste si singulièrement avec cet entourage de sérénité religieuse: on dirait un démon parmi les dieux.

Il faut ajouter à notre description que cette personne royale est accompagnée de quatre petites figures très curieuses, quoique gravement mutilées et d'une exécution assez maladroite. Deux d'entre elles sont des enfants nus ayant un filet dans les cheveux, une ceinture étroite autour des reins, un collier plat et des anneaux ornant les poignets et les pieds; c'est, à l'exception du filet, le costume complet des jeunes enfants indiens, qu'on pare avant de les habiller.



FIG. 12.

Ces deux figurines se tiennent sur le siège royal. Celle de gauche est assise, pressant des deux mains contre sa poitrine un objet indéfinissable. L'autre, dont la tête manque, s'incline sur le genou droit de la figure principale en tenant dans la main ce qui semble être quelque fruit.

Les deux figures restantes sont d'un type tout différent. Ce ne sont pas des enfants, mais de petits hommes. Ils se trouvent aux pieds du roi sur son trône, dans une attitude moins intime et bien plus respectueuse. L'un est debout à côté du marche-pied, offrant un bouquet de boutons de lotus, tandis que la main gauche presse un objet plat et cannelé contre la hanche. L'autre est agenouillé au pied droit du personnage royal et tient de la main gauche on dirait un fruit ou un gâteau rond. Le bras droit est cassé; mais, à en juger par la fracture visible sur la draperie de la figure centrale, il est presque certain que la main élevée tenait quelques fleurs en offrande.

Ce qui prête à ces deux dernières statuettes un intérêt tout spécial, c'est leur costume, qui consiste en une tunique à longues manches, serrée autour du buste et tombant, en un jupon court et plissé, jusqu'aux genoux. Elle est retenue autour de la taille par une corde d'où pend au milieu quelque ornement oblong. Les jambes du petit homme à gauche sont protégées par des jambières; les pieds sont chaussés de bottes; sur les épaules il porte une cotte de mailles se terminant en trois pointes sur la poitrine. La figure agenouillée est sans armure, elle porte un collier et une ceinture simple. Il est fâcheux que les têtes de ces deux statuettes si remarquables soient brisées.

Il n'est pas étonnant que les premiers archéologues qui s'intéressaient à l'art gréco-bouddhique aient désigné cette statue comme celle d'un « roi sur son trône ». C'est ainsi qu'on la trouve indiquée dans la liste descriptive [1] des sculptures de Lahore préparée par le général Sir A. Cunningham, qui, comme le docteur Leitner, la considérait comme la figure peut-être la plus frappante de celles qui sont conservées à Lahore.

On la trouve encore sous ce nom dans le fameux article de M. Vincent A. Smith sur l'influence gréco-romaine dans la civilisation de l'Inde ancienne [2]. « L'identité », dit l'auteur, « de l'attitude de la figure principale de ce beau groupe avec l'attitude des rois indo-scythes, telle qu'elle se présente sur leurs monnaies, suggère que la sculpture représente un de ces souverains. Je ne sais pas où la sculpture a été trouvée. »

Une des grandes difficultés que présentent beaucoup de sculptures du Gandhâra, c'est qu'elles sont de provenance incertaine. Mais, dans le cas présent, le savant auteur aurait pu s'orienter s'il s'était donné la peine de consulter un article publié vingt-cinq années auparavant dans le journal même où il fit paraître le sien. C'est le Rév. P. Löwenthal qui, dans un article consacré aux antiquités de

(1) Cette liste ne traite qu'une centaine des sculptures en des notes brèves.
(2) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 58 (1889), p. 107.

Peshâvar, fut le premier à démontrer l'importance de notre statue, dont une reproduction trop peu nette était jointe à l'article [1]. Il ne sera pas nécessaire de répéter la description minutieuse qu'il donna de cette sculpture, signalée dès lors comme une statue — probablement un portrait — de roi. Ce qui est plus important, c'est que l'auteur nous informe qu'elle avait été extraite par le lieutenant Johnstone d'un tertre près du village de Tahkâl, situé à 5 ou 6 kilomètres à l'O. de Peshâvar, sur l'ancienne route de la passe de Kaibar [2]. Son premier abri fut le Musée de Peshâvar, après la suppression duquel elle fut transportée à Lahore.

Pour ce qui regarde la dénomination de « Roi indo-scythe » basée sur des arguments numismatiques, je regrette de ne pouvoir m'y rallier. Je n'ai pas réussi à découvrir une monnaie indo-scythe dont l'effigie royale présentât une attitude semblable à celle de notre statue. Qui plus est, dans le costume il n'existe aucune analogie, et même le visage, quoique décidément barbare, est très différent de la physionomie de Kaniṣka et de ses successeurs.

Ce fut le docteur James Burgess qui fraya la voie à une hypothèse nouvelle et bien plus vraisemblable. Au cours d'un article somptueusement illustré [3], il discuta une image du British Museum désignée comme un Yakṣa (?), qu'il propose d'identifier avec Kubera ou Vaiçravaṇa, dieu des richesses et roi des Yakṣa, ou avec quelque autre des quatre Protecteurs du monde *(lokapāla)*. Sur un petit bas-relief du Musée de Lahore il croit encore reconnaître un des quatre mahārāja qui figurent si fréquemment dans la légende bouddhique.

M. A. Grünwedel [4] non seulement accepta cette interprétation, mais ajouta qu'à son avis le prétendu « Roi indo-scythe » devait être rangé sous le même titre. Ainsi en combinant les désignations primitives de la statue de Lahore et de celle de Londres, on trouva pour toutes les deux la même signification, c'est-à-dire celle du roi des Yakṣa *(Yakṣarāja)*.

Essayons de décider laquelle des deux hypothèses avancées est la plus admissible, car ce n'est pas toujours la dernière venue qui est la meilleure. D'abord

---

(1) *Ibid.* vol. 32 (1863), p. 1. Une bonne planche accompagne l'article de M. Vincent Smith. La meilleure est peut-être celle des *Anciens Monuments*, publiés par M. James Burgess (London, W. Griggs, 1897), nº 85.

(2) M. Löwenthal nous dit que c'est à Tahkâl-pâin ou Bas-Tahkâl que notre statue fut trouvée. Mais sur une photographie qu'en conserve l'Indian Museum à Calcutta *(List of negatives*, nº 1176), je trouve le nom de Tahkâl-bâlâ ou Haut-Tahkâl : ce dernier village est indiqué sur la carte de la banlieue de Peshâvar, reproduite par M. A. Foucher dans ses *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra*, B. E. F. E.-O. I, 335.

(3) *Journal of Indian Art and Industry*, vol. VIII, nº 63, pp. 31 et 34. Planche XIII, fig. 1, et XIV, fig. 3. Auparavant M. Foucher (*Revue de l'histoire des religions*, vol. XXX, p. 349) avait déjà exprimé ses doutes sur la vraie nature de notre statue. Hésitant devant l'interprétation reconnue, l'absence de l'*ūrṇā* lui défendant d'y voir un Bodhisattva, il conclut que les petits génies nous feraient plutôt croire à une statue de divinité (peut-être le Çakra bouddhique).

(4) *Buddhistische Kunst in Indien*. Zweite Auflage. Berlin, 1900, p. 126. Dans la version anglaise éditée par M. Burgess, p. 136.

voyons de plus près ces deux sculptures pour lesquelles M. Burgess réclama le nom de *lokapâla* et qui évidemment appartiennent à l'école du Gandhâra, quoiqu'il soit impossible de fixer leur origine plus exactement.

Celle du British Museum est beaucoup plus petite que la statue de Lahore, sa hauteur n'étant que de 0 m. 45, la base comprise. Elle présente une



FIG. 13.

figure mâle assise sur un siège à dos ornemental, le pied droit posé sur un escabeau bas. La tête nimbée est ornée d'un riche diadème, les oreilles de boucles pendantes, les bras de colliers et de bracelets ; le torse est nu. La main droite est cassée, mais la gauche tient la javeline à banderole. On ne peut s'y méprendre : ce personnage est le même que notre « Roi indo-scythe ». Il y a mieux : à sa

droite et sa gauche nous apercevons trois figurines d'enfants nus très semblables aux petits compagnons de ce dernier. Sur le socle est un bas-relief indépendant de l'image propre, représentant encore un couple de ces figures enfantines jouant — semble-t-il — avec un lionceau, comme le faisaient le fils de Çakuntalā et d'autres rejetons de héros dans l'épopée indienne. Aux deux côtés se tient un personnage d'une stature un peu plus grande agenouillé dans une pose d'adoration [1]; celui de gauche tient ce qui paraît être un serpent enroulé. La sculpture est malheureusement fort mutilée et la reproduction en est trop indistincte pour qu'on puisse en relever tous les détails. Mais il semble que les deux dernières figures — celle de droite doit être une femme — ne sont pas de la même nature que les autres figures accessoires du groupe. C'est la même différence que nous avons déjà signalée à Lahore.

L'autre sculpture de *lokapāla* décrite par M. Burgess [2] est un petit bas-relief haut de neuf pouces, qui se trouve parmi les plus anciennes sculptures du Musée de Lahore. Il est vrai que le type de la figure principale rappelle le Roi indo-scythe et le Yakṣa de Londres ; mais la pose s'en écarte considérablement. Ici la main gauche se trouve sur le genou. La javeline est dans la main droite ou plutôt doit y avoir été, car cet attribut et la main qui le tenait ont presque entièrement disparu. Heureusement un tout petit bout de la javeline, resté à l'endroit où elle touchait le siège, indique encore son existence. Le pied gauche touche l'escabeau, tandis que la jambe droite est haussée. Un enfant nu est debout auprès de ce pied, tendant ses deux mains jointes et ouvertes, comme pour recevoir quelque chose. De l'autre côté une figure d'homme nu à longue chevelure est agenouillée, tenant sous le bras gauche un sac — comme le portent les *bhisti* ou porteurs d'eau de l'Inde — d'où roulent nombre d'objets ronds et plats.

Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est qu'autour de la tête la figure centrale a un nimbe en partie rompu, indiquant clairement que c'est un roi céleste que cette sculpture représente. S'il en est ainsi, ne serait-ce pas le dieu de la richesse, qui regarde les disques d'or et d'argent versés à ses pieds par un Yakṣa de sa suite, tandis qu'un enfant Yakṣa tend les mains pour recevoir sa part du trésor?

Il y a encore une statue gandhârienne qui évidemment représente le même personnage (fig. 14). Elle se trouve dans la belle collection d'art gréco-bouddhique conservée au *mess-room* des officiers du corps des guides à Mardân (district de Peshâvar). Notons en passant que plusieurs des pièces reproduites

---

(1) Deux photographies dans la collection de l'Indian Museum à Calcutta (*List of negatives*, Calcutta, 1900, nos 977 et 978) contiennent parmi un groupe de statues encaissées, dites Bodhivattva, notre image du British Museum, marquée S. 17. Il en résulte que cette statue était de celles acquises par le général Cunningham, peut-être de Jamālgarī ou de quelque autre localité près de Mardān.

(2) Voyez fig. 13. Une reproduction médiocre se trouve dans Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, p. 23.

par M. James Burgess dans son livre récent [1] et indiquées comme provenant du Swât, appartiennent en fait à ce petit Musée. (Ce sont les numéros 7, 40,



FIG. 14.

92, 93 et 153). Probablement M. A.-E. Caddy, en route vers le Nord, prit ces photographies à Mardân, et les joignit ensuite à celles prises au cours de sa

---

[1] *Buddhist Art in India, translated from the « Handbuch » of Prof. Albert Grünwedel*, by Agnes C. Gibson, revised and enlarged by Jas. Burgess. London, 1902.

tournée. Il n'y a aucune raison de supposer que ces reliefs aient été trouvés dans la vallée de Swât. Au moins pendant un séjour prolongé à Mardân n'ai-je pas réussi à obtenir de renseignements certains sur l'origine d'une seule de ces sculptures (1). La même observation s'applique à la statue dont je vais parler. Disons tout de suite qu'en général elle est semblable à l'image du « Roi indo-scythe » et pourrait en être appelée une réplique. Il n'est donc pas nécessaire d'en donner une description détaillée. Notons seulement les points de différence. Elle est de grandeur naturelle, mesurant 1 m 22 de hauteur ou 1 m 37 avec la base. En ce qui concerne l'attitude, il faut remarquer que les deux pieds sont posés à terre sans escabeau. La javeline a entièrement disparu, mais la fracture montre qu'elle était appuyée contre la jambe gauche et touchait la terre entre les deux pieds. Dans la statue de Lahore la javeline est placée toute droite en dehors de la jambe gauche, ce qui lui donne une expression supérieure de force et de stabilité. Le traitement de la draperie aussi y est décidément supérieur. A Lahore ce sont des plis s'allongeant verticalement d'une façon bien plus classique, tandis que le vêtement supérieur, glissé de l'épaule gauche, retombe de la taille en giron. Dans la statue de Mardân l'habit est serré autour des jambes en une plissure raide et lié sur la hanche. On voit que le dieu a échangé le *himation* grec pour la *dhoti* hindoue, et il faut avouer que cela n'est pas une amélioration. Au lieu d'une guirlande, la statue de Mardân porte un bandeau étroit et resserré passant sur l'épaule gauche et noué sous le bras droit.

En somme, la statue de Mardân, par sa tendance à la symétrie et surtout par son expression d'abandon apathique, constraste singulièrement avec l'image de Lahore, en offrant un type moins hellénisant et bien plus indien. C'est, me semble-t-il, la même dégénération que Grünwedel a remarquée dans les représentations plastiques du Buddha (2). Ou faut-il croire, comme le veut le Dr Th. Bloch (3), que les sculptures les moins grecques sont les plus primitives ? Cela me paraît peu probable. Ne faut-il pas accepter le même développement qui se manifeste si clairement dans la monnaie des princes de l'Inde du Nord : une influence grecque ou, si l'on veut, romaine se révélant soudainement après l'extension de l'empire gréco-bactrien au Panjab, puis se perdant insensiblement en des formes indigènes. Mais c'est un problème dont la solution dépendra des sculptures inscrites et datées, et à présent nous n'en avons qu'un nombre très limité.

Donc retournons à notre statue de Mardân. Ce qui lui donne un intérêt tout spécial, c'est la circonstance que le bras droit a été préservé. On aura remarqué que chez les trois autres images de *lokapâla*, c'est toujours ce membre qui était

---

(1) On m'assure qu'en partie elles furent découvertes pendant la construction du canal de Swât. C'est à la même occasion qu'on trouva le haut-relief dit de Muhammad Nâri (Grünwedel nº 63), conservé au Musée de Lahore.

(2) *Op. laud.*, p. 143 (version anglaise, p. 166).

(3) *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, July 1898, p. 189.

perdu. Celle de Mardân même n'a pas entièrement échappé à cette fatalité. La main droite lui manque, et c'est justement cette main qui devait tenir l'attribut décisif. Car si c'est en effet Kubera que ces images représentent — et nous sommes déjà très inclinés à accepter cette hypothèse — alors nous trouverions dans ses mains deux attributs : la javeline à banderole et le sac d'argent. Le premier de ces attributs, nous l'avons retrouvé chaque fois. Mais le sac d'argent n'y est pas, ou est-il permis de dire : n'y est plus? Je crois que oui. Dans l'image de Mardân la main manque, mais de la brisure il est évident qu'elle pointait en bas et tenait quelque objet de forme oblongue. N'était-ce pas notre sac d'argent? Il y a mieux. Entre les pieds du dieu se tient une petite figure nue. Le bras gauche en est cassé ; la main probablement empoignait la hampe de la javeline. Or le bras droit à main ouverte est tendu vers la main de la figure principale. Ce geste assez significatif nous l'avons observé un peu modifié dans toutes ces images de Kubera. Nous sommes porté à croire que la petite figure nue à droite du prétendu Roi indo-scythe est aussi en train d'accepter quelque objet de la main du dieu malheureusement perdue. Ces petites figures nues nous les avons rencontrées ailleurs dans l'art gandhârien. Ce sont les mêmes que nous voyons dans les bras et sur les épaules de Harîti, la mère des Yakṣa [1]. Qu'en conclurons-nous? Que ce sont bien des enfants Yakṣa et que le dieu avec qui ils semblent si familiers n'est autre que leur souverain Kubera.

Mais ces autres statuettes que nous avons trouvées aux pieds de l'image de Lahore? Elles ne peuvent plus soutenir leur rôle d'aborigènes vaincus (« conquered aborigines ») qui leur était attribué par les archéologues anglais, puisque le roi vainqueur a changé le sien. Remarquons que nous les retrouvons aux pieds de l'image de Mârdan. Celle à sa droite est trop mutilée pour être reconnaissable, mais la longue jupe et un bracelet au poignet sembleraient indiquer une femme. L'autre, à qui manque la tête, a la même tunique à manches longues, la même ceinture d'où pend un ornement cordiforme, que porte la statuette correspondante de Lahore. Mais elle n'a pas d'armure et les mains sont jointes en prière. Ces figures à tunique ne sont pas des Yakṣa. Ce sont, nous l'avons déjà dit, non pas des enfants, mais de petits hommes. Ce ne sont pas des êtres célestes, mais des mortels. Et s'il en est ainsi, serait-il trop hasardeux d'en conclure que ces images représentent ceux-là mêmes qui ont érigé cette image du dieu qu'ils adoraient? Un tel procédé, on le sait, est particulier à la sculpture grecque et s'est conservé dans l'art chrétien. Aux pieds de l'image divine d'imposante grandeur, le donateur pieux faisait figurer l'effigie humblement petite de lui-même et de sa famille. On en trouve un

---

(1) V. Burgess *J. I. A. & I.* vol. VIII, nᵒˢ 62 ; Foucher, *Géogr. ancienne, loc. laud.*, p. 342, p. 21 du tirage à part. Le rapport entre les génies accompagnant Harîti et ceux qui escortent le *lokapâla* de Lahore a déjà été signalé par M. Emile Senart (*Journal asiatique*, 8ᵉ série, tome XV, p. 142), qui les croit destinés à marquer le rang divin du personnage principal.

exemple archaïque dans un relief sépulcral de Sparte, conservé au Musée de Berlin (Collection Sabouroff) (¹). On y voit deux figures de divinités infernales assises sur un trône, en face desquelles se dressent deux figurines portant comme offrande un coq, une fleur et des fruits. Souvenons-nous du bouquet de lotus dans la main droite de la statuette à Lahore. Probablement l'objet non identifié qu'elle tient dans l'autre main sert au même but. Il est intéressant que l'habitude semble s'être conservée, sous une forme modifiée, au Tibet. Au moins dans le couvent lamaïque de Gondla sur le Chandra (Lâhul), j'ai trouvé parmi les images des dieux et des saints une statuette de cuivre représentant le *thâkur* qui avait fondé l'édifice.

Ce même procédé appliqué dans l'école du Gandhâra ne peut pas nous étonner. En effet la possibilité en a déjà été admise par M. Grünwedel (²). Or ces petites figures adoratrices que nous trouvons si fréquemment sur les bases des statues de Buddha ou de Bodhisattva, ou bien agenouillées au pied du *padmāsana*, ne seraient-elles pas les membres de la communauté bouddhique, *bhikṣu* ou *bhikṣuṇī*, *upāsaka* ou *upāsikā*, à la piété desquels la sculpture devait son origine?

Dans le cas du Kubera, notre conclusion est d'un intérêt tout spécial. Observons plus attentivement ce petit guerrier au bouquet de lotus et constatons dans son costume, qui n'est ni grec ni indien, une grande ressemblance avec celui des rois indo-scythes, tel que nous le montrent leurs monnaies. Alors nous aurions le roi indo-scythe non pas dans la figure principale du groupe, mais bien dans cette statuette qui l'accompagne. Ou, si ce n'est pas le roi, c'est très probablement au moins quelque grand seigneur de son entourage, qui était le donateur de cette statue. Rappelons qu'elle fut trouvée tout près de *Puruṣapura*, la capitale du royaume de Gandhâra. Il faut cependant remarquer que le costume de notre statuette ne correspond pas au vêtement indo-scythe dans tous les détails. La cuirasse à écailles si typique, nous n'avons pas réussi à la découvrir sur les monnaies. En tout cas c'est bien lui qui sera notre guide le plus sûr pour décider à quelle époque la statue de Lahore doit être attribuée (³).

(¹) Jane E. Harrison. *Mythology and Monuments of ancient Athens*, London, 1890, p. 588. Je dois ce renseignement à la bonté de M. J. H. Marshall.

(²) Voir la planche nº 63 et la remarque (*Buddhistische Kunst*, p. 164; version anglaise, nº 82 et p. 188). Je crois en trouver d'autres exemples dans les numéros 112, 121, 137, 147, et peut-être 97 de la version anglaise.

(³) M. Marshall vient encore à notre aide en me désignant une ressemblance très curieuse entre le vêtement de notre statuette et celui de certaines terres cuites de l'Asie centrale. Voir Hörnle, *Antiquities from Central Asia*. (J.A.S.B. vol LXX, Pt. I, p. 46, plate IX, fig 2), et M. A. Stein, *Preliminary Report on a journey in Chinese Turkestan*. London, 1901, p. 31, plate II, fig. B. Cette dernière surtout, découverte par le Dr Stein à Yotkan (au berceau même du peuple Yue-chi!) est d'un intérêt spécial; elle montre une cuirasse couvrant les épaules et la poitrine tout comme chez l'adorateur de Kubera à Lahore.

Il nous reste à examiner si l'art du Gandhâra ou celui d'autres pays bouddhiques fournissent quelque témoignage à l'appui de notre hypothèse, que c'est bien Kubera que nous trouvons représenté à Lahore, comme à Londres et à Mardân. Les quatre grands rois jouent un rôle important dans la légende bouddhique. Donc il ne sera pas difficile de trouver parmi les reliefs nombreux du Gandhâra quelque scène où nous les verrons figurés. Il est vrai que le plus souvent ils se fondent parmi les deva, satellites adorateurs du grand Être, mais il y a des épisodes où ils agissent séparément. Prenons par exemple la présentation des vases d'or.

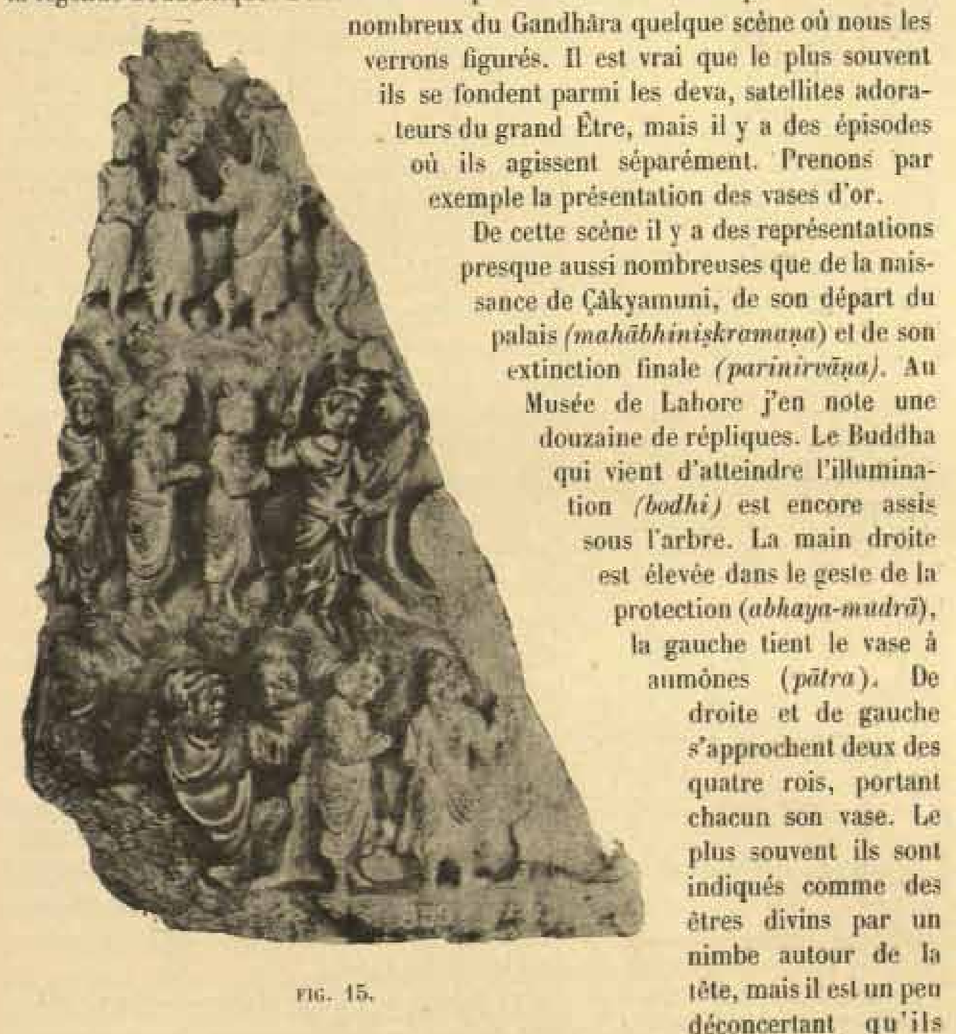


FIG. 15.

De cette scène il y a des représentations presque aussi nombreuses que de la naissance de Çâkyamuni, de son départ du palais *(mahābhiniṣkramaṇa)* et de son extinction finale *(parinirvāṇa)*. Au Musée de Lahore j'en note une douzaine de répliques. Le Buddha qui vient d'atteindre l'illumination *(bodhi)* est encore assis sous l'arbre. La main droite est élevée dans le geste de la protection (*abhaya-mudrā*), la gauche tient le vase à aumônes (*pātra*). De droite et de gauche s'approchent deux des quatre rois, portant chacun son vase. Le plus souvent ils sont indiqués comme des êtres divins par un nimbe autour de la tête, mais il est un peu déconcertant qu'ils n'aient par ailleurs aucun signe individuel. Quoiqu'il soit certain que Kubera est parmi eux, le sculpteur n'a pas jugé nécessaire de l'indiquer par quelque attribut distinctif.

Mais voilà que pendant notre recherche nous nous trouvons devant un petit fragment de relief (il en formait la partie inférieure du tiers droit) composé d'un grand nombre de petites figures (fig. 15). Elles sont rangées en trois files, chacune de quatre personnes, presque toutes tournées vers la gauche, où on devine l'image du Buddha. A la tête de la seconde file se trouve un personnage

jouant de la harpe, et parmi les figures de la file inférieure il y en a une en qui nous reconnaissons notre Kubera. Malheureusement cette petite figure est tellement mutilée que toute la partie inférieure a disparu. Mais malgré cela c'est bien lui, au torse nu et large, relevé par le collier et la chaîne, à la draperie tombante de l'épaule gauche en bandeau étroit, à la moustache longue et au diadème royal. La main droite levée tenait sans doute la javeline, dont une partie de la hampe est encore visible.

Quelle est cette scène dans la légende bouddhique? L'homme à la harpe nous donne la réponse. Comparons seulement la planche nº 94 dans la version anglaise de l'*Art bouddhique* de M. Grünwedel. C'est, nous le remarquons en passant, une des nombreuses additions dont le Dr Burgess a enrichi cet excellent ouvrage. Elle reproduit un bas-relief de Loriyân Tongai (Swât) conservé au Musée de Calcutta, représentant le Buddha adoré par le dieu Çakra dans la grotte d'Indraçaila. C'est une des scènes favorites des sculpteurs bouddhistes de l'Inde. On la trouve, nous apprend le Dr Th. Bloch, qui y a consacré une monographie [1], sur un fragment inscrit de Barahat, sur le *toraṇa* du Nord à Sanchi, à Gayâ et dans une douzaine de sculptures du Musée de Calcutta, dont une provient de Mathurâ et les autres appartiennent au Gandhâra. Je puis y ajouter que le Musée de Lahore aussi en possède plusieurs répliques.

Ce que tous ces reliefs ont en commun, c'est le harpiste qui se tient à côté de la grotte dans laquelle le Buddha est assis. C'est le roi des Gandharva, Pañcaçikha. Grâce à ce trait, il nous est possible d'identifier avec certitude le fragment discuté comme une portion de la scène d'Indraçaila-guhā. Maintenant nous pouvons reconnaître le genou droit du Buddha assis et même les petites pattes des bêtes fauves dans leurs cavernes, qui forment une partie essentielle du décor de cet épisode. Mais ce qui est un peu décevant, c'est que le personnage en qui nous croyions voir Kubera n'y est évidement pas une figure nécessaire. Car sur aucun des autres reliefs qui représentent cette scène nous ne l'avons retrouvé. Pourtant sa présence dans la suite du Prince des dieux *(Devendra)* n'est pas sans quelque importance. Cela nous confirme que c'est bien un roi céleste; et si nous le trouvons en compagnie avec un roi des Gandharva, n'y a-t-il pas toute raison de supposer qu'il est le roi des Yakṣa?

Le mot définitif doit nous venir d'au dehors de l'Inde. M. Grünwedel a été le premier à montrer la grande valeur qu'une comparaison avec les panthéons tibétain, chinois, japonais peut avoir pour l'explication des sculptures gréco-bouddhiques. En ce cas-ci, c'est au Tibet qu'il faut chercher. Les quatre grands rois (tib. *rgyal-cen lazi*) y sont bien connus. On les trouve peints sur les murs extérieurs de chaque couvent lamaïque. On a peine à croire que ces images fantastiques, de figure horrible, se soient développées de nos statues du

---

[1] *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* (1898), p. 186.

Gandhâra. Cependant remarquons que Vaiçravaṇa (tib. r Nam-[t'os]-vras) tient encore dans la droite la lance à banderole et dans la gauche une mangouste, de la bouche de laquelle roulent des perles. « Il est », nous dit M. A. Waddell (1), « un favori particulier, puisque d'un autre point de vue il est en même temps le roi des richesses ». M. Grünwedel (2) nous donne une reproduction du Kubera tibétain où nous le trouvons assis sur un dragon, et c'est ainsi qu'il figure parmi les quatre grands rois sur une peinture que j'acquise au Lâhul, dans l'été de 1901. Dans cette contrée demi tibétaine, j'ai toujours rencontré les *lokapāla* peints en couleurs âpres à l'entrée des *dgon-pa*, deux de chaque côté de la porte. C'est la régle aussi au Ladâkh.

Un type de Kubera assez différent de celui du Gandhâra existait au Magadha. M. Foucher (3) nous en présente deux spécimens conservés au Musée de Calcutta. Comme son collègue du Nord, ce dieu est corpulent et couvert de riches joyaux. Mais dans l'expression de son visage il s'en écarte : « ses yeux flamboyants », dit M. Foucher, « et sa bouche souriante lui donnent un air comique de bourru bienfaisant ». Dans la main droite il tient un citron, qui lui a valu son autre nom de Jambhala ; dans la gauche, une mangouste, que nous avons déjà remarquée chez le dieu du Tibet. Ce dernier attribut, M. Foucher l'explique comme « une interprétation fantaisiste de la longue bourse en forme d'outre qui était l'accessoire naturel de Kuvera ». En effet dans une des deux statues de Calcutta, on trouve au lieu de la mangouste elle-même, « une bourse allongée qui a conservé la tête de l'animal dans la peau duquel elle fut faite ».

Je puis encore alléguer une évidence linguistique qui vient confirmer d'une manière surprenante l'hypothèse de M. Foucher. Le mot hindî *nevlā*, dérivé du sanskrit *nakula*, en a conservé la signification de « mangouste » (*Viverra ichneumon*), tandis que la forme féminine *nevlī* signifie « porte-monnaie ». Au Lâhul, la peau de la martre, espèce alliée de la mangouste (qui manque à ce pays froid) est encore aujourd'hui considérée comme une bourse porte-bonheur.

Le type magadhien s'est conservé au Népâl, où il s'est doublé, en prenant la forme terrible de Mahā-Kāla, surnom déjà attribué au dieu du Gandhâra (4). Enfin nous le voyons pénétrer jusqu'à Java, où plusieurs images ont été découvertes qui n'en diffèrent guère. La collection archéologique de la Société batavienne en possède un spécimen en pierre (n° 207), haut de 1m28 et originaire de Djokjakarta, et pas moins de 21 statuettes en métal (nos 536-552a) dont la hauteur varie de 0 m 045 à 0 m 223, découvertes en diverses parties de l'île.

---

(1) *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London, 1895, p. 83.

(2) *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900, p. 179.

(3) *Etude sur l'iconographie bouddhique*, Paris 1900, p. 123 et sqq.

(4) J. Burgess. *Ajaṇṭā Paintings*. Planche XXIV.

Cela indique, comme le remarque M. W. P. Groeneveldt [1], que parmi les Hindous colonisants, Kubera était surtout vénéré comme divinité domestique. Selon la description qu'en donne cet auteur, il est représenté comme un personnage corpulent et richement orné, assis sur un coussin de lotus, sur lequel repose la jambe gauche, tandis que le pied droit s'appuie sur un vase tombé à la renverse. Il y a encore un nombre variable de vases debout ou renversés, groupés autour du socle. La main droite du dieu posée sur le genou tient dans la paume ouverte quelque objet rond qui paraît être un fruit. La main gauche empoigne le cou tantôt d'une espèce de martre, tantôt d'un sac; d'où il est vraisemblable que, dans le premier cas, c'est aussi un sac qui a gardé la forme originale de l'animal dont il est fait. De la bouche de l'animal ou de l'ouverture du sac pend une ganse longue, qui semble devoir représenter le cordon au moyen duquel celui-ci était fermé. Parfois ce cordon a l'air d'être formé de grands grains ou de disques, et alors il parait plutôt une substance consistante qui coule du sac.

Comparons à ces figures le second Kubera du Musée de Calcutta, que nous présente M. Foucher, et constatons comment le type du Magadha s'est bien conservé à Java. Cela ne peut pas nous étonner, considérant qu'il s'agit d'images en métal de petite taille, dont peut-être plusieurs étaient originaires du continent indien, d'où elles furent importées à Java par les immigrants hindous.

Il nous resterait encore à examiner sous quelles formes le dieu des richesses se présente dans d'autres pays bouddhiques, surtout en Chine et au Japon, où probablement nous trouverons des types plus analogues à celui du Gandhâra. Mais un tel examen excède les limites de cette étude.

D'autres, plus familiers avec les panthéons d'Extrême-Orient, pourront ramasser le fil au moment où il m'échappe. Il est surtout une question que je crois devoir recommander à l'attention. L'image gandhârienne de Kubera, dans sa pérégrination, a-t-elle suivi la même route que celle qui a été si clairement tracée par M. Foucher pour la statue du Buddha? Elle aussi, après s'être indianisée au Magadha (et en partie déjà au Gandhâra) a-t-elle conquis la Birmanie, le Siam et les îles de Ceylan et de Java? A-t-elle, partant du même centre, mais en se transformant diversement, envahi le Tibet, la Chine, le Japon? Tout cela est bien vraisemblable, mais le matériel à notre disposition ne nous permet pas encore d'en juger avec certitude. Notons seulement qu'en Chine les quatre rois tiennent leur place comme *dvārapāla* à la porte des temples, ainsi que nous l'avons déjà vu au Tibet.

Il serait intéressant de savoir si déjà au Gandhâra les figures des quatre rois se trouvaient à l'entrée des vihâra. Malheureusement la façon peu méthodique dont les fouilles ont été exécutées jusqu'à présent ne permet pas d'éclaircir ce

---

(1) *Catalogus der archeologische verzameling van het Bataviaasch genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia, 1887, p. 155, 509.

point. Mais c'est une circonstance qui ne semble pas favoriser une telle supposition que des autres trois lokapâla aucune image n'a été trouvée. Le nombre des statues de Kubera et le soin évident mis à les exécuter, semble indiquer l'existence d'un culte étendu du dieu de la richesse. C'est une preuve de plus, s'il en était besoin encore, que les bouddhistes du Nord s'étaient bien éloignés de l'idéal de la doctrine primitive. Mais à cet égard nous n'avons rien à leur reprocher. Car qui prétendrait que parmi les peuples chrétiens l'adoration du dieu au sac d'or soit une chose inconnue? Mais ce n'est pas ce problème d'éthique qui doit nous occuper ici. Essayons plutôt de déterminer si le Kubera du Gandhâra peut-être considéré comme une œuvre originale. Dans l'étude de l'école gréco-bouddhique, on est toujours porté à chercher des prototypes classiques. Dans le cas présent cela ne semble pas chose simple. Remarquons seulement (c'est une autre observation que je dois à la courtoisie de M. J. H. Marshall) que la pose, qui certainement n'est point indienne et semble exceptionnelle même au Gandhâra, offre une certaine analogie avec celle du Zeus Olympios, cette figure imposante, à torse nu, les pieds couverts du *himation*, tenant invariablement dans la droite un sceptre long et dans la gauche le foudre, un aigle ou une statuette de Nikê. La ressemblance, je l'avoue, n'est pas trop frappante, et je n'oserais guère prétendre que le Kubera soit une copie directe du dieu olympien, d'ailleurs bien connu au Gandhâra par les monnaies de plusieurs rois gréco-bactriens. M. Vincent Smith, dans son article déjà cité, nous a avertis qu'il faut chercher les exemples classiques des sculptures gandhâriennes à Rome plutôt qu'en Grèce. Ici encore c'est parmi les dieux et Césars de Rome que peut-être nous retrouverons la forme intermédiaire. Malheureusement à Lahore il nous manque la littérature et le matériel nécessaires à poursuivre une telle enquête.

Mais si la statue de Kubera est une création du Gandhâra, — et nous n'avons, quant à présent, aucune raison de le nier — il faut avouer qu'étant donné le problème de figurer le dieu des richesses, la solution pourrait à peine être corrigée. Ce visage brutal et impérieux, coiffé du diadème royal, ce torse énorme de nudité couvert d'ornements, c'est bien le prince du monde, qui laisse couler les pièces d'or nonchalamment dans les mains de quiconque est assez fort ou assez habile pour s'en emparer.

Il y a encore bien des points mal éclaircis touchant la statue que j'ai entrepris de discuter dans ces pages. Mais l'étude de l'art gréco-bouddhique, malgré les efforts de plusieurs hommes éminents, n'est pas encore assez avancée pour pouvoir les décider. On pourrait nous objecter que le temps n'est pas encore venu de consacrer une monographie à une image spéciale. Je répondrai qu'avant de procéder à notre voyage de découverte, il peut être utile de nous arrêter un moment pour bien examiner les détails du terrain déjà conquis.

Lahore, 21 octobre 1902.

LES LIEUX HISTORIQUES DU QUẢNG BÌNH

Par le R. P. CADIÈRE, *missionnaire apostolique.*

La province du Quảng-bình 廣平 est très riche en souvenirs historiques. Placée d'abord sur les confins nord du Chiêm-thành 占城, puis incorporée au royaume d'Annam, les armées des deux peuples s'y livrèrent des combats acharnés, y passèrent et y repassèrent, tantôt vaincues, tantôt victorieuses, depuis le XI[e] jusqu'au XV[e] siècle. Dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, lorsque le royaume annamite eut été divisé en deux fractions, la Cochinchine au sud, le Tonkin au nord, c'est dans le Quảng-bình que fut tracée la limite des deux états, et c'est cette province qui eut le plus à souffrir des nombreuses expéditions que la famille des Trịnh 鄭 organisa contre la dynastie des Nguyễn 阮. Enfin, sur la fin du XVIII[e] siècle, pendant la période si troublée des Tây-sơn 西山, le Quảng-bình vit passer les armées tonkinoises envahissant la Haute Cochinchine, et c'est encore au Quảnh-bình que Nguyễn-Anh, plus tard Gia-long 嘉隆, remporta sur les rebelles la victoire décisive du Nhựt-lệ 日麗, dont le résultat fut la soumission de tous les pays de langue annamite à la dynastie des Nguyễn.

Ces évènements ont laissé bien peu de souvenirs dans le peuple. Le paysan pousse ses buffles dans les champs où campaient des armées, le pêcheur jette ses filets aux embouchures des fleuves où sombrèrent tant de jonques de guerre, et ni l'un ni l'autre ne se doutent des luttes que leurs ancêtres eurent à soutenir quelques centaines d'années auparavant. Mais les documents historiques, les *Annales impériales* publiées par ordre de Tự-đức 嗣德, surtout la collection de *Biographies* également publiée par ce prince, nous parlent presque à chaque page des villages, des forts, des murailles du Quảng-bình. Dans beaucoup d'endroits, là où l'Annamite ignorant a perdu toute notion d'histoire, la terre garde fidèlement les souvenirs du passé : tel hameau est appelé le « hameau du camp, ou du prétoire », Xóm-dinh, et ce nom rappelle le souvenir des soldats ou des mandarins qui y résidaient jadis ; tel champ planté aujourd'hui de cannes à sucre ou laissé en friche, porte encore le nom du régiment ou de la compagnie qui y campait ; telle parcelle de terrain au bord de l'arroyo rappelle par son nom cadastral que jadis il y avait là « les hangars des jonques », Xưởng.

En étudiant l'histoire de la province, j'ai recueilli dans les *Annales* et autres documents tous les noms de lieux qui y sont mentionnés ; j'ai parcouru le pays ; j'ai longuement interrogé les habitants de certaines régions ; j'ai demandé et obtenu des renseignements sur les cadastres de quelques villages, avec quelle

peine, ceux-là seuls le comprendront qui connaissent l'extrême défiance de l'annamite sur cette matière. C'est le résultat de longues années de recherches patientes que je présente aujourd'hui aux lecteurs du *Bulletin*.

Les faits que je signalerai se rapportent presque tous à la période purement annamite de l'histoire du Quảng-bình. Les souvenirs des luttes des Chams avec leurs voisins du nord sont peu nombreux. Aussi, pour éviter l'ennui que pourrait causer une longue énumération de noms de villages, nous suivrons une expédition tonkinoise pénétrant sur le territoire cochinchinois, puis, revenant sur nos pas pour étudier la partie tonkinoise du Quảng-bình, nous passerons le Sông-gianh une seconde fois, en allant du sud au nord, cette fois en compagnie de l'armée cochinchinoise. Nous suivrons les routes par où passaient ou pouvaient passer les troupes, nous signalerons les villages où s'est passé quelque événement historique, nous étudierons en détail les ouvrages de défense qui existent encore, nous mentionnerons ceux dont l'existence ne nous est connue que par les documents ou par le nom vulgaire encore en usage.

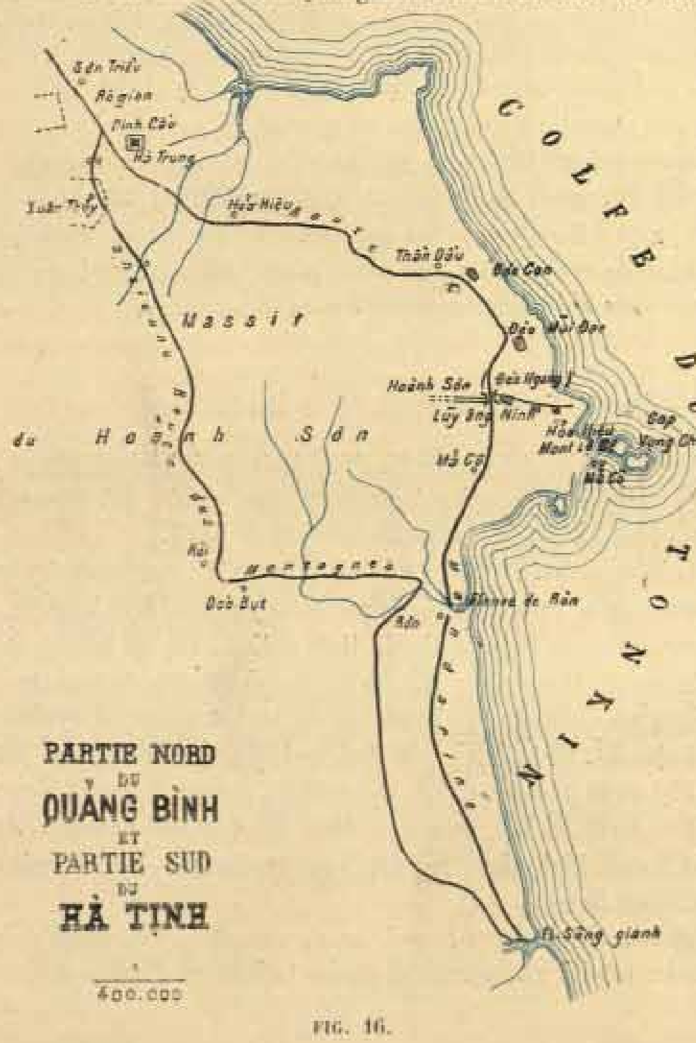


FIG. 16.

Les expéditions tonkinoises dont j'ai parlé furent nombreuses dans le courant du XVIIe siècle. C'est en 1620 que nous voyons la première (1) : les Tonkinois

(1) *Mémoires* (*Biographies*) A. liv. 2, fol. 2-3 ; liv. 6, fol. 29 sqq.

s'avancèrent jusqu'à l'embouchure du fleuve Nhựt-lệ 日麗, à l'endroit où est bâti Đồng-hới. En 1627 [1], en 1634 [2], en 1643 [3], en 1648 [4], nouvelles expéditions. Pendant la dernière les ennemis s'avancèrent jusqu'au grand camp de Dinh-mười, dans le sud du Quảng-bình. De 1655 à 1661 [5], ce fut au tour des Cochinchinois à envahir le territoire du Tonkin. Il s'emparèrent de la partie nord du Quảng-bình, du Hà-tịnh actuel, et d'une partie du Nghệ-an. Mais, en 1661-1662 [6], ils sont refoulés par les Tonkinois qui les poursuivent jusqu'au Nhựt-lệ. En 1672 eut lieu la dernière expédition tonkinoise du XVIIe siècle [7]. Cent ans plus tard, en 1774, nouvelle invasion des troupes des Trịnh qui s'avancent jusqu'au Quảng-nam, soumettant toutes les provinces nord de la Cochinchine [8]. En 1802 Gia-long 嘉隆, après avoir battu les Tây-sơn 西山 au Nhựt-lệ 日麗 [9], s'avance jusqu'à Hà-nội et se fait proclamer empereur du Nam-việt 南越. C'est à la suite de ces armées que nous pénétrerons d'abord sur la partie cochinchinoise, puis sur la partie tonkinoise du Quảng-bình.

I. — Partie cochinchinoise du Quảng-bình

La limite officielle du Tonkin et de la Cochinchine était le Linh-giang 瀶江. Ce nom désigne un grand fleuve appelé vulgairement Sông-gianh, qui arrose la partie nord du Quảnh-bình. Les textes sont formels sur ce point.

Les *Annales impériales*, au liv. 21 (folio 24 *a*, col. 3 sqq.), nous disent, à propos de quelques données géographiques sur la province du Thuận-hoá 順化:

« Le prince de notre dynastie Thái-tổ Gia-dũ Hoàng-đế 太祖嘉裕皇帝 (c'est le nom posthume de Doan-công 端公 ou Nguyễn-Hoàng, le fondateur de la dynastie des Nguyễn) s'empara de la région du sud et fonda sa capitale dans le châu de Thuận 順. Hi-tôn Hiều-văn Hoàng-đế 熙宗孝文皇帝 (titre posthume de Tê-vương ou Sãi-vương, 1613-1635) s'empara du territoire du Bồ-chinh méridional 南布政, forma le *dinh* 營 (camp, district) du Bồ-chinh, et prit le fleuve Linh-giang 瀶江 comme limite. Le Bồ-chinh septentrional ressortit au Nghệ-an. »

Ailleurs, livre 33, fol. 35 *a*, col. 5, après avoir raconté la campagne de 1672, après laquelle les Trịnh reconnurent au moins tacitement l'indépendance

---

(1) *Annales*, livre 31, folio 23.
(2) *Annales*, livre 31, folio 28-29.
(3) *Annales*, livre 31, folio 31.
(4) *Annales*, livre 32, folio 5-6.
(5) *Annales*, livre 32, folios 9 sqq.
(6) *Annales*, livre 32, folios 28 sqq.
(7) *Annales*, livre 33, folio 34; *Biographies*, livre 2, folio 11 sqq.; livre 3, folio 39 sqq.
(8) *Annales*, livre 44, folio 10 sqq.
(9) *Biographies* B, livre 8, folio 8 suiv.; livre 22, folio 6 sqq.; livre 24, folio 4 sqq.

des gouverneurs de Cochinchine, on nous dit : « Tạc 柞, alors chef de la maison des Trịnh avec le titre de Tây-dịnh-vương 西定王,... prit le fleuve Linh-giang comme limite ».

La collection des biographies nous donne les mêmes indications, liv. 3, fol. 14 *a*, col. 7, 8 : « Le prince (il s'agit de Tê-vương ou Sãi-vương) ordonna à Nguyễn-dình-Hùng 阮廷雄 d'attaquer inopinément l'ennemi. Hùng trancha la tête au gouverneur du châu Nguyễn-Tịch 阮籍 (il s'agit du châu du Bô-chính méridional) et occupa le district, prenant le fleuve Linh-giang comme limite ». Le fait se passait en 1630.

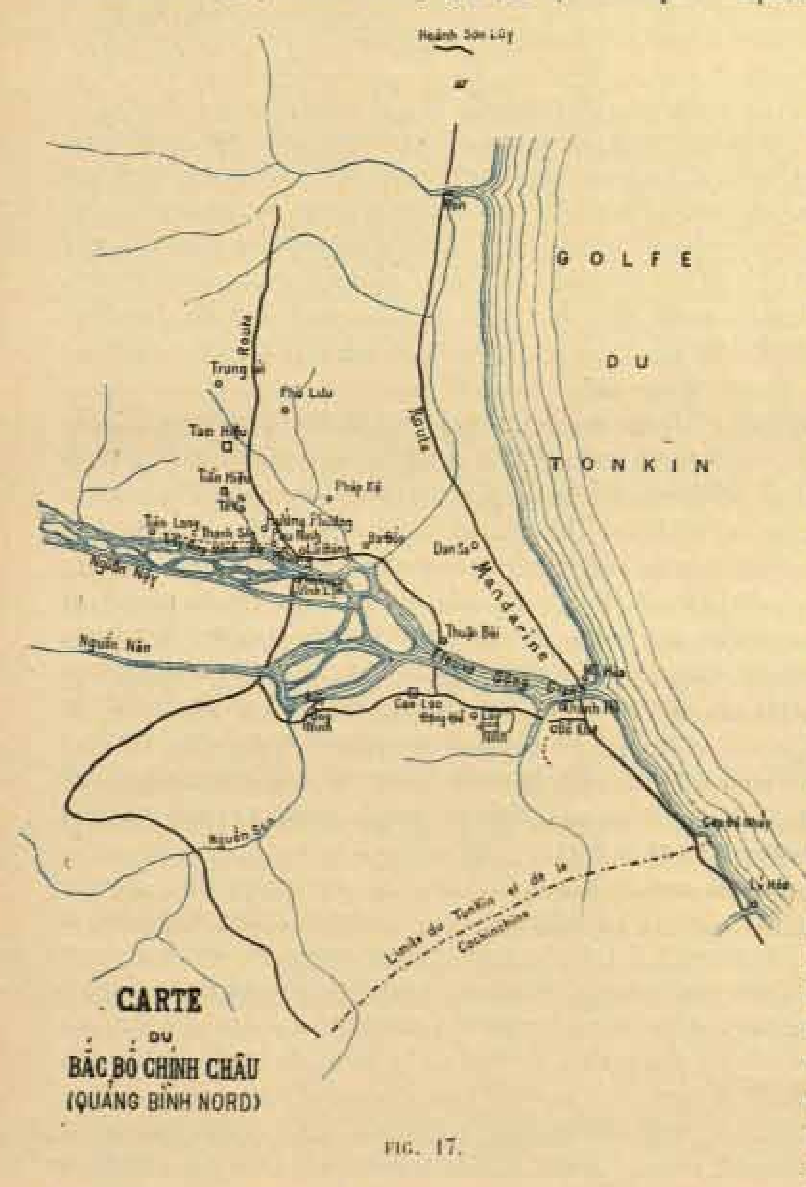


FIG. 17.

La géographie de l'Annam qui porte la date de Minh-mạng, nous donne des renseignements moins précis. Elle nous dit simplement que le phủ de Tân-bình 新平 était au nord du Thuận-hóa et touchait au Nghệ-an 乂安 ; le fleuve Linh-giang en faisait la limite. Cette phrase aurait besoin d'un assez long commentaire historique. Il suffit de remarquer que le Linh-giang est donné comme limite sud du Nghê-an dont le Bô-chính septentrional dépendait jadis.

Les troupes tonkinoises pouvaient franchir le Sông-gianh à plusieurs endroits (1).

Une route, débouchant du Hà-tịnh et suivant le bord de la mer, passait à l'est du grand massif du Đèo-ngang, appelé dans les documents Hoành-sơn 横山, suivant exactement le tracé de la route mandarine actuelle. Une autre route contournait le Đèo-ngang à l'ouest, puis, suivant la petite chaîne de collines qui borne au nord-ouest la vallée du Sông-gianh, atteignait ce fleuve à hauteur du village actuel de Phù-ninh 扶寧, et descendait le long de la rive gauche jusqu'au village de Lũ-dăng 屢登. Là, elle passait le fleuve. La grande branche du Sông-gianh, appelée vulgairement Nguồn-nậy, était jadis très étroite à cet endroit. La tradition dit même qu'on pouvait, en lançant une pierre, d'un bord atteindre l'autre. De fait le fleuve ronge encore aujourd'hui la berge de la rive gauche au profit des villages établis dans les îles de la rive droite. Un bac était installé sans doute à l'endroit où il est encore actuellement, et menait de Lũ-dăng 屢登, où était jadis le chef-lieu du Bô-chính septentrional 北布政 au village actuel de Phù-trạch 扶宅, situé dans une des nombreuses îles du Sông-gianh.

La planche XIV du *Portulan annamite* étudié par M. Dumoutier nous donne la direction générale de cette route. Après avoir passé le village de Phù-trạch 扶宅, et celui de Vĩnh-lộc 永祿 appelé autrefois, et aujourd'hui encore dans l'usage vulgaire, Thễ-lăng 采廊, elle rencontrait un petit arroyo qui est la branche méridionale du Nguồn-nậy. Quelques noms cadastraux conservent encore le souvenir de la route. Il y a là Bên-cầu, « l'embarcadère du pont », et tout à côté un endroit appelé Đồng-cầu-xứ, « la région de la plaine du pont ». Ces noms introduits dans le cadastre indiquent une certaine ancienneté du pont construit jadis en cet endroit. Je dois avouer cependant qu'une tradition populaire veut que cet arroyo ait été creusé par un grand mandarin du village de Mĩ-hòa 美和 pour amener chez lui solennellement une femme du village de Thượng-thôn 上村 qu'il épousait. Mais cette tradition peut ne faire allusion qu'à un simple élargissement de l'arroyo déjà existant.

La route franchissait ensuite la branche centrale du Sông-gianh, appelée vulgairement Nguồn-năn, et se bifurquait à cet endroit. Une branche, la plus importante, remontait à Tróc : c'est la Đàng-thượng, où « Route supérieure », « Route des montagnes », que nous retrouverons plus tard, et qui a joué un rôle important dans toutes les guerres annamites. Avant d'arriver au hameau actuel de Tróc, elle passait au pied du « Mont du Porte-étendard », Châp-ki-sơn 執旗山 et du « Pic du Prince royal », Chương-ông-hoàng 嶂翁皇. Ce dernier nom rappellerait, d'après la tradition populaire, le souvenir d'un général, membre de la famille royale, qui se serait réfugié là

(1) Pour tout ce qui suit, consulter la carte II (fig. 17).

après avoir été battu. Elle était défendue également par un petit fortin. Le *Portulan* de M. Dumoutier porte là un petit cercle avec la mention *súng* 銃, « canons »; c'est sans contredit le lieu appelé de nos jours Vực-súng, « le gouffre du canon », sur le Nguồn-sơn. D'après la légende, on y entend parfois comme le bruit d'une canonnade ; d'autres disent qu'on y voyait encore il n'y a pas longtemps un grand canon, à moitié recouvert par les eaux et le sable, qu'un roi vaincu fit précipiter dans le torrent. Toutes ces légendes, dans un pays riche en souvenirs militaires comme le Quảng-bình, ont au moins un fondement historique.

Une autre branche de la route passait le Nguồn-sơn, affluent méridional du Sông-gianh, et trouvait devant elle un grand mur en terre, de forme arquée, construit sur la rive droite du Nguồn-sơn, et appelé Lũy-ông-Ninh, « Mur de Monsieur Ninh ». Ce mur se rattachait au fortin de Cao-lao et au mur de Đặng-đề dont nous allons parler.

Si nous reprenons la route dont nous venons de parler à l'endroit où elle traversait la branche septentrionale du Sông-gianh, nous voyons, dans la carte XIV du *Portulan Annamite*, qu'une autre route continuait à descendre la rive gauche du Sông-gianh et passait le fleuve en face de Thuận-bài 順排, l'ancien An-bài 安排 des documents, au point même où les trois branches du Sông-gianh se réunissent pour former le fleuve proprement dit.

Le Sông-gianh traversé, on était, au moins officiellement, en territoire cochinchinois. Sur la rive même du fleuve, il existait un grand marché. Une plaine aujourd'hui livrée à la culture en rappelle l'existence : Đồng-phố « la plaine du marché ». Ce mot *phố* 庯 désigne une réunion de boutiques, ordinairement couvertes en tuiles, où l'on vend en tout temps, par opposition aux marchés ordinaires qui se tiennent à certains jours ou à certaines heures, le plus souvent en plein air. Ce marché était le pendant, en terre cochinchinoise, du grand marché tonkinois de Ba-đồn dont on parlera plus loin.

Après avoir dépassé le *phố* 庯, la route arrivait à un fortin carré bâti sur le territoire de Cao-lao-hạ 高牢下, et dont on voit encore les restes : c'est le Thiếng-kẻ-hạ, « citadelle de ceux du bas, c'est-à-dire des gens de Cao-lao-hạ » ; on l'appelle encore Thành-lồi, « citadelle chame ». Le fortin est carré, de deux cents mètres environ de côté. Les murs en terre ont une épaisseur de cinq mètres environ à la base, de deux ou trois mètres au sommet, sur deux mètres de hauteur. A l'extérieur du mur, une bande de trois mètres de large court tout autour du fortin. On remarque du côté nord un soubassement en larges pierres plates non taillées, et, de tous les côtés, des débris de grosses briques rouges ou noires noyées dans la terre des murs. Tout autour de la citadelle étaient des fossés aujourd'hui convertis en rizières, mais encore fort reconnaissables ; ils sont larges d'une quinzaine de mètres et appelés par les habitants *hào*, « fossés ». Ils sont séparés du mur par des glacis de six mètres environ de large, appelés Đường-hào, « les rebords des fossés ». La citadelle est percée de trois *cổng* : ce

mot est employé pour désigner les portes voûtées en maçonnerie qui donnent accès dans les citadelles. Je ne sais s'il existait jadis là des portes de ce genre; il ne reste aujourd'hui, avec le nom, que trois brèches dans le mur. L'une de ces portes donne passage à une route qui mène au village de Cao-lao-trung, sur le territoire duquel, tout près de la chaine de collines dite de Đá-nhảy, est un endroit appelé Dinh-kẻ-chuồng, « le camp, le prétoire de ceux du milieu, c'est-à-dire de Cao-lao-trung ». Les deux autres donnent passage à la route qui court parallèlement au Sông-gianh et mène, en amont, au « mur de Monsieur Ninh », Lũy-ông-Ninh, dont nous avons déjà parlé; en aval, au mur de Đặng-dề. Au milieu des deux côtés nord et sud du fortin, il y a une large brèche dont on n'a pu m'expliquer ni l'usage ni la provenance. A quelque distance, du côté nord, on signale deux éminences appelées Côn-voi, « les éminences des éléphants », et un peu en aval, deux autres élévations appelées Vôm-súng, « les huttes des canons ».

Suivons la route qui descend le long du Sông-gianh. Après avoir fait quatre kilomètres environ, on trouve, sur le territoire du village de Đặng-dề 鄧堤, un grand travail en terre qui court d'abord le long de la rive droite du Sông-gianh sur un espace de un kilomètre environ, puis, faisant un coude vers le sud, remonte le long de la rive gauche de l'arroyo dit de Bố-khê ou de Thanh-bá. L'ouvrage a la forme générale d'un fer à cheval, d'où le nom de Quay-vạc, « l'anse du chaudron », que lui donne le peuple. Il porte aussi le nom de Lũy-ông-Ninh, « mur de Monsieur Ninh », comme la muraille qui est en amont, sur le territoire de Cao-lao-thượng. Du côté sud, entre le mur qui court en zigzags, formant plusieurs bastions, et l'arroyo de Bố-khê, il y a cinq éminences que l'on appelle Vôm-súng, « les buttes de canons ». Du côté nord, sur la rive du Sông-gianh, il y a deux de ces buttes portant le même nom, l'une à même la rive du fleuve, l'autre éloignée de la berge d'une trentaine de mètres.

De quelle époque datent tous ces ouvrages? Il est difficile de le dire avec certitude. Le nom de Thành-lồi donné aux fortins de Cao-lao-hạ, la présence de grosses briques analogues aux briques des constructions chames dans les soubassements du mur, prouveraient que les Chams avaient tout d'abord élevé là un fort. Les Cochinchinois ont-ils construit d'autres ouvrages sur les ruines laissées par les premiers habitants du pays? Les documents sont muets sur ce point. On ne voit pas que les troupes tonkinoises, passant le Sông-gianh, aient jamais rencontré le moindre obstacle sur la rive droite du fleuve. Par ailleurs le nom donné à deux de ces murs, Lũy-ông-Ninh, « Murs de Monsieur Ninh », me fait croire qu'ils sont d'origine tonkinoise. ce « Monsieur Ninh » est sans contredit Trịnh-Toàn 鄭檪, Quận-công 郡公, plus tard Quốc-công 國公 (duc) de Ninh 寧. D'après les *Annales*, ce prince jouissait d'une grande réputation auprès de ses troupes, mais la légende s'empara de lui. On signale de ses travaux, des « Murs de Monsieur Ninh », outre l'endroit où nous sommes, au défilé du Đèo-ngang, dans le Hà-tịnh, dans le Nghệ-an, et jusque dans le Thanh-hóa, m'a-t-on assuré. Il construisait des travaux gigantesques en une nuit, ou plutôt les génies travaillaient pour lui. L'histoire est en contradiction avec la légende.

Trịnh-Toàn fut mis à la tête des troupes tonkinoises dans un moment critique, lorsque les Cochinchinois étaient maîtres de tout le Hà-tịnh et d'une partie du Nghệ-an. Nommé généralissime à la 4e lune de l'an 1656 ([1]), il fut disgrâcié vers la même époque de l'année suivante 1657 ([2]), sans qu'il ait pu venir dans le Quảng-bình. Ce n'est donc pas lui qui a construit le mur de Đặng-đế, ni celui de Cao-lao-thượng. Mais le peuple a pu fort bien attribuer à un général très populaire des travaux faits par un autre général tonkinois à une époque différente. Dans les longues guerres du XVIIe siècle, on ne mentionne pas le mur de Cao-lao. En 1774, lorsque Ngũ-Phúc, général tonkinois, envahit les provinces du nord de la Cochinchine, on dit : « Des troupes qu'on avait fait avancer secrètement passèrent de nuit le Sông-gianh : au point du jour, elles étaient toutes rendues sur la rive cochinchinoise, et établissaient leurs campements à Cao-lao ([3]). »

S'il y avait eu là un fort et des soldats cochinchinois, il serait bien étonnant que l'annaliste ne l'ait pas mentionné. On dit bien, quelques lignes plus haut, que Ngũ-Phúc « envoya des émissaires qui se mirent secrètement en relation avec les officiers subalternes préposés à la garde des frontières ». Mais on ne parle dans la suite que de la trahison des officiers de Đinh-ngoi et de ceux qui gardaient le mur du Nhựt-lệ. Si ceux de Cao-lao avaient trahi, on l'aurait mentionné, ce me semble, et, s'ils s'étaient opposés au passage des Tonkinois, on l'aurait dit également. Ces murs en terre, tant de Cao-lao-hạ et de Cao-lao-thượng, que de Đặng-đế, ne me paraissent donc pas antérieurs à cette occupation de la Haute Cochinchine par les Tonkinois, 1774-1786. Mais le fortin de Cao-lao-hạ a dû être construit sur l'emplacement de fortifications chames, peut-être même sur l'emplacement de quelque ouvrage cochinchinois.

La route, après avoir dépassé le « Mur de Monsieur Ninh » de Đặng-đế, traversait l'arroyo de Bồ-khê 蒲 溪 et passait entre les deux villages de Bồ-khê et de Thanh-hà 清 河. Les habitants montrent encore l'endroit où elle passait. Elle rejoignait la route mandarine actuelle sur la plage même de la mer. Dans les villages de Bồ-khê et de Thanh-hà nous trouvons quelques souvenirs historiques. A Bồ-khê, le Quảng-khê des cartes, il y a le Xóm-kho, « le hameau du grenier ». Le grenier était bâti sur l'emplacement du Đình, « maison commune », du village. D'après la tradition, un mur en terre, aujourd'hui complètement détruit, courait sur la rive droite de l'arroyo, depuis le bosquet dit « du village », Lòi-làng, jusqu'au petit bois dit « des chèvres », Sác-dê. Il faisait pendant au mur de Đặng-đế construit sur la rive gauche de l'arroyo, et était appelé simplement Lũy, « le mur ».

([1]) *Annales*, livre 32, folio 15 *a*, *b*.

([2]) *Annales*, livre 32, folio 17.

([3]) *Annales*, livre 44, folio, 18 *a*.

Sur le territoire du village de Thanh-hà, il y a actuellement un « fort », *đồn* 屯, où était établi un poste de soldats français lors de l'occupation (1886). Vers 1858, après la prise de Tourane, Tự-đức craignant que les Français ne pénétrassent dans le royaume par le Sông-gianh, fit construire tout à fait à l'embouchure du fleuve, sur la rive droite, un petit fortin que l'on peut voir encore aujourd'hui ; on éleva à la même époque un mur en terre à peu près à l'endroit où est actuellement le relais de la poste, mais il ne reste rien de ce dernier ouvrage. Le fortin comme le mur étaient, parait-il, munis de canons. En 1801 les troupes de Gia-long occupèrent « le fortin de Thanh-hà », Thanh-hà-bảo 清河堡. C'est tout ce que les documents nous disent à propos de ces deux villages (1).

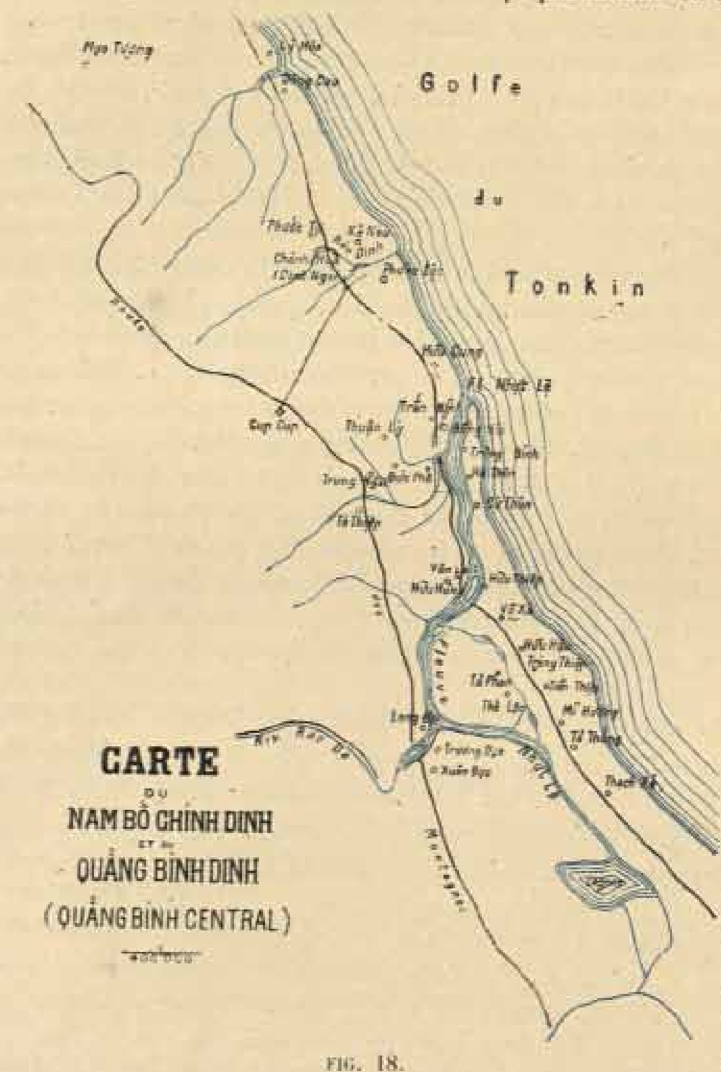


FIG. 18.

Les armées tonkinoises suivant la route mandarine actuelle, atteignaient la chaine de collines dite Đá-nhảy qui vient finir à pic sur le bord de la mer. Cette chaine de collines semble avoir été la limite réelle de la zone d'influence des Nguyễn, au moins pendant la plus grande partie du XVII[e] siècle. Je croyais avoir trouvé des preuves décisives fixant ce point de détail : vérification faite,

(1) *Biographies*, B. liv. 8, fol. 9 *a*

ces preuves me sont apparues ruineuses. Toutefois un ensemble de circonstances me font encore opiner que toute la vallée du Sông-gianh, jusqu'à la chaîne de Đá-nhảy, subissait l'influence des Trịnh. J'ai dit déjà, en effet, que l'on ne mentionne pas une seule fois que les Tonkinois aient éprouvé quelque résistance sur la rive droite du Sông-gianh lorsqu'ils passaient le fleuve. On ne signale aucun ouvrage de défense d'origine indubitablement cochinchinoise sur cette même rive, et au contraire la plus grande partie de ceux qui existent portent le nom d'un général tonkinois. En 1661, les Cochinchinois se retranchent non sur la rive droite du Sông-gianh, pour s'opposer à une invasion des Tonkinois, mais en deçà du Đá-nhảy, sur la rive droite du fleuve de Li-hoà ; la proximité des troupes tonkinoises campées en grand nombre sur la rive gauche du Sông-gianh, et le voisinage du chef-lieu même du Bô-chính septentrional mettaient la petite plaine entre le Sông-gianh et le cap Đá-nhảy à la merci d'un coup de main des Tonkinois, à moins que leurs adversaires n'eussent entretenu des forces imposantes sur la rive droite, ce qu'ils ne paraissent pas avoir fait ; enfin un fort établi à cet endroit aurait pu facilement être tourné par l'ouest, les troupes tonkinoises remontant le Nguồn-son et débarquant à Cương-hà 剛 河 actuel, soit pour suivre la « route des montagnes », soit pour rejoindre la route mandarine. Toutes ces raisons me font croire que, lorsque les documents disent que le Sông-gianh servit de limite aux deux Etats, il faut entendre la vallée du Sông-gianh, et non le fleuve lui-même. Il ne s'agit d'ailleurs, il faut l'avouer, que d'une bande de terre de trois ou quatre kilomètres environ, parfois deux kilomètres seulement de largeur, sur une quinzaine de kilomètres de longueur, qui s'étend entre le Sông-gianh et la chaîne de Đá-nhảy.

On ne voit au cap Đá-nhảy aucun ouvrage de défense, et on ne mentionne aucun souvenir militaire. Un peu au sud, la route mandarine traverse le fleuve dit de Li-hòa, qui est moins un fleuve que l'embouchure d'une ancienne lagune (1). Le village de Li-hòa 里 和, bâti sur la rive gauche du fleuve, donne, par ses maisons en tuiles alignées sur la dune, et par ses nombreuses jonques, une impression de richesse et d'activité commerciale que sont loin de donner les autres villages annamites. En 1801 Gia-long forma avec les jonques et les marins de ce village une petite escadre auxiliaire, qu'il appela Hòa-hải-đội 和 海 隊, « Compagnie de la mer de Hòa » (2).

De l'autre côté du fleuve est le village de Đông-cao 東 皐. Sur le bord du fleuve, un peu en amont du bac actuel, est un endroit appelé Dinh, « le camp ». Nguyễn-hữu-Dật 阮 有 鎰 s'établit dans ce village, probablement à cet endroit même, en 1661, au retour de l'expédition du Nghệ-an, pour empêcher les Tonkinois d'envahir le Bô-chính méridional (3). Mais il est probable qu'un

(1) Pour tout ce qui suit, consulter la carte III.
(2) *Biographies* B., liv. 8, fol. 11 *b*.
(3) *Annales*, livre 32, folio 28 *a*.

poste de troupes cochinchinoises était établi là d'une manière fixe. C'était sans doute le poste le plus avancé vers la frontière du Tonkin.

Le village de Phước-tự 福 寺, que traverse la route mandarine, fut occupé par les Tonkinois en 1661. On y montre encore le Cồn-dinh, « l'éminence du camp », avec des murs en terre à moitié rasés, entourant un vaste espace. Sur le Cồn-dinh, on signale l'emplacement du « grenier », Kho, du « temple des lettres » et du « temple de la guerre », Văn-miếu, Võ-miếu. Je ne pense pas qu'il faille rattacher ces souvenirs militaires à l'occupation tonkinoise de 1661 qui ne fut que passagère. Ce grenier, ces temples, ainsi que les « cibles », *mô-súng*, que l'on voit à plusieurs endroits, dépendaient du camp de Dinh-ngói situé tout à côté. A droite de la route mandarine, à une heure de marche environ, est un village dont le nom vulgaire rappelle un souvenir militaire. Administrativement c'est Điển-lộc 典 祿, mais on dit ordinairement Mục-tượng 牧 象, « les gardiens d'éléphants », ou Kẻ mục, « les gardiens ». Les habitants du village paissaient jadis, dit la tradition, dans les vastes landes voisines les éléphants du chef-lieu du Bồ-chính méridional.

Dinh-ngói, nom vulgaire du village de Chánh-hoà 正 和, est séparé de Phước-tự par le Rào-dinh, « la rivière du Dinh ». Le mot *dinh* 營 désigne ici tout à la fois un camp ou un fort, et une résidence mandarinale; dans les *Annales* il désigne aussi un district ou province. Dinh-ngói, « le camp des tuiles », « aux maisons couvertes en tuiles », était le chef-lieu du *dinh* du Bồ-chính méridional. Le nom populaire rappelle le souvenir du camp ou de la résidence mandarinale; le nom administratif, Chánh-hoà ou Chính-hoà, rappelle l'ancien district du Nam Bồ-chính. Il y a dans le Quảng-bình cochinchinois trois *dinh*. Je ne donnerai ici que la description du premier : excepté quelques points de détail, ils se ressemblent tous.

Le camp dont on voit les murs en terre très bien conservés, à cheval sur la route mandarine actuelle, est situé dans un coude du Rào-dinh, entre cette rivière et un petit ruisseau appelé Khe-giao qui lui sert d'affluent sur la rive droite [2]. Les murs en terre qui l'entourent sont construits pour repousser un ennemi venant du nord et dominent la berge de la rivière, enfermant un espace presque circulaire, ouvert du côté sud. Le terrain du camp paraît avoir été distrait du territoire de Phước-lộc 福 祿. Les noms du cadastre initient à la vie administrative aussi bien qu'à la vie militaire du camp.

Au milieu était la résidence du gouverneur militaire qui avait le titre de Trấn-thủ 鎮 守. Le lieu s'appelle encore Trung-công-phủ 中 公 府, « le Prétoire du milieu ». Il y avait un Thủ-tướng 首 相 du *dinh* en 1643 [3]; un

---

[1] *Annales*, livre 32, folio 37 *b*.

[2] Pour ce qui suit, voir la carte IV (fig. 19).

[3] *Annales*, liv. 31, fol. 31 *b*.

Trần-thủ 鎮守 en 1660 [1]; un mandarin du même titre en 1774 [2]. Devant le palais est le lieu appelé Tiền-công-phủ 前公府, « le prétoire antérieur », et

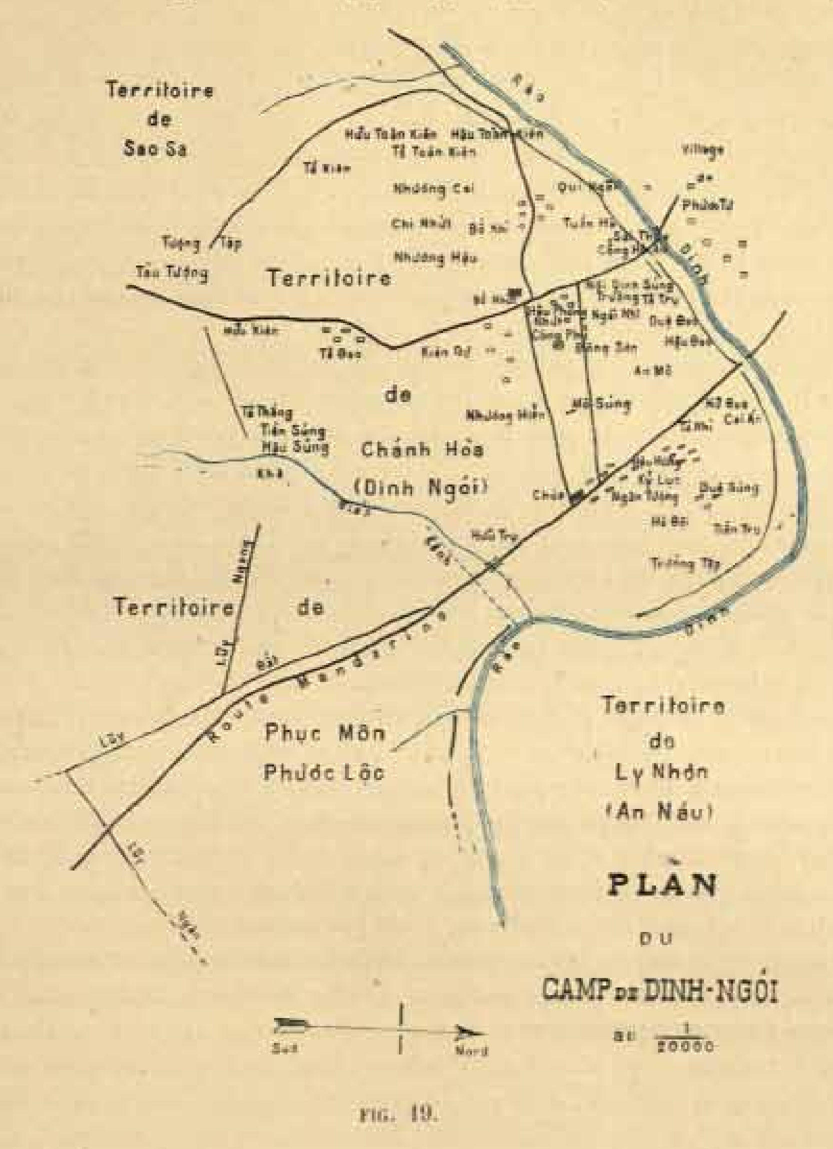


FIG. 19.

des deux côtés les endroits appelés Tả-biên-công-phủ 左邊公府, Hữu-biên-công-phủ 右邊公府. Les noms désignent soit d'anciens palais, soit simplement les lieux voisins du prétoire. C'est là qu'est la maison commune du village. Un peu en arrière était la résidence du « premier collecteur de l'impôt »,

---

(1) *Annales*, liv. 32, fol. 37 *b*.
(2) *Annales*, liv. 44, fol. 18 *a*.

Bô-nhứt 布 一, à l'endroit où s'élève l'église de la chrétienté; un peu plus loin était le « second collecteur de l'impôt », Bô-nhì 布 二. Entre ces deux endroits et le prétoire étaient les bureaux dont un seul nom subsiste encore dans le cadastre : Hậu-phòng-nhứt 後 房 一, « premier bureau de derrière ». A côté du marché actuel étaient les ouvriers d'art, orfèvres ou fondeurs de sapèques, Ngân-tượng 銀 匠, et le Kì-lục 紀 錄. Cette dernière expression désigne aujourd'hui des scribes ou secrétaires; mais dans le *Gia-định-thông-chí* 嘉 定 統 誌, traduction Aubaret, p. 9, on dit que dans les *dinh* de la Basse Cochinchine il y avait vers 1698 un kỷ-lục, et que ce mandarin avait les attributions du quan-ân 官 案 actuel, mandarin de la justice criminelle. Il est probable que ce nom de kỷ-lục que nous rencontrons dans les *dinh* du Quảng-bình rappelle la résidence d'un mandarin de haut grade.

Les autres noms évoquent des souvenirs militaires. La signification de plusieurs d'entre eux m'a échappé. Le mur était percé du côté nord-ouest d'une porte appelée Cổng-hộ-an (*hộ* pour *hữu*) 梘 右 安, « la porte des pacificateurs de droite ». La route qui passait par cette porte traversait la rivière et menait directement au village de Phước-tự. La brèche qui donne passage aujourd'hui à la route mandarine, située un peu en aval, ne paraît pas avoir existé jadis. Tout à côté de la porte était une compagnie de « soldats de marine », *sai-thuỷ* 差 水, et le poste de ceux qui étaient spécialement chargés de « la surveillance de la rivière », *tuần-hà* 巡 河. Le nom de Hà-đội 河 隊, « compagnie de la rivière », se rattache aussi à des souvenirs maritimes.

A l'extrémité ouest il y avait « l'écurie des éléphants », *tàu-tượng*, et un « champ de manœuvres des éléphants », *tượng-tập*. Aux deux extrémités du camp, deux « champs de manœuvres » pour les troupes, *tưởng-tập*. Dans le camp lui-même il y avait le « champ de tir », *nội-dinh-súng-thường*, longue bande de terrain transversale, bordée au nord par une butte de terre de six mètres de haut sur vingt-cinq mètres de long et huit à neuf mètres de large à la base. Une autre « cible », *mô-súng*, est devant le palais du gouverneur.

Les compagnies qui gardaient le camp étaient nombreuses, si on en juge par les noms qu'elles ont laissés aux lieux de leur résidence. La traduction que je donne de ces noms est douteuse en bien des cas, dans d'autres je signale simplement les noms.

Nhương-hậu 攘 後, « ceux qui repoussent l'ennemi, section ou compagnie d'arrière ».

Nhương-cai 攘 該, « ceux qui repoussent l'ennemi et qui commandent » (?).

Nhương-hiển 攘 顯, « ceux qui repoussent l'ennemi et qui s'illustrent ».

Tiền-trụ 前 柱; Hữu-trụ 右 柱; Tả-trụ 左 柱; le mot *trụ*, que nous retrouverons dans les autres *dinh* du Quảng-bình, peut s'appliquer à une colonne, mais désigne plutôt des compagnies de soldats.

Chi-nhứt (?).

Kiên-nhứt 堅 一, « les forts de la première ».

Hữu-toàn-kiên 右全堅, « les complètement (?) forts de droite ».

Hậu-toàn-kiên 後全堅, « les complètement (?) forts d'arrière ».

Tả-toàn-kiên 左全堅 « les complètement (?) forts de gauche ».

Tiền-kiên 前堅; hữu-kiên 右堅; tả-kiên 左堅, « les forts d'avant, de droite, de gauche ».

Kiên-dư (?).

Tả-dao 左刀, hữu-dao 右刀, « les épées, les sabres de gauche, de droite ». Dans l'histoire des missions de Cochinchine, on lit qu'un soldat chrétien du Quảng-bình fut livré aux soldats de « l'épée d'or » pour être décapité (1). C'est un titre analogue à celui que nous voyons ici.

Duệ-dao-hậu-đạc (?).

Tiền-súng 前銃, hậu-súng 後銃, « les fusiliers ou les canonniers d'avant, d'arrière ».

Duệ-súng (?)

Tả thắng 左勝, « les vainqueurs de gauche ».

Qui-ngãi 歸義, « la fidélité revenue ». Ce nom, que l'on retrouve, comme la plupart des autres, dans les autres camps, devait s'appliquer à une compagnie de rebelles ayant fait leur soumission.

Ngãi-nhì 義二, « les fidèles de la seconde ».

Hậu-hùng 後雄, « les héros d'arrière ».

Tả-nhì 左二, « la seconde de gauche ».

Thượng-tả-nhì 上左二 « la seconde de gauche, partie supérieure. »

Đông-sơn 東山, « les montagnes de l'est ». Ce nom fait allusion sans doute aux partisans de Nguyễn-Anh qui avaient pris ce titre en opposition avec le nom des rebelles Tây-sơn 西山, « les montagnes de l'ouest ».

An-mô (?), Đột-tam (?).

Au sud du Khe-giao est un autre vaste système de murs en terre beaucoup moins bien conservés. Ils paraissent ne pas avoir fait partie du camp proprement dit : en effet, lors de l'érection de celui-ci en village, le terrain qu'ils enserrent ne fut pas attribué au nouveau village, mais resta à Phước-lộc 福祿. On y remarque « le mur en terre », Lũy-đất, parallèle à la route mandarine pendant quelques centaines de mètres, puis courant à travers un vaste plateau jusqu'à la route des montagnes où est un petit fortin dit de Cúp-cúp; le Lũy-ngang, « mur en travers », se dirige du Lũy-đất vers l'extrémité sud du mur du camp de Dinh-ngói. Le Lũy-ngăn, « mur transversal », « mur pour résister à l'ennemi », part aussi du Lũy-đất, mais va dans une direction opposée, vers le bord de la mer. Enfin un autre mur couronne la rive droite du Rào-dinh en aval du Khe-giao. Une grande tranchée, appelée Kênh, « le canal », parallèle au Khe-giao et traversant la route mandarine, fut creusée, dit-on, pour détourner les eaux du Khe-

(1) *Missions de la Cochinchine et du Tonkin*, p. 220.

giao lors de la construction du pont en briques que l'on voyait jadis jeté sur le ruisseau. Enfin une dépression de terrain naturelle située au milieu de tous ces murs en terre porte le nom de Phục-môn 伏門, « porte, embouchure où l'on se cache ».

Ici comme en beaucoup d'autres endroits, il est presque impossible de déterminer à quelle date furent construits tous ces travaux de défense. Le pays qui compose aujourd'hui la sous-préfecture de Bố-trạch tomba au pouvoir des Nguyễn en 1630. Les *Biographies*, qui racontent le fait [1], ne nous disent pas si les partisans des Trịnh avaient construit là des fortifications, mais le fait est très probable. La carte XV du *Portulan annamite* mentionne à cet endroit une citadelle circulaire appelée Náu-lũy 梟壘, « mur de Náu ». C'est évidemment le même nom que nous voyons si souvent dans les documents: An-náu-lũy 安梟壘, « mur de An-náu ». Le caractère employé 梟 se prononce en sino-annamite *niễu* (M. Dumoutier écrit *diễu*), mais il est certainement employé ici comme simple phonétique pour rendre le nom vulgaire Náu appliqué à l'embouchure du Rảo-dinh, Cửa-náu, « port de Náu », et à deux villages situés sur la rive gauche du Rảo-dinh, Kẻ-náu, « ceux de Náu ». On ne voit pas trop comment ce nom qui désigne originairement des villages de la rive gauche du torrent a pu être appliqué à un fort situé sur la rive droite et sur le territoire d'un autre village. Quoiqu'il en soit, c'est un fait indubitable que le « mur de Náu » du *Portulan*, « le mur de An-náu » des documents, et les restes actuels du camp de Dinh-ngói sont la même chose.

Les Cochinchinois ont dû fortifier cet endroit, s'il ne l'était pas auparavant, dès qu'ils y eurent établi le chef-lieu de leur district du Bố-chính méridional. Dans la suite, presque à chaque campagne, on parle du fort. Lors de l'expédition de 1661-1662, les Tonkinois s'étaient établis à Phước-tự 福寺; le général cochinchinois Nguyễn-hữu-Dật 阮有鎰 se fixa à Phước-lộc 福祿, disent les *Annales* [2]. Cette manière de s'exprimer peut déjà faire supposer qu'il ne se retrancha pas derrière les murs du camp de Dinh-ngói. On dit en outre que ce général fit élever un mur depuis An-náu 安梟, village dont on vient de parler, jusqu'à Châu-thị 州市, que les Annamites identifient avec le village actuel du même nom situé à quatre-vingts kilomètres plus au sud, dans la province du Quảng-trị. C'est une fausse identification que les *Biographies* permettent de corriger [3]: Nguyễn-hữu-Dật fit élever, y est-il dit, depuis la mer de An-náu jusqu'à la montagne de Châu-thị, des remparts, ou un mur faisant suite, se rattachant (*tiếp* 接) au grand mur de Đồng-hới. La montagne de Châu-thị mise en opposition avec la mer de An-náu, désigne évidemment une partie de la chaîne annamitique en face le village de Dinh-ngói. Ce passage

---

[1] A, livre 3, fol. 14 *a*.
[2] Livre 32, fol. 37 *b*.
[3] A, livre 3, fol. 38 *a*.

permettrait donc de supposer que le second système de défense que nous avons vu sur le territoire de Phước-lộc, où le Lũy-đất, partant de la route mandarine actuelle et des fortifications de Dinh-ngói, atteint la « route des Montagnes », fut élevé par Nguyễn-hữu-Dật vers 1661-1662. Mais l'Annam a subi depuis lors tant de bouleversements que je ne saurais donner cette opinion comme absolument certaine.

Avant d'arriver à Đồng-hới, il faut signaler une colonie militaire formant aujourd'hui le village de Hữu-cung 右恭. Ces colonies militaires, inconnues dans la partie nord du Quảng-bình, sont nombreuses dans la partie sud de la province. Le village de Dinh-ngói en est une, on l'a vu. Leur nom les signale toujours. C'était originairement des fortins dispersés dans l'étendue de la province et occupés par des soldats qui gardaient une route, un point stratégique, ou servaient à repousser une première attaque de l'ennemi. Plus tard, je ne sais à quelle date exacte, mais probablement sous Gia-long 嘉隆 ou plus tard sous Minh-mạng 明命, les soldats licenciés formèrent des villages dont le territoire, la plupart du temps taillé régulièrement dans le territoire des villages voisins, parfois enchevêtré d'une manière bizarre avec ces territoires, comprend exactement le terrain occupé jadis par les campements des troupes. Ces villages ont tous gardé, parfois en le modifiant légèrement, le nom de la légion (*thuyền* 船), de la compagnie (*đội* 隊), ou de la section (*cơ* 奇), dont ils ont été formés. Je traduis *thuyền* 船 par légion : c'est le sens que lui donne le dictionnaire Genibrel ; le dictionnaire Của assimile le *thuyền* au *vệ* qu'il dit être composé de cinq cents hommes. Le mot *đội* 隊 est généralement traduit par compagnie ; le mot *cơ* 奇 par régiment ; je traduis cependant ce dernier mot par section, parce que, d'après les renseignements que j'ai reçus de source autorisée, parfois un *đội* renfermait plusieurs *cơ*.

Le village de Hữu-cung s'appelait jadis Hữu-cai 右該, corruption patoise Hộ-cai, et a été formé par la légion (*thuyền*), qui portait le même nom, et était établie sur le territoire de Phú-xá 富舍. De ces hauteurs, qui dominent la grande plaine de Đồng-hới et les plateaux mamelonnés qui s'étendent au nord, on pouvait surveiller l'arrivée des ennemis, résister au besoin à leur avant-garde.

A propos de ces légions, il est bon de faire remarquer qu'aussitôt après l'annexion du Bô-chính méridional, les Nguyễn enrôlèrent les gens du pays et formèrent vingt-quatre *đội* ou *thuyền*. Mais on ne trouve plus de traces de ces corps de troupes dans le Bô-trạch actuel.

Des hauteurs de Hữu-cung, on domine la grande plaine de Đồng-hới, de forme demi-circulaire, enserrée, comme par les pinces d'un crabe gigantesque, au sud par les collines de Văn-la ou Côn-hầu, au nord par celles de Hữu-cung et de Phú-xá. Ces deux chaînes de collines, ou plutôt de mamelons, se rattachent au mont Đầu-mâu 兜鍪, puissant contrefort de la chaîne annamitique qui domine la région. Le fleuve Nhựt-lệ coule dans cette plaine, formant la corde

de ce grand arc de cercle. La région que l'on embrasse du regard fut arrosée par le sang annamite pendant plus d'un demi-siècle. Des armées qui ne comptaient pas moins de deux cent mille hommes, au dire des *Annales*, s'y heurtèrent à des intervalles très rapprochés. Les rives du Nhựt-lệ furent le boulevard de l'indépendance des Cochinchinois.

En 1631, année *tân-vị*, dix-huitième année du règne du prince de la famille Nguyễn Hi-tôn Hiếu-văn Hoàng-đế 阮熙宗孝文皇帝, appelé par les historiens Tê-Vương ou Sãi-Vương (1613-1635), un des grands mandarins de la cour de ce prince, Đào-duy-Từ 陶維慈, après avoir construit le mur de Trường-dục 長育 dont nous parlerons plus bas, fit élever un grand mur en terre depuis le village de Trấn-ninh 鎮寧, aujourd'hui Phú-ninh, à l'embouchure du Nhựt-lệ, jusqu'au mont Đấu-mấu 兜鍪. « Le mur, dit l'inscription lapidaire gravée par les ordres de Thiệu-trị près du bac du Long-pont, atteignait une hauteur d'un *trượng* 丈 et cinq *xích* 尺, soit six mètres environ. Du côté nord on enfonça en terre des madriers en bois de fer. En dedans on apporta de la terre de façon à faire cinq degrés où les éléphants et les chevaux pouvaient marcher à l'aise. La longueur totale du mur était de plus de trois mille *trượng*, soit plus de trente *li* — de 12 à 18 kilomètres — ; chaque trois ou cinq *trượng* — tous les douze ou vingt mètres — on construisit un pavillon contenant un canon de gros calibre ; tous les *trượng* — quatre mètres — on plaça un pierrier. Il y avait des monceaux de poudre et de balles. Ce mur avait la solidité d'une montagne ; c'était un endroit inexpugnable que le ciel lui-même aurait placé entre le sud et le nord. »

Ce mur est appelé de différents noms : les *Annales* et les autres documents l'appellent Trấn-ninh-lũy 鎮寧壘, « mur de Trấn-ninh », du nom du village situé à son extrémité est ; Nhựt-lệ-lũy 日麗壘, « mur de Nhựt-lệ », à cause du fleuve sur la rive gauche duquel il est bâti ; Đồng-hới-lũy 洞海壘, « mur de Đồng-hới », ces deux mots vulgaires Đồng-hới étant tantôt transcrits Động-hải 洞海, tantôt Đồng-hồi 洞洄, tantôt même, par erreur du graveur sans doute, Đồng-giản 洞澗. Đồng-hới, Dong-hoi des cartes, est le village situé aux portes même de la citadelle chef-lieu du Quảng-bình.

Le peuple appelle le mur Lũy, « le mur », ou Lũy-đồng-hới, « le mur de Đồng-hới », ou encore Lũy-thầy « le mur du maître », à cause du constructeur Đào-duy-Từ que l'on honore comme un maître, dit l'inscription du Long-pont. Le mot annamite *thầy* se rend par le caractère chinois *sài* 柴 : par une erreur de lecture on a eu une autre dénomination Lũy-sài, littéralement « le mur du bois de chauffage ». Enfin Lũy-thầy a fait aussi Lũy-sầy, par corruption phonétique patoise. Les anciennes relations de missionnaires disent « la muraille de Cochinchine », « la forte muraille qui divise les deux royaumes », etc. Thiệu-trị lui imposa, la deuxième année de son règne (1842), le nom de Định-bắc-trường-thành 定北長城, « Longue muraille du Nord pacifié », en mémoire du triomphe définitif des Nguyễn sur les Trịnh, du Midi sur le Nord.

C'est donc en 1631 que fut construit ce mur; mais il existait déjà quelques travaux de défense. Lors de l'expédition tonkinoise de 1627, on nous parle d'un mur qui séparait les deux armées, et d'un *dinh* ou camp que l'on établit sur la rive gauche du Nhựt-lệ (1). Pour les temps antérieurs, les documents nous font défaut.

Le mur de Đồng-hới joua un grand rôle dans les luttes du XVIIe siècle. Il tomba une seule fois au pouvoir des Tonkinois en 1648 (2); mais en 1774 les troupes de Ngũ-Phúc, général tonkinois, le rasèrent complètement (3). Reconstruit par Nguyễn-Anh en 1801 (4), pour repousser la dernière attaque de l'empereur Tây-sơn Quang-Toản 光 鑽, il fut encore réparé par Minh-mạng, puis par Thiệu-trị.

Actuellement on voit, du côté est, une sorte de camp retranché, entouré de murs en pierres et présentant la forme d'un grand triangle dont la base, légèrement arrondie, couronne les dunes de sable qui dominent l'embouchure du Nhựt-lệ. Au fond du camp est un temple où l'on sacrifie chaque année aux mânes des guerriers morts pour la patrie dans la défense du mur. On y accède par une porte voûtée percée dans le mur. Au centre il y avait jadis trois édifices, d'où est venu le nom de Tam-toà 三 座 donné à la chrétienté qui occupe actuellement le camp. Les murs latéraux étaient reliés jadis par un « mur transversal », Lũy-ngang, aujourd'hui complétement rasé; il s'élevait quelques mètres en amont de l'église de la paroisse. A l'endroit où les murs latéraux se réunissent, a été bâtie la citadelle actuelle du Quảng-bình. Jetée en écharpe sur le mur ancien, elle est située « à 130 mètres du lit normal du fleuve Nhựt-lệ; elle est de forme quadrangulaire et flanquée de bastions. Chacune de ses faces, qui mesurent 400 mètres environ, est entourée de fossés ayant 2m 50 de profondeur et 25 mètres de largeur » (5). Elle fut construite en 1824, la cinquième année de Minh-mạng.

Le mur se continue ensuite, toujours en pierres, jusqu'au confluent du Nhựt-lệ et du fleuve de Lệ-kì. L'insistance que met l'inscription du Long-pont à faire remarquer que Minh-mạng fit faire au mur des réparations en briques et en pierres, fait supposer que cette partie du mur, du moins dans son état actuel, date de ce prince. C'est Minh-mạng également qui fit construire la porte monumentale qui donne passage à la route mandarine, à moitié chemin environ entre le fleuve de Lệ-kì et la citadelle : on l'appelle Quảng-bình-quan 廣 平 關, « poste frontière du Quảng-bình », ou simplement Cổng, « la porte voûtée ». Il n'y a pas longtemps encore, il fallait, pour franchir cette porte, avoir un sauf-conduit.

(1) *Annales*, livre 31, folio 23 *b*.
(2) *Annales*, livre 32, folio 5-6.
(3) *Annales*, livre 44, folio 18 *b*.
(4) *Biographies*, B, livre 8, folio 9. *b*.
(5) Ory. *Notice sur le Quảng-bình*.

Au delà du fleuve de Lệ-kì, le mur continue en terre jusqu'à la montagne, décrivant un grand arc de cercle irrégulier vers l'ouest, bordé d'un côté par le fleuve de Lệ-kì, aux rives marécageuses, de l'autre par le petit arroyo dit de Sáo-bùn. A l'endroit où cet arroyo se jette dans le Nhựt-lệ, est un petit redan où, sur une pierre fruste, on lit l'inscription suivante : « A partir de ce point en allant en amont, c'est la portion de terrain du *dinh* de Tráng-thiệp 壯 捷 et du *dội* (compagnie) de Hữu-hùng 右 雄 ». Nous verrons plus loin que le *dinh* de Tráng-thiệp était le chef-lieu du district du Quảng-bình, et que le *dội* de Hữu-hung était dispersé en plusieurs petits fortins environnant le *dinh*. Je n'ai pu savoir à qui revenait la garde de la partie inférieure du mur.

Un peu en amont de cet endroit, une digue part du mur et rejoint la rive du Nhựt-lệ : on l'appelle Lũy-ngang, « le mur transversal ». Nous avons vu un Lũy-ngang à Dinh-ngói et un autre dans le camp de Trấn-ninh; leur position en arrière-plan fait supposer qu'ils servaient de seconde ligne de défense.

A l'endroit où « la route des Montagnes » coupe l'arroyo de Lệ-kì et le mur, Minh-mạng fit élever une grande porte de dimensions égales à celle que nous avons vue près de Đồng-hới. Elle porte le nom de Võ-thắng-lũy 武 勝 壘, « Porte de Võ-thắng », ou vulgairement Cổng-thượng, « la Porte voûtée supérieure». A proximité était établie une garnison qui a formé plus tard le village de Tả-thiệp 左 捷, « les rapides ou les vainqueurs de gauche ». Le nom vulgaire du village est Ba-dãy, « les trois ordres, les trois rangs ». Ces soldats étaient répartis primitivement en quatre *đồn* 屯, « forts », et constituaient quatre *thuyền* (légions) : la légion de Đại-an 代 安, vulgairement Họ-dại, forma le village de même nom, situé à quelques kilomètres en amont du lieu où nous sommes, sur la rive gauche du Nhựt-lệ, au confluent du Rào-đá. En 1648, l'avant-garde cochinchinoise y rencontra un détachement de Tonkinois qui s'y était établi et le mit en fuite (1). Aujourd'hui le village porte le nom de Long-đại 隆 代. Les trois autres légions étaient celles de Phú-nhì 富 二, « les riches de la seconde », Phú-tam 富 三, « les riches de la troisième », et Hậu-duệ 後 鋭, « les lanciers d'arrière » (2). Ces trois légions étaient appelées vulgairement Ba-dãy, « les trois rangs », et c'est le nom qui est resté au village de Tả-thiệp.

Nous retrouvons ici la Đàng-thượng, ou « route des Montagnes », que nous avions laissée dans la vallée du Sông-gianh. Elle a toujours suivi le pied des montagnes. En face du camp de Dinh-ngói, nous avons signalé un petit fortin en terre, dit de Cúp-cúp, situé à l'extrémité du mur en terre qui part de Dinh-ngói même. Un peu avant d'arriver à Ba-dãy, il y a entre la Đàng-thượng et Đồng-hới les gros villages de Thuận-li 順 里 et de Đức-phổ 德 普, anciennes colonies militaires formées de soldats Hổ-oai 虎 威, sur lesquelles je n'ai pas de renseignements précis. Dans la même région est le village de Trung-ngãi 忠 義,

---

(1) *Annales*, livre 32, folio 5 *b*.

(2) Ou bien : « les rapides d'arrière. »

anciennement appelé Trung-thỉ 忠始: c'est le Chính-thỉ 正始 des documents. En 1662 les Tonkinois s'y étaient établis en même temps qu'à Trấn-ninh, et avaient suivi par conséquent la route des Montagnes, attaquant simultanément le grand mur de deux côtés, à l'est et à l'ouest [1]. En 1802, les troupes Tây-sơn suivirent la même tactique [2].

Le *Portulan annamite* étudié par M. Dumoutier donne à peu près exactement la situation du mur de Đồng-hới ; mais je n'ai pu trouver de traces des noms qu'il donne à la partie ouest du mur : Lũy-vuông 壘框, « rempart carré » ; Đòn-võng-lũy 杬網壘, « le mur du bâton de palanquin ». Quant au nom de Ông-hồi-lũy 翁回壘, on verra un peu plus loin la confusion que l'on a faite entre ce mur et celui de Trường-dục.

CARTE DES ENVIRONS DE ĐỒNG-HỚI

1/200.000

FIG. 20.

Un petit village des environs, Thuận-đức 順德, vulgairement Làng-lót, a peut-être une origine militaire. C'étaient des gens de Đức-phổ, colonie militaire comme on l'a vu, établis à l'endroit appelé Trạm-bến-phò, « le relai de poste de l'embarcadère du marché ».

Les documents relatifs à l'expédition de Nguyễn-anh en 1801-1802 mentionnent encore un fortin appelé Điềm-đinh 站營 [3], qui défendait la « route des Montagnes ». Mais je n'ai pu identifier cet endroit. C'est peut-être le fortin de Cúp-cúp, peut-être le fort du village de Thiệp.

---

(1) *Annales*, livre 32, folio 39 *a*.
(2) *Biographies* B, livre 8, folio 8 suiv.; livre 24, folio 4 suiv.
(3) *Biographies*, B, liv. 8, folio 11 *b*.

Le détail des opérations de 1672, donné par les *Biographies* (¹), nous fait connaître plusieurs murs ou forts construits dans les environs de la grande muraille (²). La planche XV du *Portulan annamite* et l'étude des lieux nous aideront pour les identifier.

On parle d'abord des villages de Hà-cừ-thôn 河渠村. Cette expression désigne non un seul, mais deux villages encore existant sous le même nom, et situés à quelques kilomètres l'un de l'autre, un peu en amont de Đồng-hới, sur la rive droite du Nhựt-lệ. Leur nom vulgaire est Làng-hà, Làng-cừa, que je traduis « village du terrain d'alluvion », « village des palétuviers ». Le nom administratif ne fait que rendre phonétiquement des noms vulgaires. Le généralissime cochinchinois, le prince Hiệp 協, y fixa en 1672 son quartier général. On voit encore sur la dune un endroit couvert de nombreux débris de poteries ordinaires : ce sont les restes du camp de 1672.

On signale encore un fortin (*bảo*) 堡, désigné par deux caractères qui se prononcent Muối ou Mỗi-nại 每耐. Je place ce fortin sur la rive gauche du Nhựt-lệ, en amont de Đồng-hới, au confluent même du fleuve de Lệ-kì, et sur la rive droite de ce fleuve. Il y a là, en effet, un hameau appelé vulgairement Kẻ-nại, « les sauniers », et la pointe de terre où il est établi porte le nom de Mũi-nại, « la pointe, le promontoire des salins ». C'est ce nom vulgaire que l'on a voulu rendre par les deux caractères Muối-nại 每耐. Il est vrai que le *Portulan annamite* signale sur la rive droite du Nhựt-lệ, en aval de Hà-cừ-thôn, un ouvrage de défense triangulaire, dans le nom duquel entre le caractère Muối ou Mỗi 每, 蝞. Mais je préfère m'en rapporter à l'appellation vulgaire encore usitée de nos jours. C'est un guide très sûr en Annam, où le nom est bien souvent le seul souvenir qui subsiste d'un évènement historique important. De plus, il est dit dans les *Biographies* qu'en 1672, le commandant du mur de Trấn-ninh, attaqué par des forces supérieures, voulait céder le terrain à l'ennemi et se retirer au fortin de Mũi-nại. En supposant ce fortin à l'endroit où je le place, on comprend aisément la manœuvre que ce général se proposait de faire : il voulait mettre le large fleuve de Lệ-kì entre lui et l'ennemi, et se défendre à Mũi-nại, où justement est le Lũi-ngang, « le mur transversal » dont nous avons parlé, et qui servait de seconde ligne de défense lorsqu'une fois la ligne de front avait été emportée.

Le fortin de Sa-chuy 沙觜堡 doit être placé, comme l'indique la première partie du nom, sur la grande dune de sable qui borde la rive droite du Nhựt-lệ. On voit sur la carte XV du *Portulan*, en face Đồng-hới, un vaste travail de défense de forme triangulaire dans le nom duquel, outre le caractère *muối* ou *mỗi* 蝞, 每, dont on a parlé plus haut, entre le caractère 錐, qui se prononce *chùy* ou *trùy*. Je crois que c'est le fortin de Sa-chuy des documents. La différence

(¹) *Biographies*, A, liv. 2, folio 11 suiv.; livre 3, folio 39 suiv.
(²) Voir la carte des environs de Đồng-hới.

des caractères employés n'a aucune importance, car il sont pris comme phonétiques pour rendre quelque nom vulgaire aujourd'hui oublié.

Je place donc ce fortin sur la rive droite du Nhựt-lệ, un peu en aval du hameau chrétien de Sáo-cát-dưới. Le détail des opérations de 1672 confirme cette identification, et l'on voit encore à cet endroit des restes de murs en terre appelés Lũy-hợi. Je ne sais quel sens donner à ce nom vulgaire, mais il ne faut pas y voir un souvenir cham. Les Chams sont appelés Hời et non pas Hợi.

Le mur de Sa-phủ 沙 埠 peut aussi être déterminé grâce aux indications fournies par les *Biographies*. Son nom indique qu'il était situé sur la dune de la rive droite du Nhựt-lệ. Je la place un peu en amont de Sa-chuy, entre le hameau chrétien de Sáo-cát et le hameau païen de même nom, à l'endroit où l'on remarque des restes de mur en terre appelés Lũy-ngang, « le mur transversal ». Diverses particularités indiquées dans les *Biographies* confirment cette identification. En effet, pour aller de Sa-phủ à Trấn-ninh, il fallait passer le fleuve, car les Tonkinois envoient des jonques s'opposer au passage des secours envoyés de Sa-phủ à Trấn-ninh, et ces jonques devaient passer sous le feu des canons du fortin de Sa-chuy pour exécuter leur manœuvre ; or j'ai placé Sa-chuy en aval de Sa-phủ. Les éléphants cochinchinois, suivant le rivage de la mer et faisant la navette entre Sa-phu et le sud, passaient bien en vue des troupes tonkinoises campées sur la rive gauche du Nhựt-lệ, auxquelles on voulait faire croire qu'on recevait du sud de nombreux renforts. Pour se rendre de Hà-cừ-thôn à Trấn-ninh, on suivait, au moins une partie du chemin, la route de Sa-phủ à Trấn-ninh : or, aujourd'hui encore, les gens de ces villages descendent la rive droite du Nhựt-lệ jusqu'aux environs de l'emplacement de Sa-phủ pour passer à Đồng-hới, et ils évitent ainsi de passer un second bac au fleuve de Lệ-kì. On pouvait aller à pied de Hà-cừ-thôn à Sa-phủ, puisque le généralissime cochinchinois depêcha à Nguyễn-hữu-Dật, défenseur de Sa-phủ, un courrier à cheval. Enfin ce même Nguyễn-hữu-Dật, du haut du mur dont il avait la garde, voyait distinctement le mur de Trấn-ninh et pouvait juger de l'état des combattants ; or, du point où je place Sa-phủ, on voit distinctement Trấn-ninh qui est en face, de l'autre côté du fleuve. Toutes ces raisons me font placer Sa-phủ à l'endroit indiqué.

Le *Portulan annamite* place en arrière de ces fortins un long mur qui longe la mer et atteint le village de Liêm-luật 廉 律, encore existant de nos jours, et situé sensiblement à moitié chemin entre l'embouchure du Nhựt-lệ et celle du Minh-linh 明 靈, le Cửa-tùng des cartes. Ce mur est appelé Trường-sa-lũy 長 沙 壘, « le Mur de la longue dune ». Ce nom de Trường-sa est historique : on nous dit dans les *Annales* (1) que Li-thai-tôn 李 太 宗 (1028-1054), marchant contre le Chiêm-thành 占 城, franchit en un seul jour, grâce à un bon vent, « la grande et la petite dune ». Et l'annaliste explique que la grande dune, Đại-trường-sa 大 長 沙, c'est le rivage de la mer

(1) Livre 3, fol. 8.

depuis l'embouchure du Nhựt-lệ jusqu'à celle du Minh-linh. La dune qui s'étend de l'embouchure du fleuve de Quảng-trị, ou Cửa-việt des cartes, jusqu'au port de Tư-dung 思容, passe de la lagune sud de Huế, bien que plus longue, est appelée Tiều-trường-sa 小長沙 « petite dune ». Je n'ai pu m'assurer s'il existait encore quelques vestiges de ce mur dont les documents ne parlent pas. Mais l'utilité de cet ouvrage est évidente : les soldats qui le défendaient devaient s'opposer à une descente des Tonkinois qui auraient pu tourner les fortes positions de Trấn-ninh, de Dinh-mười, et de Trường-dục.

Je dois signaler encore sur la dune, en face Đồng-hới, une colonie militaire formée jadis par la légion (*thuyền*) de Trung-binh 中柄 [1]. Il y avait à côté un village aujourd'hui disparu, appelé Hữu-binh 右柄. Ce nom rappelle incontestablement une autre légion de même nom.

Toutes les fois que les Cochinchinois purent repousser les Tonkinois et défendre leur mur, les documents nous racontent tout au long la vaillance des troupes, les hauts faits des généraux. En 1648 nous voyons tout à coup les Tonkinois établis au camp Võ-xá [2]. La muraille du Nhựt-lệ et tous les forts environnants avaient donc été enlevés par l'ennemi.

Le camp de Võ-xá 武舍, appelé surtout dans les *Annales* Quảng-bình-dinh 廣平營, camp ou chef-lieu du Quảng-bình, était le chef-lieu du district du Quảng-bình qui correspond à peu près à la partie centrale du Quảng-bình actuel, mais dont je ne saurais fixer les limites avec précision. Il est situé à environ quinze kilomètres au sud de Đồng-hới, sur le bord de la route mandarine, et sur la rive droite du Nhựt-lệ, mais assez loin du fleuve, à l'endroit où ce fleuve fait un grand détour vers le sud-ouest. Quelques documents l'appellent Dinh-mười, « le camp dix ». C'est le nom vulgaire actuel du village qui s'y est formé. Les relations des missionnaires parlent de Dinh-mười, de Mười-dinh, et de Dinh-cồ : ce dernier nom, « le vieux camp », lui fut donné par opposition à Dinh-mới, « le camp nouveau », situé quelques kilomètres plus au sud. Dans les *Biographies* on mentionne un *dinh* appelé Toàn-thắng 全勝 [3], orthographié aussi Đồng-thắng 仝勝, qui doit être Dinh-mười lui-même. Enfin on donne aussi à ce camp, dans les *Biographies* [4], le nom de Lưu-đồn 留屯. Le nom administratif actuel du village, Tráng-thiệp 壯捷, rappelle un nom de régiment ou de compagnie ; peut-être même le *dinh* a-t-il porté ce nom à un certain moment, car nous avons déjà rencontré une inscription où était mentionné le nom du *dinh* de Tráng-thiệp 壯捷.

Suivons les troupes tonkinoises victorieuses. Elles ont enlevé d'assaut le mur de Trấn-ninh ; tous les fortins environnants ont été évacués. Les troupes de mer s'avancent sur leurs jonques en remontant le fleuve ; les troupes de

(1) Les soldats armés du javelot, légion du milieu (?).
(2) *Annales*, livre 32, fol. 5 *a*.
(3) *Biographies*, A, livre 3, folio 40 *a*.
(4) *Biographies*, A, livre 3, folio 20 *b*.

terre suivent la route mandarine. Arrivées à Côn-hâu, où la route mandarine traverse le Nhựt-lệ, elles rencontrent deux petits fortins, l'un sur la rive gauche du fleuve, l'autre sur la rive droite. Tous les deux, situés sur de petites collines, dominent le fleuve. Le premier, taillé en rectangle régulier dans le territoire de Văn-la 文羅, le Cẩm-la 錦羅 des *Annales*, était occupé par les soldats de la compagnie (*đội*) de Hữu-hùng 右雄, « les héros de droite ». Le village qu'ils ont formé après leur licenciement, porte le même nom. On y remarque quelques buttes en terre appelées *mô-súng*, « cibles ». Tout à côté on voit des murs en terre, entourant des soubassements de maisons, aussi en terre. Ces travaux sont d'origine toute récente : Tự-đức craignant, après prise de Tourane, que les Français ne s'emparassent de Đồng-hới, fit transporter à cet endroit les greniers royaux de la province.

De cette compagnie de Hữu-hùng 右雄, dépendaient trois sections (*cơ*), l'une établie en face, sur la rive droite du Nhựt-lệ : c'est Hữu-thiệp 右捷, « les vainqueurs ou les rapides de droite », qui a gardé comme nom administratif de village son ancien nom de section. Vulgairement on l'appelle Miễu-một, « la pagode unique ». Ce fortin était établi à l'extrémité nord du territoire de Võ-xá. A l'extrémité sud du village étaient deux autres sections dépendant également du *đội* de Hữu-hùng : leurs noms étaient Hữu-thắng 右勝, « les vainqueurs de droite », et Hậu-thắng 後勝, « les vainqueurs d'arrière ». Ces soldats formèrent plus tard deux villages portant le même nom, lesquels se fondirent ensuite en un seul appelé aujourd'hui Hữu-hậu 右後, « ceux de droite et d'arrière ».

Ce village est séparé du territoire actuel de Võ-xá par un ruisseau appelé Dinh-thủy 營水, « l'eau, le ruisseau du camp ». C'est qu'en effet nous approchons du grand camp de Dinh-mười. Le village qui porte actuellement ce nom fait suite à Hữu-hậu. Le camp établi là était beaucoup plus important que celui de Dinh-ngói; malheureusement je n'ai pas pu étudier dans tous ses détails le cadastre du village.

Bien que le camp fût établi sur un terrain détaché de Võ-xá, de nombreux services étaient installés sur le territoire des villages environnants. C'est ainsi que de l'autre côté de l'arroyo de Võ-xá, sur le territoire de Tả-phan 左潘, il y avait deux greniers, l'un pour la poudre (*kho-thuốc*), l'autre pour les balles (*kho-đạn*). Du même côté de l'arroyo, mais sur le territoire de Thế-lộc, était « le champ de manœuvre », Trường-tập; « la cible », *hòn-mô*, était sur le territoire de Hiển-vinh. Sur le territoire de Mĩ-hương 美香, on signale dans le cadastre « le ruisseau des éléphants », Tượng-khê 象溪, l'endroit appelé Tàu-voi, « l'écurie des éléphants », et « le champ de manœuvre », Trường-tập.

Dans le village même de Dinh-mười, au centre, est l'endroit appelé Phủ 府. Il est entouré de murs à moitié rasés formant une enceinte carrée. C'était la résidence des grands mandarins. Les *Annales* nous signalent en 1648 (1) un *trấn-*

(1) *Annales*, liv. 32, fol. 5 *a*.

thủ 鎮守, gouverneur militaire du *dinh* du Quảng-bình; en 1672, outre un mandarin de même titre, il y avait un *chưởng-dinh* 掌營, commandant du camp du Quảng-bình [1]. Les *Biographies* font mention de nombreux *kí-lục* 紀錄 du *dinh* du Quảng-bình. Un nom du cadastre nous rappelle leur souvenir; nous avons vu que cette dignité correspondait à l'*an-sát* 按察 actuel. Le *dinh* du Quảng-bình était considéré comme plus important que celui du Bô-chinh méridional, aussi lorsqu'un *trấn-phủ* ou un *ký-lục* recevait de l'avancement, il passait de l'un dans l'autre: les *Biographies* nous citent fréquemment de ces cas.

Un autre nom du cadastre nous rappelle les bureaux du *dinh*: le Bến-nhà-tơ, « l'Embarcadère des bureaux », y conduisait. D'autres noms enfin rappellent les compagnies ou sections qui stationnaient dans le camp:

Tiền-hiển 前顯, « les illustres d'avant ».

Nhương-hiển 攘顯, « ceux qui repoussent l'ennemi et s'illustrent ».

Nhương-cai 攘該, « ceux qui repoussent l'ennemi et ont l'autorité ».

Hữu-kiên 右堅, Tả-kiên 左堅, « les inébranlables de droite et de gauche ».

Khe-tiền-trụ 前柱, « ruisseau des Tiền-trụ ». Nous avons vu ces noms dans le cadastre de Dinh-ngói; une étude plus détaillée des lieux permettrait d'en signaler beaucoup d'autres.

Près du camp de Dinh-mười était une chrétienté très importante datant des premières années de la prédication du christianisme en Cochinchine. Dès 1647 il y eut un capitaine de l'armée royale du Quảng-bình qui eut la tête tranchée pour la foi. En 1664, un autre soldat du Quảng-bình, jadis premier ministre, mais disgrâcié à cause de sa religion et envoyé aux frontières, fut décapité par « les soldats de l'épée d'or ».

C'est une chose singulière que dans les siècles passés, pour ce qui regarde le Quảng-bình en particulier, les centres chrétiens les plus importants étaient situés aux environs des centres administratifs. La chrétienté de Dinh-ngói est très ancienne comme celle de Dinh-mười. Près du grand mur de Trường-dục, près du *dinh* « de la Poste », Dinh-trạm, dont nous parlerons plus loin, il y avait des chrétientés importantes. Les centres administratifs ou militaires attiraient un grand concours de population qui vivait de la présence des troupes et des mandarins: les missionnaires, surtout les Jésuites, assez bien vus du gouvernement civil à cause de leurs charges à la cour, s'installaient là où ils avaient le plus de chances de faire des conversions. Mais les chrétientés ainsi établies suivirent le sort des agglomérations dont elles faisaient partie, et se désagrégèrent peu à peu avec elles. Il y a longtemps déjà que les chrétientés de Dinh-trạm et de Trường-dục ou Cổ-hiền, ont cessé d'exister; celles de Dinh-ngói et de Dinh-mười s'amoindrissent de jour en jour.

La pagode bouddhique de Dinh-mười date, d'après trois stèles conservées dans le temple, de l'an 1600, première année du titre Hoằng-định 弘定,

---

[1] *Annales*, liv. 33, fol. 34 *b*.

quarante-troisième année depuis la fondation de la dynastie des Nguyễn, c'est-à-dire depuis que Nguyễn-Hoàng fut nommé gouverneur du Thuận-hoá. La tradition, consignée dans les inscriptions des stèles, a conservé le souvenir des deux principaux fondateurs ou bienfaiteurs de la pagode : c'était Nguyễn-hữu-Thuận 阮有順, généralissime (*tiết-chế* 節制), honoré du titre de Khai-quốc-công-thần 開國功臣, « serviteur qui a contribué par son mérite à la fondation du royaume » ; et Nguyễn-cữu-Hoán 阮久煥, qui avait le titre de *quận-công* 郡公, duc, et exerçait les fonctions de Hữu-chưởng-dinh 右掌營, commandant de droite du camp, et Thông-suất 統率, général en chef, des troupes du camp de Lưu-đồn 留屯, c'est-à-dire de Dinh-mười.

Si nous continuons la route en allant au sud, nous rencontrons une suite de hameaux et de villages bizarrement enchevêtrés les uns dans les autres. Cet état de morcellement fut causé par la grande agglomération d'hommes qu'avait causée le voisinage du *dinh*. Autrefois il y avait seulement deux villages, celui de Võ-xá au nord, celui de Thạch-xá au sud ; mais, outre les nombreuses colonies militaires établies tant sur l'un que sur l'autre, des artisans, des commerçants vinrent se fixer là, et tous, lors du licenciement des troupes, s'érigèrent en village particuliers, enlevant un lambeau de terrain aux anciens villages. Aux environs de Đồng-hới nous avons la même confusion de villages. Je ne signalerai ici, outre les colonies militaires, que les chrétiens de Dinh-mười, qui avaient jadis le privilège de recruter les villages environnants pour prendre à certaines époques les poissons d'un arroyo qui se jette dans le Nhựt-lệ, moyennant un tribut au roi, et le village de Mĩ-hương, composé de fondeurs de marmites.

Immédiatement après Dinh-mười, et toujours sur l'ancien territoire de Võ-xá, nous avons une colonie militaire, Tiền-thiệp 前捷, « les rapides d'avant », et un peu plus au sud, sur un terrain détaché de Thạch-xá, deux autres hameaux formant le village de Tả-thắng 左勝, « les vainqueurs de gauche ». Le nom vulgaire de l'un de ces hameaux est Dinh-mới, « le camp nouveau », par opposition à Dinh-mười appelé quelquefois Dinh-cũ, « le camp ancien ». En 1648, le généralissime des Cochinchinois, l'héritier présomptif qui fut plus tard Hiền-vương (1648-1687), s'établit sur le territoire de Thạch-xá, sans doute à Dinh-mới : Dinh-mười était alors occupé par les Tonkinois [1].

Tous ces ouvrages de défense étaient situés le long de la route mandarine actuelle. La « route supérieure » qui, nous l'avons vu, traverse le grand mur de Đồng-hới à Võ-thắng 武勝, continue à suivre le pied des montagnes et arrive au Rào-đá, « la rivière des pierres », fort affluent de la rive gauche du Nhựt-lệ. Au confluent des deux fleuves est situé, sur la rive gauche, le village de Long-đại 隆代, anciennement An-đại 安代, occupé par la légion de même nom ; sur la rive droite du Rào-đá est le mur de Trường-dục 長育.

---

[1] *Annales*, livre 32, folio 5.

Ce mur, dont on voit encore les vestiges assez bien conservés, adossé aux miers mamelons de la chaîne de collines qui court au pied du grand pic du Chùa non, « la pagode de la Montagne », descend d'abord le long de la rive droite du Rào-dá, jusqu'à ce qu'il atteigne le Nhựt-lệ. Il remonte alors sur la rive gauche de ce fleuve, jusqu'à hauteur du village de Quảng-xá, ayant traversé successivement les villages de Trường-dục 長育, Xuân-dục 春育, Cổ-hiền 古賢 et Đình-thôn 亭村. Il défend la route des montagnes et barre la route à l'ennemi qui aurait remonté le Nhựt-lệ. Long de douze kilomètres environ, il mesure encore, à certains endroits, trois mètres d'élévation, et de six à huit mètres de largeur à la base. A peu près à l'extrémité ouest est « le hameau du grenier », Xóm-kho, dont le nom rappelle l'existence du grenier royal. Un peu en amont du marché connu sous le nom vulgaire de Chợ-cộc, est un rectangle entouré de murs en terre, appelé Ruộng-dinh, « les rizières du camp, ou de la résidence mandarinale ».

Le mur de Trường-dục fut construit en 1630, une année avant celui de Đồng-hới, par le même Đào-duy-Từ. En 1648 un général cochinchinois, Trương-phúc-Phấn 張福奮, et son fils Hùng 雄 s'illustrèrent en le défendant (1). Il ne tomba jamais aux mains des Tonkinois. Vers 1672, nous disent les *Biographies* (2), il fut appelé Hồi-văn-Lũy 廻文壘, « Mur qui a la forme du caractère Hồi », « le mur sinueux ». Mais cette appellation ne fut sans doute pas maintenue. En tout cas il faut rattacher ce nom à celui que nous voyons dans la carte XV du *Portulan annamite* Ông-hồi-lũy 翁回壘. L'auteur ou les auteurs de cette carte, qui mentionnent cependant le village de Trường-dục, ont fait du mur qui nous occupe en ce moment la prolongation du mur de Đồng-hới: stratégiquement la chose est vraie ; mais, en réalité, les deux murs sont très éloignés l'un de l'autre, et bâtis le long de rivières différentes. On pourrait conclure de l'appellation employée par les géographes annamites que la carte, au moins un remaniement de cette carte, a été fait à l'époque où le mur de Trường-dục portait le nom de Hồi-văn-lũy, c'est-à-dire vers 1672. Cette même année, les *Biographies* nous disent que le mur fut muni de canons de tous calibres, par les soins du mandarin Trần-đình-An.

La route des Montagnes nous mène à Dinh-trạm, « le camp de la Poste », après avoir avoir passé à Lương-thiện 艮善, où l'on remarque un fortin en terre de quelques centaines de mètres de côté.

Dinh-trạm est établi au milieu de la grande plaine qui, dans le sud du Quảng-bình, s'étend entre la montagne et la dune de sable (3). Le nom administratif du village, Thuận-trạch 順宅, n'évoque pas de souvenirs militaires ; cependant « le camp de la Poste » a joué un rôle important dans les guerres du XVIIe

(1) *Annales*, livre 32, folio 5 *a*.
(2) *Biographies*, A, livre 5, folio 22 *a*.
(3) Voir la carte du Quảng-bình Sud.

siècle. Dinh-trạm n'était pas précisément un camp établi pour la défense du pays. Sans doute les noms du cadastre indiquent qu'il renfermait des troupes de diverses armes, mais son nom populaire prouve que c'était un relai, le centre des communications entre la capitale et la frontière nord. C'était aussi un point de transit très important, par où passaient toutes les fournitures destinées au ravitaillement des troupes massées au sud et au nord de la grande muraille. Or, pour passer du Quảng-trị au Quảng-bình, les convois semblent avoir, anciennement comme bien souvent encore de nos jours, abandonné la route mandarine actuelle pour prendre la « route des Montagnes ». Les barques de transport parties de Huê arrivaient par eau jusqu'aux limites nord du Quảng-trị, et abordaient soit à l'endroit appelé Bảo-dài 保臺, où était installé un « surveillant » ou « gardien », soit aux environs des villages de Ba-nguyệt et Lay-cách. Arrivés là, les approvisionnements étaient déposés dans le grenier dont l'existence est rappelée par le nom vulgaire de la région, Kho ; ou bien ils étaient mis sur des chars, et prenant la Đàng-xe, « la route des chars », ils étaient transportés au Bến-xe, « l'embarcadère des chars », sur un affluent du Nhựt-lệ, tête de ligne pour le bassin du Quảng-bình. Les gens de Dinh-trạm assuraient le service, tout en défendant le pays dans le cas d'une invasion tonkinoise.

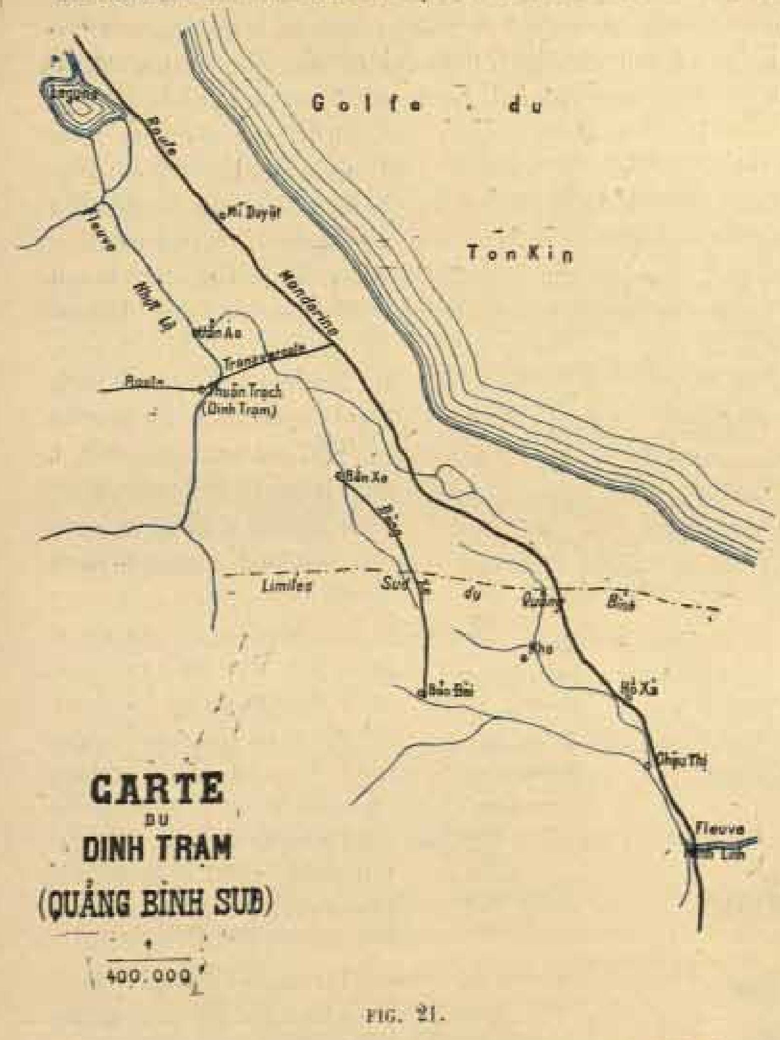
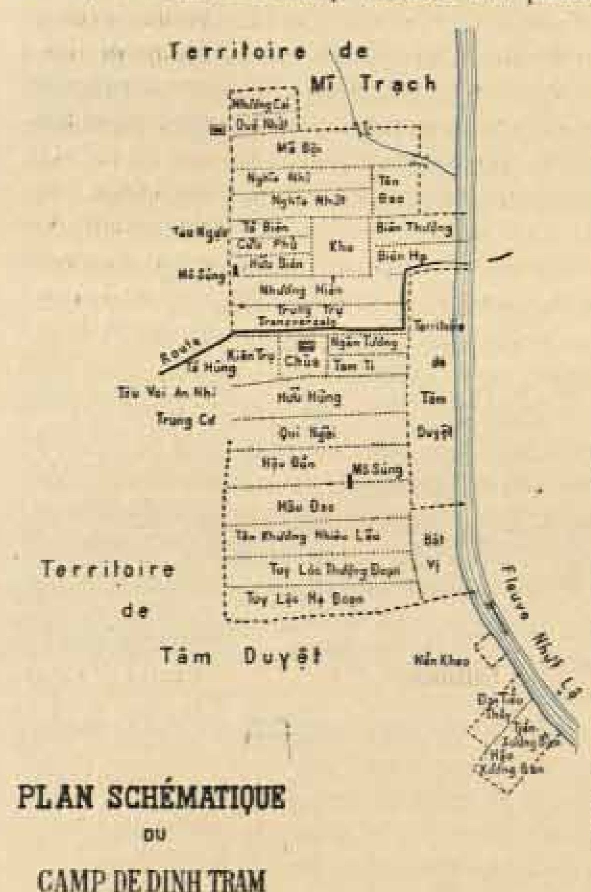


FIG. 21.

Le territoire du village, bizarrement découpé dans le territoire des villages voisins, occupe exactement les limites de l'ancien *dinh* [1]. Une route appelée Hoành-lộ 横路, « la route transversale », passe au milieu du village. Comme son nom l'indique, c'était une route de traverse qui réunissait les deux grandes routes de l'époque, celle des montagnes et celle de la mer. D'après les renseignements que j'ai obtenus dans le village, mais qui auraient besoin d'être contrôlés, les soldats du camp auraient fait partie des troupes Nội-hầu 内侯, « gardes du corps »; sous Minh-mạng, ils auraient reçu le titre de Thắng-oai 勝威, « la majesté du triomphe », enfin Thiệu-trị leur aurait donné le nom de Hổ-oai 虎威, « la majesté du tigre ». Ils faisaient partie du « régiment supérieur », Thượng-vệ 上衞, et appartenaient à ces fameux *ba-dinh*, « les trois camps », dont le nom est encore si populaire au Quảng-bình.



PLAN SCHÉMATIQUE

DU

CAMP DE DINH TRẠM

(THUẬN TRẠCH)

FIG. 22.

Le cadastre permet de se faire une idée de la vie militaire du camp. Le territoire est divisé en rectangles réguliers, plus ou moins grands, portant chacun le nom d'une des compagnies ou sections qui composaient le camp. En allant de haut en bas suivant le cours du fleuve, on a :

Nhượng-cai 攘該.

Duệ-nhứt 鋭一, « les lanciers de la première ».

Mã-đội 馬隊, « la compagnie des soldats à cheval », destinés sans doute à assurer le service rapide des dépêches.

Nghĩa-nhì, nghĩa-nhứt 義二義一, « les fidèles de la seconde, de la première ».

Tân-dao 新刀, « les nouvelles épées ».

---

[1] Voir le plan du camp de Dinh-trạm.

Puis venait la résidence mandarinale, Cựu-phủ 舊府. Il devait y avoir un *trấn-thủ* 鎮守 comme à Dinh-ngoi et à Dinh-mười, peut-être aussi un *chưởng-dinh* 掌營, « commandant du camp ». Le palais du mandarin était entouré des bureaux : tả-biện, hữu-biện 左辦右辦, « les scribes de gauche et de droite ». Par devant il y avait une « cible », *mô-súng*, et « l'écurie des chevaux », *tàu-ngựa*, où il n'y avait sans doute que les chevaux à l'usage des mandarins. Quant aux chevaux de « la compagnie de cavalerie », ils étaient logés sur le terrain de la compagnie qui est très vaste. Derrière le prétoire était le « grenier » (*kho*), relié au fleuve Nhựt-lệ par deux étroites langues de terre qui s'enfoncent comme un coin dans le territoire des villages limitrophes. Il y a en effet ceci de particulier, que le village, bien que situé tout près du fleuve, en est cependant séparé par un étroit ruban de terrain appartenant à d'autres villages. Il n'atteint la rive qu'en face le grenier royal, et un peu plus bas, à l'endroit où étaient installés divers services fluviaux. La grand route qui traverse le village passait près du grenier et atteignait le fleuve entre les deux bandes de terrain que j'ai indiquées et dont le nom est : Biên-thượng 邊上, Biên-hạ 邊下, « la rive, l'embarcadère supérieur et inférieur ».

Puis venaient d'autres compagnies :

Nhương-hiển 攘顯.
Trung-trụ 中柱.
Kiên-trụ 堅柱.
Tả-huống, pour hùng, 左雄, « les héros de gauche ».
An-nhì 安二, « les pacificateurs de la deuxième ».
Trung-cơ 忠基.

Là aussi était « l'écurie des éléphants », *tàu-voi*. D'un autre côté, « les orfèvres », *ngân-tượng* 銀匠, les bâtiments des « trois bureaux », *tam-ti* 三司.

Enfin d'autres compagnies :

Hữu-hùng 右雄, « les héros de droite ».
Qui-ngãi 歸義, « la fidélité revenue ».
Hậu-đồn 後屯, « le poste de derrière ».
Hậu-đao 後刀, « les épées d'arrière ».
Tân-khương-nhiêu-lão 新康饒老, mot à mot « les nouveaux robustes et les vieux admis au repos, exemptés de service ».
Tuy-lộc-thượng-đoạn, hạ-đoạn (?).

A une certaine distance du terrain principal du camp, et en aval, sont deux parcelles enclavées dans le territoire d'un village voisin, mais attenantes au fleuve. La première est appelée Nền-khao : c'est un nom tout militaire : *khao* 犒 désigne le festin donné aux troupes comme récompense. La seconde était occupée par les services maritimes du camp : on y remarque le Đại-tiểu-thủy 大小水, mot-à-mot « grandes et petites eaux ». Je ne saurais dire quel

sens a cette expression; peut-être était-ce l'endroit où l'on marquait l'étiage (?). A côté sont les « hangars antérieurs et postérieurs pour les barques » Tiền-xưởng-bạn 前廠般, Hậu-xưởng-bạn 後廠般.

Dans le camp étaient élevées huit pagodes, à l'endroit appelé Bát-vị 八位; le temple bouddhique, élevé au milieu du village, est un vrai bijou historique. Une inscription en lettres d'or sur laque rouge en relate l'histoire. Bâti par le fondateur de la dynastie des Nguyễn, Thái-tổ Gia-dũ Hoàng-đế, 太祖嘉裕皇帝 (1558-1613), à la demande des populations, il fut réparé et orné de panneaux laqués avec inscriptions en lettres d'or par Hiển-tôn-hiếu-minh Hoàng-đế 顯尊孝明皇帝 (1691-1725), le grand restaurateur de la religion bouddhique. Ces panneaux existent encore, ainsi qu'un grand tableau laqué placé à la porte monumentale extérieure et daté du 6 octobre de l'année 1716, 12e année du titre Vĩnh-thạnh (1707-1718) de l'empereur Lê-dũ-tôn 黎裕尊 (1705-1720). Minh-mạng le visita le 15 juillet 1826, année Bính-tuất, onzième jour de la sixième lune, septième année de son règne. Il fit faire les réparations jugées nécessaires et changea l'antique nom de Kính-thiên-tự 敬天寺 en celui de Hoằng-phúc-tự 弘福寺. Thiệu-trị y vint aussi en 1843, le 12 juin, quinzième jour de la cinquième lune de sa troisième année de règne. C'est lui qui fit composer le tableau relatant l'histoire de la pagode.

Dinh-trạm était le chef-lieu d'un district ou *dinh*. Son nom n'est pas mentionné dans les documents; mais son importance était égale à celle de Dinh-mười et de Dinh-ngói. Le Père Koffler, jésuite, missionnaire en Cochinchine vers 1750 et ayant une fonction officielle à la Cour, c'est-à-dire bien placé pour avoir des informations précises, met ces trois districts sur le même pied, et dit qu'ils étaient gouvernés chacun par un vice-roi (1).

A quelques kilomètres en aval de Thuận-trạch est le village de Uẩn-áo 縕奧, vulgairement appelé Nhà-ngò. Les *Annales impériales* y mentionnent des fortifications d'origine chame (2). Au confluent du Nhựt-lệ et d'un petit arroyo qui descend de Mĩ-thổ, il y a des murs en terre formant un vaste quadrilatère appelé Thành-lồi, « la citadelle chame ». Les murs semblent reposer sur une première assise d'énormes pierres grossièrement taillées, simplement superposées. L'appareil de cette substruction est visible du côté ouest, derrière le temple bouddhique du village de Uẩn-áo. Cette pagode paraît être d'origine très ancienne, et le culte qui est rendu avoir succédé à un culte antérieur, connu dans les autres sanctuaires d'origine chame. Tout autour des murs, à l'extérieur, étaient de larges fossés dont on voit encore les traces du côté qui touche Uẩn-áo; à l'angle sud-est, on voit une coupure qui porte le nom de *cổng*, « la porte » ordinaire des camps; au milieu de la

---

(1) *Mission de la Cochinchine et du Tonkin*, p. XX.

(2) *Annales*, Tiền-biên, livre 4, folio 16 *a*.

citadelle, sur un petit tertre était un temple, *đền*; des débris de grosses briques attestent qu'un édifice y fut bâti. Les gens qui cultivent les rizières du camp vont encore y offrir des sacrifices. A l'angle nord-ouest, on remarque un vaste carré couvert de débris de tuiles et de briques paraissant d'origine relativement récente: on l'appelle Cồn-kho, « l'éminence du grenier ».

Je ne saurais dire si les Nguyễn se servirent de cette citadelle et y construisirent un grenier pour y déposer les approvisionnements venant du Sud. Lors de l'invasion tonkinoise de 1774, on nous dit que Trịnh-Sum fit établir un grenier à Động-hải 洞海, dans le Quảng-bình. Ces deux caractères 洞海 sont ordinairement employés pour désigner le Đồng-hới actuel; mais les annalistes expliquant ce passage renvoient à une autre note [1], où il est dit que « le fort de Động-hải 洞海 » est situé dans la sous-préfecture de Lệ-thủy. Ou bien il y a une erreur dans la manière dont les annalistes situent le grenier de Động-hải, ou, s'ils disent vrai, il faut admettre que ce grenier et ce fort de Động-hải ne sont autre chose que la citadelle et le grenier de Uẩn-áo situés dans la sous-préfecture de Lệ-thủy.

Cette citadelle de Uẩn-áo chevauche sur la limite des deux villages de Qui-hậu et de Uẩn-áo, mais le terrain qu'elle enserre fut considéré comme indépendant des deux villages. En effet, lorsque les camps de Dinh-mười et de Dinh-mới, dont nous avons parlé plus haut, furent érigés en villages, les deux villages de Võ-xá et de Thạch-xá, expropriés d'une partie de leur territoire, obtinrent en compensation le terrain de la citadelle de Uẩn-áo, et se le partagèrent au prorata du terrain qu'ils avaient perdu chez eux. C'est pourquoi, aujourd'hui, ces deux villages, bien que très éloignés de la citadelle, perçoivent l'impôt des terrains qui y sont enfermés. Ce fait prouve, ce me semble, que la citadelle fut construite avant l'érection des villages de Uẩn-áo et de Qui-hậu, et qu'elle fut dans la suite toujours considérée comme terrain domanial, jusqu'au jour où elle fut attribuée aux villages de Võ-xá et de Thạch-xá.

Je ne signalerai plus, dans le sud du Quảng-bình, que le village de Liêm-ai 廉愛 où il y aurait, paraît-il, des restes de murs en terre, et le village de Mĩ-duyệt-thượng 美悅上, qui devrait son nom vulgaire Kẻ-nha, « ceux du prétoire », à l'existence d'un ancien mandarinat: on y signale au bord de la route mandarine un espace inculte appelé Chợ-quan, où aurait été le marché qui se tenait toujours auprès des résidences mandarinales.

II — Partie tonkinoise du Quảng-bình.

Il nous reste à étudier la partie tonkinoise du Quảng-bình. La région est moins étendue, mais les souvenirs militaires y sont aussi nombreux que dans le sud. Dans chaque endroit cependant, les détails sont moins précis.

---

(1) *Annales*, liv., 45, fol. 10 *a*.

Les postes militaires étaient échelonnés pour la plupart le long de la route qui contournait le Đèo-ngang par l'ouest, et non le long de la route mandarine actuelle.

Nous avons vu qu'une des routes qui traversaient le Sông-gianh passait à Thuận-bài 順排. Ce village est appelé An-Bài 安排 dans les documents. Il y a encore un Xóm-dinh, « hameau du camp », qui rappelle l'existence d'un camp et d'une résidence mandarinale. En 1643 le roi Lê-thần-tôn 黎神尊 (1619-1643 ; 1649-1662) et Trịnh-Tráng 鄭梉 y fixèrent leur quartier général (1). A cette époque les Cochinchinois occupaient Trung-hoà 中和, aujourd'hui Mĩ-hoà 美和, à l'embouchure du Sông-gianh, sur la rive gauche.

De Thuận-bài, la route monte à un grand marché appelé Ba-đồn, après avoir traversé un arroyo qui, dit la tradition, fut canalisé jadis pour mettre le port de Ròn en communication avec les forts du Bồ-chinh septentrional. Cette opération dut avoir lieu lorsque les Cochinchinois occupaient l'embouchure du Sông-gianh et empêchaient ainsi le ravitaillement des troupes tonkinoises, c'est-à-dire vers 1643. Ce nom de Ba-đồn, « les trois forts », rappelle des souvenirs militaires, mais n'ayant pas encore pu étudier la région d'une manière sérieuse, je ne saurais dire à quels forts on fait allusion. Quoiqu'il en soit, le marché, ou plutôt la grande foire qui s'y tient régulièrement à certains jours de la lune, doit son importance à la présence des nombreuses troupes qui campaient aux environs, surtout à sa position sur la frontière des deux royaumes. C'est là que se faisaient et que se font encore les transactions entre les Cochinchinois et les Tonkinois ; c'est là que s'échangent les marchandises venues du Nghệ-an et du Hà-tịnh, du Quảng-trị et du Thừa-thiên.

Après le marché, la route traverse un autre arroyo qui mène à un fort que nous rencontrerons plus loin, et arrive à Lũ-đăng 屢登. Le chef-lieu du Bồ-chinh septentrional paraît avoir été, au moins pendant un certain temps, sur le territoire de ce village, entre le marché actuel du village et l'endroit appelé Ba-phường. Il y avait un *dinh*, puisqu'en 1655 le général cochinchinois Nguyễn-hữu-Tấn 阮有進 ordonna à un de ses officiers, Tống-hữu-Đại 宋有大, d'attaquer le commandant du *dinh* de Lũ-đăng, nommé Đặng-minh-Tắc 鄧明則 (1). De nombreux et vieux tombeaux en maçonnerie épars dans la plaine prouvent l'importance ancienne du village.

Les hameaux de Ba-phường, « les trois hameaux », dont le territoire est détaché de celui de Phù-ninh, étaient jadis ces agglomérations de boutiques et de marchands que nous rencontrons invariablement dans le Quảng-bình à la porte de tous les camps.

Un grand mur en terre appelé « Mur de Monsieur Ninh », Lũy-ông-Ninh, courait le long de la berge du fleuve, depuis le village de Lũ-đăng jusqu'au

(1) *Annales*, liv. 31, folio 31 *a*.

delà du village de Tiên-lương. Le fleuve qui ronge la rive gauche a presque tout emporté, on en voit cependant quelques vestiges par ci par là.

Phù-ninh touche à Lũ-đăng ; c'est le Phù-lộ 扶路 des documents : Hiền-vương (1648-1687) s'y installa à plusieurs reprises de 1655 à 1661, lorsque ses armées occupaient le Bồ-chính septentrional et le Hà-tịnh (1). C'est peut-être dans ce village qu'on lui amena, enfermé dans une cage, le roi du Cambodge Neac-ong-Chan (2), en 1658. En 1661, Lê-thần-tôn y fixa sa résidence avec les Tonkinois victorieux (3).

Le village de Phù-ninh renferme un hameau qui a une origine curieuse. En 1644, deuxième année du titre Phước-thái 福泰 du roi Lê-chơn-tôn 黎眞尊, un individu nommé Nguyễn-đức-Nghi, originaire de la sous-préfecture de Phong-lộc 豐祿, dans le *dinh* du Quảng-bình, village de Thạch-bồng 石蓬, aujourd'hui Thạch-bàn 石盤, vint s'établir sur le territoire de Phù-lộ qui était alors rattaché à Lũ-đăng. Il avait le titre de « chef de compagnie », *đội*. Il bâtit là un temple et un palais. C'était l'époque où les Cochinchinois occupaient le Bồ-chính septentrional. En 1640, le gouverneur tonkinois de ce district, Nguyễn-khắc-Tưởng 阮克蔣, avait été battu par les Cochinchinois et mis à mort par Trịnh-Tráng comme traître. En 1643, Trịnh-Tráng avait voulu reprendre le Bồ-chính, mais il ne put déloger les Cochinchinois de Mĩ-hòa. On comprend que dans ces circonstances un Cochinchinois ait pu s'établir dans le Bồ-chính septentrional. Son titre de *đội*, la mention du palais et du temple qu'il éleva, permettent même de supposer qu'il venait là pour garder le pays, peut-être comme chef du *dinh* de Phù-lộ. Toujours est-il qu'il resta à cet endroit, même lorsque les Trịnh eurent repris possession du pays. En 1658, sixième année du titre Thạnh-đức 盛德 du roi Lê-thần-tôn 黎神尊, les Nguyễn étaient maîtres du Bồ-chính pour une seconde fois.

L'ancien *đội* se fit octroyer 25 *mẫu* (arpents) de rizières enlevées au territoire de Phù-lộ ; il acheta en outre 5 *mẫu* et 8 *sào* de terres sèches et obtint que le groupe de maisons dont il était le chef fût érigé en un village (*phường*) qu'il appela Trung-nghĩa 忠義, « Dévoués et fidèles ». Cette appellation rappelait son origine et les sentiments qu'il avait conservés pour ses anciens maîtres. Qu'advint-il dans la suite de ce village ? Comment les descendants de Đức-Nghi, malgré leur dévouement aux Nguyễn dont témoignait le nom de leur hameau, purent-ils vivre tranquilles sous l'administration des Trịnh ? Il est avec le Ciel des accommodements. Toujours est-il que la 62e année de Cảnh-Hưng 景興 (1801), alors que les Nguyễn étaient maîtres du Bồ-chính septentrional pour la troisième fois, le hameau de Trung-nghĩa fut rattaché au village de Phù-lộ définitivement. La famille des Nguyễn,

(1) *Annales*, liv. 45, fol. 10 *a*.
(2) *Annales*, liv. 31, fol. 31 *a*.
(3) *Biographies*, A, livre 3, fol. 21 *a*.

descendants de Đức-Nghi, conserve encore les archives constatant ces divers évènements.

A cet endroit l'ancienne route, aujourd'hui abandonnée, quitte la rive du Sông-gianh et, traversant une grande plaine, atteint les collines qui se relient au Đèo-ngang. A gauche on a Thanh-sơn, où l'on signale un endroit appelé Vòm-súng, « l'embrasure du canon », et une petite vallée où étaient jadis des « écuries d'éléphants », Tàu-voi.

A gauche encore, c'est le village du Hướng-phương 嚮方, dont le cadastre contient quelques noms militaires : Côn-dinh, « l'éminence du camp » ; Côn-bia « l'éminence de la cible » ; Côn-bắn, « l'éminence du tir » ; Xưởng, « les hangars pour les barques ». Cet endroit est situé près d'un petit arroyo où arrivaient les barques qui apportaient des approvisionnements au camp de Tô-xá ou à celui de Hướng-phương. Hướng-phương est aujourd'hui entouré de remparts en terre, élevés en 1886 par les chrétiens pour repousser les attaques des païens.

Sur les hauteurs désertes qui dominent le village de Tô-xá 蘇舍, on voit encore un grand carré ceint de murailles en terre, flanqué de trois petits bastions appelés Vòm-súng, « les embrasures des canons ». Le point le plus élevé porte le nom de Cung-dường, « le prétoire ». Parfois les pluies d'hiver y mettent au jour des balles et des boulets que ramassent les gardiens de buffles. Au milieu est une petite vallée où l'on signale « le puits des casernements », Giêng-trại ; « l'étang », Ao, qui servait aux besoins de la vie militaire. Un peu plus loin, « la cible », Bia, dans un enfoncement appelé « vallée de l'adjudant Ngang », Sũng-quản-Ngang. La colline entière où s'étage le village de Tô-xá porte le nom de Côn-dinh, « la colline du camp ». Mais l'ensemble du camp est appelé Tiền-hiệu 前校, « le camp antérieur ».

Non loin du camp de Tô-xá, sur une hauteur au pied de laquelle passait la route que nous suivons, est un autre camp appelé Tam-hiệu 三校, « les trois camps », ou encore Chánh-hiệu 正校, « le camp principal ». Il est situé sur le territoire de Trung-ái. Tout d'abord, sur une éminence dominant toute la plaine, est l'endroit appelé Cột-cờ, « le mât de pavillon », ou encore Hoàng-cung. Cette expression désigne la maison ou le temple royal dans chaque citadelle. La pente Est du mamelon, assez abrupte, était jadis taillée en degrés réguliers et le nom de Vọng-bái qu'on lui donne prouve que c'était là que les mandarins et les troupes venaient faire leurs « salutations » au roi absent ou présent. Au pied du mamelon court un mur en terre circulaire à l'extérieur duquel sont des rizières appelées Đồng-chông, « le champ des chevaux de frise ». Les gens rapportent que jadis, en labourant, la charrue se heurtait parfois à de gros pieux en bois de fer armés de pointes en métal : c'étaient les chevaux de frise que l'on plantait autour du camp pour arrêter l'ennemi. Du même côté est, on voit le Chợ-cổng, « le marché de la porte » du camp. C'est le marché que nous voyons habituellement à la porte de tous les *dinh*. Le marché a persisté

jusqu'à nos jours, mais les soldats ont disparu depuis longtemps. Les marchandises comme les approvisionnements des troupes y arrivaient par l'arroyo que nous avons vu se jeter dans le Sông-gianh un peu en amont de Ba-đồn. La route passait aussi à ce marché ; on en voit encore des traces à travers champs ; malgré plus d'un siècle d'abandon, elle est encore respectée par le cultivateur annamite ; tant son importance passée reste ancrée dans l'esprit des populations.

Si nous tournons le monticule où était le mât de pavillon, nous voyons, dans une petite vallée, « le puits de l'étable aux éléphants », Giêng-tàu-voi, creusé sous la dynastie Lê, disent les gens, qui l'appellent aussi Giêng-nhà-lê. Les rizières à côté portent le nom de Hồ, « l'étang ». Enfin, au fond de la vallée, est « le chemin de la porte de derrière », Cổng-hậu-lồi. A cet endroit le mur, assez mal conservé, se dirige vers l'ouest.

En 1655, Nguyễn-hữu-Tấn, général cochinchinois, après avoir pris le *dinh* de Lũ-dăng, ordonna à Phù-dương 扶陽 de s'emparer du camp de Tam-hiệu, et de le détruire (1). En 1802 le même camp fut pris par Gia-long (2). La carte XIV du *Portulan annamite* signale en cet endroit les Tiền-hiệu, Hậu-hiệu, Tả-hiệu, Hữu-hiệu. M. Dumoutier orthographie 號 ou 號 et traduit le caractère par « portique, temple, sanctuaire ». Les *Biographies*, au livre 3, folio 21, orthographient de la même façon, mais au livre 30, folio 44, elles orthographient par le caractère 校, qui signifie « camp retranché ». C'est la vraie orthographe de ces deux noms, Tiền-hiệu et Tam-hiệu.

On m'a signalé encore sur le territoire de Trung-ái un endroit appelé Cựu-điện, « l'ancien temple » ; un « mur de Monsieur Ninh », Lũy-ông-ninh ; un « hameau du camp », Xóm-dinh ; un « champ du grenier », Đồng-kho ; un « champ de tir », Trường-bắn. D'après les *Annales impériales*, il y aurait aussi des restes de l'occupation chame (3). Mais je n'ai pu vérifier l'exactitude de tous ces renseignements.

A droite de la route qui se dirige vers le nord, on rencontre Pháp-kệ 法偈 qui fut occupé par les Tây-sơn lors de leur dernière expédition en 1801, Phù-lưu 芙萧, où il y a un « hameau du grenier », Xóm-kho. Ce village fut occupé par les Cochinchinois en 1655 (4).

La route s'enfonce alors dans la montagne. Il y a encore des restes de fortifications anciennes que les gens m'ont signalés. Les planches XIII et XIV du *Portulan annamite* en signalent plusieurs, entre autres celles du Đèo-bụt, ou « col de l'idole », ainsi nommé à cause d'un rocher ressemblant à une statue ; celles du Lũy-lồi, ou Rồi, comme disent les gens. Mais je n'ai pu visiter tous ces endroits.

---

(1) *Biographies*, A, liv. 3, fol. 21 *a*.
(2) *Biographies*, B, livre 30, folio 44 *b*.
(3) *Annales*, Tiền-biên, livre 4, folio 16 *a*.
(4) *Biographies* A, liv. 3, folio 21 *a*.

Avant d'aborder la route mandarine actuelle, il faut signaler sur la rive gauche du Sông-gianh, à deux heures environ en amont de Ba-dồn, sur le territoire de Tiên-lang, un « hameau du camp », Xóm-dinh. On y remarque une « écurie des éléphants », Tàu-voi ; une écurie des chevaux », Tàu-ngựa. Les chevaux paissaient, dit la tradition, dans l'île aujourd'hui livrée à la culture, que le Sông-gianh forme en face, et qui porte le nom de Cồn-ngựa, « l'île des chevaux ». Le *dinh* était situé à 1.500 mètres environ du fleuve, dans un cirque entouré de collines où l'on n'accédait que par une passe appelée Cửa-dinh « la porte du camp ». La « résidence du mandarin », Công đường, était située cependant sur le bord du fleuve, à l'endroit où est l'église chrétienne actuelle. Non loin de là est « le mât de pavillon », Cột-cờ : on y voit encore un tertre en terre, pierres et briques, avec une grande colonne en pierre à demi enfouie dans les décombres, et une des pierres percées d'un trou, où l'on amarrait les haubans du mât de pavillon.

La route mandarine actuelle traverse le Sông-gianh à Mĩ-hoà 美和, l'ancien Trung-hoà 中和. En 1643, les Cochinchinois occupaient le village, et les troupes de Trịnh-Tráng ne réussirent pas à les déloger (1). On y voit « le hameau de l'ancien camp », Xóm-cựu-dinh.

A Đan-sa 丹沙, il y avait aussi un *dinh*.

Après avoir traversé ce village, la route franchit sur un pont à « trois arches », Ba-cống, l'arroyo qui débouche à Ba-dồn et met en communication pendant quelque temps le fleuve de Rồn avec le Sông-gianh.

A Rồn même il y avait un fortin qui fut occupé tour à tour par les Tây-sơn et les troupes de Nguyễn-Anh en 1801-1802.

A quelques kilomètres au nord de Rồn, sur la route mandarine, on rencontre un petit tombeau appelé Mả-cô, « le tombeau de la demoiselle », ou « de la dame » (2). Il faut voir là, je crois, un vieux souvenir légendaire qui a servi à dénommer une partie de cette région. M. Dumoutier, dans son *Etude sur un portulan annamite*, parle de la falaise « qui porte le nom de la fée Ma-cô 麻姑 », située non loin de Di Luân 弥綸, vulgairement Rồn. Les *Annales* (3) parlent du passage de Lý-thái-tôn (1028-1054) au mont Ma-cô 麻姑山, et les commentateurs ajoutent que cette montagne porte aussi le nom de Mont Lễ-độ 禮悌山. Les *Liệt-truyện* (4) disent qu'après l'expédition de 1672 les Cochinchinois poursuivirent les Tonkinois jusqu'au mont Lệ-đệ 隸弟山. Il faut voir dans ce nom de Ma-cô une transcription du nom populaire Mả-cô, qui, désignant primitivement le tombeau vénéré, a désigné aussi la région, ou du moins les montagnes voisines.

---

(1) *Annales*, livre 31, folio 31.

(2) Cô, littéralement : tante, sœur du père, par extension : appellatif des femmes du sérail, des filles des mandarins, des jeunes femmes et jeunes filles de distinction.

(3) Livre 3, folio 8 *a*.

(4) A, livre 2, folio 13 *a*.

Il est vrai que les dictionnaires transcrivent le mot annamite Mả, tombeau, par le caractère 瑪 et non par 麻 ; mais les cas ne sont pas rares au Quảng-bình, de noms vulgaires que l'on a transcrits par des caractères chinois rendant le son, sans s'occuper du sens.

Les annalistes, à l'endroit cité plus haut, disent que le mont Ma-cô — il faut lire Mả-cô — est situé « dans la mer, dans la sous-préfecture de Kì-anh, province du Hà-tịnh ». Le nom de Mả-cô désignerait donc un des petits îlots rocheux qui forment le prolongement du promontoire formé par la chaîne du Hoành-sơn, ou Đèo-ngang. Mais, d'après le passage des *Biographies* cité plus haut, il désignait aussi la chaîne tout entière. Quant à ce qui est dit de sa position dans le Hà-tịnh, cela s'explique par le fait que le mont Hoành-sơn fait la limite entre le Quảng-bình et le Hà-tịnh. Il faut ajouter que ce nom de Mả-cô se rencontre rarement dans les *Annales* et autres documents historiques : la montagne est appelée ordinairement du nom qu'elle porte encore aujourd'hui, Hoành-sơn 橫山, vulgairement Đèo-ngang, « la montagne transversale », « le col transversal » [1].

La « porte d'Annam » forme la limite entre le Quảng-bình et le Hà-tịnh. La route mandarine traverse, au sommet du col, une porte monumentale, en ma-

---

(1) Ce tombeau est situé sur le territoire du village de Lâm-lĩnh. C'est un rectangle en maçonnerie enfermant un monticule en terre, un peu plus grand qu'un tombeau ordinaire ; à côté sont un autel et une petite niche en maçonnerie, le tout de facture récente. Voici les légendes qui se rattachent à ce monument : cette « dame » ou « demoiselle » était originaire on ne sait d'où ; on m'a même dit que c'était une femme de Chinois (appelées ordinairement cô). Elle allait sur la route mandarine et mourut à cet endroit. Le village l'enterra. Comme elle manifeste sa puissance par de grands prodiges, les marchands et en général tous les passants l'ont en grande vénération. L'édicule fut élevé par un certain Hinh, marchand originaire des environs de Ròn. Il portait un jour sur son dos trente pièces de toile qu'il allait vendre au Tonkin. En passant devant le tombeau, il dit : « Cô, si vraiment tu as la puissance d'un génie, comme on le dit, fais donc que je ne vende pas une pièce de toile, et je croirai en ton pouvoir ». Après avoir passé le col, Hinh, traversant un torrent, tomba à l'eau. Sa toile fut mouillée et il ne put pas la vendre. Un autre jour, passant dans les mêmes circonstances, il s'adressa encore à la demoiselle : « Cô, fais que je vende toute ma marchandise à un bon prix, et je croirai en toi ». Les acheteurs se disputèrent sa toile. A son retour il fit élever la niche en témoignage de sa reconnaissance. — Les passants offrent en sacrifice d'innombrables feuilles de papier d'or et d'argent, ou des habits en papier que l'on brûle lorsqu'ils remplissent la niche. De petits buffliers, jadis, prirent quelques-uns de ces habits et s'en vêtirent. De retour chez eux ils furent pris de démangeaisons violentes et ne furent guéris qu'après un pèlerinage et un vœu au tombeau de la « demoiselle ». — Une femme passait un jour devant le tombeau : voyant le monceau de feuilles d'or et d'argent qui remplissait la niche, elle dit : « Cô, tu es riche, appelle-moi donc avec toi. » De retour chez elle, elle fut prise de maux de tête et mourut. Quelque temps après, un sorcier, ayant évoqué l'esprit de la « demoiselle », vit cette femme qui accompagnait et servait la « demoiselle ». — Non loin du Mả-cô, il y a un autel en pierres brutes sur lequel on a érigé trois autres pierres. C'est le Miếu-bụt, « la pagode des Bouddhas ». L'endroit jouit d'une grande vénération. La structure particulière et naïve du monument dénote un souvenir religieux d'une haute antiquité. — Sur le bord de la route, en passant du Quảng-bình au Hà-tịnh, on rencontre plusieurs tombeaux de mendiants morts sur la route : ils sont formés par de grands amas de galets, dessinant vaguement la forme d'un tombeau et d'un autel. Il y a toujours des bâtonnets d'encens, des feuilles d'or et d'argent, des pains, offerts par les passants. On m'a dit que beaucoup, en passant le torrent, prenaient un galet qu'ils ajoutaient au tas déjà formé, en signe de dévotion.

connerie, différant, par la forme générale, des portes que l'on voit aux environs de Đồng-hới et à Huế. Elle porte son nom gravé sur les deux faces : Hoành-sơn-quan 橫山關, « Porte frontière du Mont Transversal ». Du côté ouest, un double mur en pierres sèches court sur la crête de la montagne et se dirige vers la forêt ; du côté est, un autre mur, de même structure, se dirige vers la mer. A l'endroit même où est la porte, la muraille entoure un carré formant fort. Plus loin, sur les mamelons qui séparent la porte de la mer, il y a aussi quelques forts. Les Tonkinois occupaient toujours ce point, considéré à juste titre comme ayant une grande importance au point de vue stratégique. Les Cochinchinois ne s'en emparèrent que pendant l'expédition de 1655-1660. L'ensemble de ces constructions porte le nom de Lũy-ông-ninh « mur de Monsieur Ninh ».

Au nord du « col transversal » est le village de Ngưu-sơn 牛山, vulgairement appelé Quán-bò, « l'auberge du bœuf ». Le nom administratif traduit en partie le nom vulgaire. Sur le territoire de ce village, la route traverse le col « de la pointe du couteau », Đèo-mũi-dao (si toutefois le mot Đao, comme d'ailleurs celui de Bò, n'est pas un ancien nom à signification perdue). On y remarque des restes d'une enceinte circulaire en terre et pierres. C'est le mur appelé Bô-lực 捕力 dans la planche XIV du *Portulan annamite*. Je crois qu'il y a eu confusion entre les caractères 刀 *dao* et 力 *lực*. En orthographiant 捕刀 Bò-dao, on a un nom qui correspond et au nom vulgaire du village, Quán-bò, et à celui du col où est bâti le fort, Mũi-dao.

Un peu plus au nord, la route mandarine traverse « le petit col », Đèo-con. Là aussi on voit, sur le mamelon qui domine la mer, une enceinte circulaire en pierres et terre. Ce col fait la limite entre les villages de Ngưu-sơn et Thần-đầu 神投. En 1801 les Cochinchinois de Gia-long furent surpris dans un guet-apens par les Tây-sơn sur le territoire de Thần-đầu [1], « à la montagne de Thần-đầu », dit le texte. C'est sans doute au « petit col » qu'eut lieu l'engagement.

Sur le territoire de Vân-hành, un peu avant d'arriver à Dinh-cầu, « le camp du Pont », un groupe d'auberges est appelé Hoả-hiệu [2]. Les gens donnent à ces mots le sens de « feux signaux » Sur ces hauteurs était, dit-on, un petit fortin occupé par les troupes tonkinoises. Lorsqu'on apercevait les Cochinchinois s'avançant vers le nord, on allumait de grands feux pour avertir les troupes massées dans le grand camp retranché de Hà-trung, situé à quelques heures plus loin. Il est probable que ces signaux servaient à transmettre d'autres ordres aux troupes. Sur la planche XIII du *Portulan annamite*, ce poste de signaux est mentionné, (nº 267). On en indique un autre sur la route qui contourne le massif du Hoành-sơn par l'ouest (nº 250). Il devait servir à signaler au même camp de Hà-trung

---

[1] *Biographies*, B, livre 8, folio 9 *a*.

[2] Nº 267 de la planche XIII du *Portulan annamite*. M. Dumoutier traduit : dépôt de grenades incendiaires.

un ennemi s'avançant par la route des montagnes. Enfin, sur la planche XIV, nº 307, on indique un troisième Hoả-hiệu, « poste de signaux de feux », au col même du mont Hoành-sơn. Ce dernier correspondait avec les forts que nous avons vus à Đèo-mũi-dao, et à Đèo-con, ainsi qu'avec le poste de Văn-hành. Il est curieux de remarquer avec quelle fidélité les noms populaires de lieux, les traditions, concordent avec les documents et jettent un grand jour sur les opérations militaires d'une époque sur laquelle nous possédons fort peu de renseignements précis.

Dans les environs de Hoả-hiệu se serait livré, dit la tradition, un grand combat. A droite et à gauche de la route mandarine, quelques pagodons en ruines, d'aspect très ancien, et renfermant des inscriptions que je n'ai pas encore pu faire copier, sont élevés à la mémoire des grands mandarins morts dans la lutte.

La région de Hà-trung 河中, dans le sud du Hà-tịnh, est souvent mentionnée dans les documents. Là était la place forte la plus importante des Tonkinois sur leur frontière du sud. Elle commandait la route de la mer et la route des montagnes. Cette région était pour les Tonkinois ce que les rives du Nhựt-lệ étaient pour les Cochinchinois. On remarque aujourd'hui la citadelle de Dinh-cầu, « le camp du Pont », qui diffère du modèle adopté dans les autres provinces, et a les portes construites dans le style de la porte du Hoành-sơn. Sur le village de Xuân-thủy, était l'ancienne citadelle. C'est une vaste enceinte entourée d'un mur en terre appelé simplement Lũy. On y signale l'endroit appelé Kho-thuốc, « le grenier à poudre ». Les vainqueurs le firent sauter, et l'explosion creusa un énorme trou que l'on voit encore. Il reste encore le terrassement très élevé du « mât de pavillon », Cột-cờ. Cet endroit est aussi appelé Cồn-vọng, « la butte de l'observatoire ». C'est de là que l'on observait les signaux envoyés par les divers postes de « signaux de feux ». Divers noms rappellent les anciennes compagnies campées dans la citadelle : Tả-ninh 左寧, Hữu-ninh 右寧, « les pacificateurs de gauche et de droite » ; Tả-trấn 左鎮, Hữu-trấn 右鎮, « les gardiens de gauche et de droite ». Il y a une « cible », Bia ; une « porte voûtée de la porte du grenier », Cổng-cửa-kho ; un « étang des rameurs », Hồ-chèo. C'est là, dit-on, que le roi venait faire des parties de plaisir.

Un peu au nord de cette citadelle, sur le territoire du village de Sơn-triều, vulgairement Quán-chào, est une autre enceinte avec des murs en terre. La grande pagode que l'on remarque au loin de la route mandarine, a certainement une origine très ancienne.

La route des Montagnes m'est inconnue. Je ne mentionnerai que deux murs que l'on m'a signalés, l'un à Đèo-bụt, « le col du Buddha » : c'est le Đèo-bột-lũy du *Portulan annamite* (nº 253 de la planche XIII) ; l'autre à Rôi : c'est le Lũy-lỗi du *Portulan annamite* (1) (nº 293 de la planche XIV). Nul doute qu'une

(1) Le caractère 磊 a été employé pour transcrire le nom vulgaire Rôi. Quant à la signification de ce nom Rôi, elle est perdue. Je ne crois pas qu'il faille voir là le patois Rôi pour Ruồi, mouche.

étude plus sérieuse des lieux ne permît de retrouver d'autres souvenirs historiques dans cette région.

III. — Souvevenirs historiques anciens.

Si maintenant nous cherchons les souvenirs historiques plus anciens qui se rattachent à divers points du Quảng-bình, nous ne pouvons glaner que quelques faits.

En 1020, Phật-Ma 佛瑪, qui fut plus tard Lí-thái-tôn 李太尊 (1028-1054), vainquit les Chams au village de Thuận-chất 純質, aujourd'hui Tùng-chất 從質, dans le nord du Quảng-bình (1).

En 1044, pendant l'expédition où Lí-thái-tôn (1028-1054) s'empara de Phật-thệ 佛誓, la capitale du Chiêm-thành, située non loin de l'emplacement actuel de Huế, le prince, arrivé au rocher de Ma-cô 麻姑, appelé plus tard Lệ-đệ 禮悌, vit un nuage pourpre cacher le soleil : ce fait fut considéré comme un signe de bon augure. Il est mentionné dans les *Annales*, ce sera mon excuse si je le signale ici. Le mont Lệ-đệ, vulgairement Hòn-nẹ, est une île rocheuse qui se trouve au large sur la frontière du Hà-tịnh et du Quảng-bình. En 1672, les troupes de Hiền-vương, après avoir repoussé pour la dernière fois les Tonkinois, les poursuivirent jusqu'au Mont Lệ-đệ (2).

En 1376, Trần-duệ-tôn 陳睿尊 (1372-1377), dirigeant en personne une expédition contre le Chiêm-thành, arriva au port de Di-luân 瀰淪, vulgairement Ròn ; s'étant avancé ensuite jusqu'au fleuve Nhựt-lệ, il y fit camper ses troupes et les exerça aux manœuvres militaires (3).

En 1383, sous Trần-đế-hiền 陳帝晛 (1377-1388), la flotte cochinchinoise, sous les ordres de Lê-qui-Lí 黎季犛, s'avança jusqu'au port de Ô-tôn 烏蹲, au village de Vĩnh-sơn 永山, le Vũng-chùa actuel ; mais elle fut obligée de retourner à cause des vents contraires ; c'est l'époque où les Chams, dans des expéditions régulières, dévastaient l'Annam, pénétrant jusqu'à Hà-nội.

Comme on le voit, les lieux historiques du Quảng-bình ont rapport, pour la plupart, à des faits relativement récents. Je n'ai pas cru pour cela devoir les dédaigner. La liste que j'en ai dressée est à peu près complète, trop complète peut-être, car je crains d'avoir abusé de la patience de mes lecteurs. J'ai des droits à leur indulgence. J'habite le Quảng-bình depuis plus de sept ans ; je l'ai parcouru bien des fois du nord au sud ; j'en ai étudié l'histoire. J'aime ses habitants, aux mœurs un peu rudes comme leur langage. On

(1) *Annales*, liv. 2, folio 21 *b*.
(2) *Biographies*, A, liv. 2, folio 13 *a*.
(3) *Annales*, liv. 10, folio 38 *a*.

me pardonnera donc, je n'en doute pas, d'avoir signalé tous les endroits qui m'y ont paru dignes d'intérêt au point de vue historique.

Je crois devoir signaler en terminant quelques lacunes dans mon travail : quelques lieux historiques, bien qu'en petit nombre, ont dû m'échapper ; tels et tels endroits que je n'ai fait que mentionner, entre autres le camp de Dinh-mưới, le village de Trung-ái, les ouvrages du massif du Đèo-ngang, mériteraient d'être étudiés avec plus de soin. Quelques renseignements que j'ai recueillis de la bouche des Annamites sans pouvoir suffisamment les contrôler seront peut-être plus tard reconnus erronés. S'il ne m'était pas donné de compléter mon travail, je fais des vœux pour qu'un autre le fasse, qui disposera de moyens plus puissants que les miens ; je fais des vœux surtout pour qu'on dresse une liste exacte de tous les lieux historiques des autres provinces de l'Indochine annamite.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient

III

STÈLE DE ÇAṂBHUVARMAN A MÌ-SƠN

Cette stèle, très mutilée, se compose de deux fragments : le fragment supérieur est cassé irrégulièrement sur trois côtés ; il mesure au maximum 0,60 de haut et 0,55 de large. Le fragment inférieur est brisé horizontalement ; il est moins mutilé que le premier : l'angle supérieur gauche a disparu, et le bas est endommagé, mais entre ces deux cassures, la pierre a conservé toute sa largeur : elle mesure 0,48 de haut sur 0,70 de large. La stèle primitive avait donc 0,70 de large et plus de 1,08 de haut (0,60 + 0,48).

Les deux fragments superposés s'adaptent exactement : les bords en contact ne présentent pas les aspérités d'une cassure ; il semblerait qu'on les ait polis pour mieux les fixer l'un à l'autre, après qu'un premier accident les eut séparés.

La pierre a d'ailleurs été fort mal choisie, et il n'est pas surprenant qu'elle soit endommagée. Non seulement le grès n'est pas d'un grain assez dur, mais encore la dalle est coupée par un plan de clivage qui en compromet la cohésion : en réalité, elle se compose de deux couches facilement séparables ; il était inévitable que de larges plaques se détachassent du bloc, et c'est en effet ce qui est arrivé.

Cette stèle a été trouvée à Mì-sơn, non loin de celle de Bhadravarman Ier, publiée dans le *Bulletin* (II, 187), dont elle est en quelque sorte la continuation.

Elle porte sur ses deux faces des inscriptions de dates différentes.

Face A. — La face A renferme 24 lignes ; le texte est incomplet du commencement et de la fin. Il est rédigé en sanskrit. Une partie versifiée contient 3 stances mandākrāntā, la stance étant formée du pāda suivant 4 fois répété :

— — — | — ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ | — — ⏑ | — — ⏑ | — — ||

Le reste est écrit soit en prose, soit dans un mètre que nous n'avons pu déterminer.

L'acte est un édit du roi Çaṃbhuvarman, successeur de Rudravarman : ces deux rois sont nouveaux. Ils régnaient dans le courant du Ve siècle çaka, entre Bhadravarman Ier et Pṛthivīndravarman. Le roi Rudravarman qui régnait en 986 çaka perd donc droit au nom de Rudravarman Ier.

L'inscription est trop mutilée pour qu'on puisse en donner une traduction littérale : nous nous bornerons à une analyse.

Elle commence par un éloge de Çrī-Rudravarman, qui portait noblement le joug pesant de la royauté : sa famille appartenait aux deux castes supérieures, Brahmanes et Kṣatriyas. En une année çaka, dont il ne reste sur la stèle (ligne 4) que le chiffre des centaines : 4 — par conséquent entre 479 et 577 A. D. — un incendie détruisit le « sanctuaire du dieu des dieux », c'est-à-dire le temple de Bhadreçvara élevé par Bhadravarman Ier. Suit une stance, qui semble promettre au coupable de ce méfait la vengeance de Çiva, qui est le maître de la conservation, de la naissance et de la destruction, qui connaît les bons et les méchants, qui sait toute cause, étant lui-même immuable.

A une date également disparue, le roi Rudravarman, par l'effet de la surabondance de ses mérites, monta au ciel.

Son successeur, et probablement son fils, appelé de son nom de sacre *(abhiṣekanāma)* Çaṃbhuvarman, et de son nom de religieux *(diṇḍikanāma)* [1] Praçastadharma, est loué ensuite comme un prince d'une force extraordinaire et d'une excellente conduite. Il est comme un soleil terrestre illuminant la nuit ; sa vaillance est proclamée par sa fortune ; [sa gloire] se lève comme la lune d'un soir d'automne. A une date dont il ne subiste que deux éléments : le yoga et le jour de la semaine [2], suivis d'un incompréhensible grimoire astrologique [3], le dieu Bhadreçvara fut rétabli par Çaṃbhuvarman sous le nom de Çaṃbhubhadreçvara, qui, selon l'usage, rappelle à la fois les deux noms du fondateur et du restaurateur du temple.

Vient ensuite une stance de bénédiction : « Lui qui a créé les trois mondes *bhūr bhuvaḥ svaḥ* par sa puissance ; lui qui dissipe les péchés du monde, comme

(1) « Le Petit Dictionnaire de Pétersbourg donne (5e suppl.), pour *diṇḍika*, « ein nackt einhergehender Lehrer », en renvoyant à *l'Alaṅkāravimarçinī*, 28b (manuscrit). *L'Alaṅkāravimarçinī* est le commentaire de Jayaratha sur *l'Alaṅkārasarvasva* de Ruyyaka et est imprimé maintenant avec le texte de Ruyyaka dans la Kāvyamālā, no 35, 1893. Je n'ai pas noté une définition aussi explicite de *diṇḍika* dans ce commentaire, mais il est donné p. 17, dernière ligne, comme « punarukti » de *arāga*. On peut donc le prendre comme désignation d'un religieux, d'un homme ayant fait un vœu, et *diṇḍikanāman* serait quelque chose comme un nom de religion opposé au nom royal, *abhiṣekanāman*. S'il s'agit bien du roi, on pourrait y voir l'usage de faire une sorte de profession, de retraite religieuse, qui s'est d'ailleurs maintenu dans la pratique contemporaine. » (Note de M. Barth.)

(2) *(In)drayoge Bhārggavadivase*, « sous le yoga d'Indra, vendredi ». Un yoga est la période pendant laquelle le mouvement du soleil et de la lune parcourt 13° 20', mesure d'une mansion lunaire ; il y a donc autant de yogas que de nakṣatras, c'est-à-dire 27. (Jacobi, *Epigr. indica*, I, 420.)

(3) On y relève les termes suivants : *horā* ou 1/2 *rāçi* = 15°, *drekkāṇa* ou 1/3 rāçi = 10° ; *navāṃçaka* et *triṃçadbhāga*, 1/9 et 1/30 rāçi, toutes ces portions de cercle qualifiées de *sthira*, « solide », favorable (?), à moins que *sthira* ne désigne lui aussi une portion de cercle. Suit une série de noms de nombre joints à des noms de planètes : 3e, le soleil, le nœud lunaire ; 4e, Jupiter (Suraguru et Jīva = Bṛhaspati), Mercure ; 6e, Rāhu. Dans les lignes 17-18, il s'agit, semble-t-il, de largesses faites aux brahmanes.



FIG. 23.

le feu les ténèbres; lui dont la puissance est inconcevable, qui n'a ni commencement ni fin, puisse-t-il donner le bonheur au pays de Campā, ce Çaṃbhubhadreçvara ! »

Enfin l'édit confirme la charte de fondation de Bhadravarman Ier, et en cite même textuellement un extrait, qui nous permet de rectifier en quelques points l'édition que nous en avons donnée. Voici cette citation :

api ca Bhadravarmmaṇā rājñā yeyam akṣayiṇī bhūmiḥ sakuṭumbijanā dattā tasyāḥ pūrvveṇa Sullahaparvvato dakṣiṇena Mahāparvvataḥ paççimena Kucakaparvvataḥ... bhūmau ye kuṭumbino nivasanti tair ddaçamo bhāgo dātavyo rājādirāje...

Il résulte de ce texte que, dans l'acte de Bhadravarman, l'indication des points cardinaux précède le nom des montagnes au lieu de le suivre, comme nous l'avions cru. Le passage doit donc être rétabli ainsi : *Bhadreçvarāya akṣayī nīvī dattā yathā pūrvveṇa Sulahaparvvato*, etc. : « a été donné à Bhadreçvara un fonds perpétuel, savoir : à l'Est le mont Sulaha (ou Sullaha), au Sud le Grand Mont, à l'Ouest le mont Kucaka, au Nord... » (1) La dernière phrase prouve clairement que, de quelque façon qu'il faille interpréter *ṣaḍbhāge pi svāminā daçabhāgenānugṛhītā*, les colons devaient payer la dîme au temple.

L'écriture offre encore quelques traits communs avec celle de Bhadravarman, mais elle a subi diverses modifications : *m* final est encore ascrit au-dessous des autres caractères, mais il est surmonté du virāma : 2, *guṇānām* ; 20, *andhakāram* ; 21, *yam*. Les lettres *r* et *k* ont maintenant une double branche ; *i* est marqué par un cercle complet, *ī* par un cercle avec retour de la courbe au centre ; *ā* commence à être marqué par un trait descendant jusqu'au niveau inférieur de la ligne : 12, *nāma*. Par contre la forme ancienne est encore usitée pour *l* et pour *ṇ*, qui est — avec le jihvāmūlīya, l. 6 — le caractère archaïque le plus net de l'inscription.

Ce document, si fragmentaire qu'il soit, nous fournit plusieurs données importantes.

Jusqu'ici on ne connaissait rien de précis sur l'histoire du Champa durant les trois siècles environ qui séparent Bhadravarman Ier de Pṛthivīndravarman ; deux rois apparaissent maintenant dans ce désert : Rudravarman Ier et Çaṃbhuvarman.

Notre stèle a en outre ce privilège d'être la plus ancienne inscription *datée* de l'Indochine ; elle ne portait pas moins de trois dates : celle de l'incendie du temple de Bhadreçvara, celle de la mort de Rudravarman, enfin celle de la réédification du sanctuaire par Çaṃbhuvarman. Le malheur est qu'aucune de ces dates n'ait subsisté entière ; mais enfin la première a gardé au moins le

---

(1) L'akṣara tronqué où nous avions conjecturé l'initiale de *jñānam* est en réalité celle de *pūrvveṇa*. La syllabe *ma* qui suit *uttareṇa* doit être l'initiale d'un nom propre et non celle de *maryyadāḥ* ; mais le nom de cette montagne du Nord manque dans les deux stèles.

chiffre des centaines, qui localise Rudravarman dans le Ve siècle çaka. Cette donnée confirme les inductions de Bergaigne sur la date de Bhadravarman Ier. (*I.S.C.C.*, 203-205).

Notons enfin deux détails nouveaux : l'usage du *diṇḍikanāman* et la présence du nom de *Campā*, dont la mention la plus ancienne se trouvait jusqu'ici dans une inscription de 799 A. D. (Yang Tikuḥ).

Face B. — Cette face contient 24 lignes ou traces de lignes en caractères penchés. Cette sorte d'écriture ne se rencontre que dans les inscriptions de Vikrāntavarman, qui régnait en 776 çaka. Nous lui attribuerons donc cette seconde inscription, dont l'usure ne permet guère de tirer autre chose que des mots isolés. On y lit deux fois (7,10) le nom de *Çrī-Çambhubhadreçvara*, celui de *Campāpura* (6), de *Campā* (12). Plus loin (7) on trouve la mention, fréquente dans les donations, de « grands greniers » (*mahākoṣṭhāgāra*). Enfin les mots *pateyur narake* (19) et *haranti* (22) indiquent une formule de malédiction contre les ravisseurs des biens du temple.

TEXTE DE LA FACE A. [1]

(1). . .. . tiḥ ||

gaṅgeçasya ⌣ ra⌣ ⌣ ⌣ — — ⌣ — — ⌣ — —
(2) — — — — ⌣ ⌣ ⌣ ⌣ ⌣ — — ⌣ — (sya) guṇānām |
bibhrad gurvīṃ dhuram anavarāt [mā] ⌣ — — ⌣ — —
(3) — — — — ⌣ ⌣ ⌣ ⌣ ⌣ [Çrī Ru] dravarmmā narendraḥ ||

tasmin brahmakṣatriyakulatilake Çrī Rudra (4) [varmmaṇi].. .. .. y-uttareṣu caturṣu varṣaçateṣu çakānāṃ vyatīteṣv agnidagdhaṃ devadevāla-(5) [yam].. .. .. ..

sthityutpattipralayavaçinaç çūlinas samarāṇām
saṃsthi — nām adahad anahi — ⌣ — ⌣ ⌣ — — |
(6) — — — — ⌣ yam amalino vadyavettṛsvabhāvaḥ
kṛtsnaṃ vetti tribhuvanaguru + kāraṇaṃ sthāṇur eva ||

(7).. .. .. parimāṇe çakakāle svapuṇyātiçayād divam adhirūḍhasya Çrī Rudravarmmaṇo (8).. .. .. ti || guṇā vibhava.. .. .. gu amahānyaçāsyamali (9) .. .. ratā svakṛtyamatihānasātmyaṃ s.ve samastam iha yasya tṛ.. || (10).. .. .. laprasṛto

[1] M. Barth a eu la bonté de collationner ma transcription avec l'estampage et de me communiquer quelques rectifications.

nitāntorjjitaç Çrī Çambhuvarmmābhiṣekanāmā || dhṛtasucari (11).. .. .. dhāmnā prakāçaḥ vasatir avanisūryyas sampadā khyātavīryyo (12).. .. .. Çrī Praçastadharmmadiṇḍikanāmā || prakṛṣṭadharmmasaguṇo nṛ (13) .. .. mī çaratpradoṣendur ivābhyudeti.. .. .. (14).. .. ..
(15) [in] drayoge Bhārggavadivase sthirahorādrekkāṇanavāṃçakatriṃçadbhāgamaurikā.. (16) .. .. .. (la)gne suviçuddh(e) tṛtīyādityaketu-caturthāsuragurujīvabudha-ṣaṣṭharāhu .. (17).. .. .. masa saptacatvāriṃçat kuḍavāsu saptadaça nalikāsu puraskṛta gopasva (18).. .. .. .. brahma durvvaliraṃbhasāmi jātarūpāgrasanikasahitena brāhmaṇeṣv atiçayācāryya (19) .. .. .. na Çrī Çambhuvarmmaṇā pratiṣṭhāpitaḥ tataç Çambhubhadreçvaraḥ ||

sṛṣṭaṃ yena tritayam akhilaṃ bhūr bhuvas svaḥ (20) svaçaktyā
yenotkhātaṃ bhuvanaduritaṃ bahninevāndhakāram |
yasyācintyo jagati mahimā yasya nādir nna cāntaç
(21) Campādeçe janayatu sukhaṃ Çambhubhadreçvaro yam ||

api ca Bhadravarmmaṇā rājñā yeyam akṣayiṇī bhūmiḥ (22) sakuṭumbijanā dattā tasyāḥ pūrvvena Sullahaparvvato dakṣiṇena Mahāparvvataḥ paçcimena Kucakaparvvataḥ (23) .. .. bhūmau ye kuṭumbino nivasanti tair ddaçamo bhāgo dātavyo rājādhirāje.. .. (24).. .. .. sthitim anupālayadbhir nna vināçayitṛ[bhiḥ].. .. ..

IV

Inscription de Thma Krê (Cambodge)

On appelle *Thma Krê* (« pierre-lit ») un grand rocher plat qui se trouve dans le lit du Mékhong entre Sambok et Kratié, et qui a donné son nom au village voisin. Sur la berge, en face de cet endroit, est un amoncellement de roches, dont l'une porte une inscription en caractères de 2cm environ. Cette inscription, haute de 0, 22, large de 0, 37, comprend 4 lignes formant un çloka.

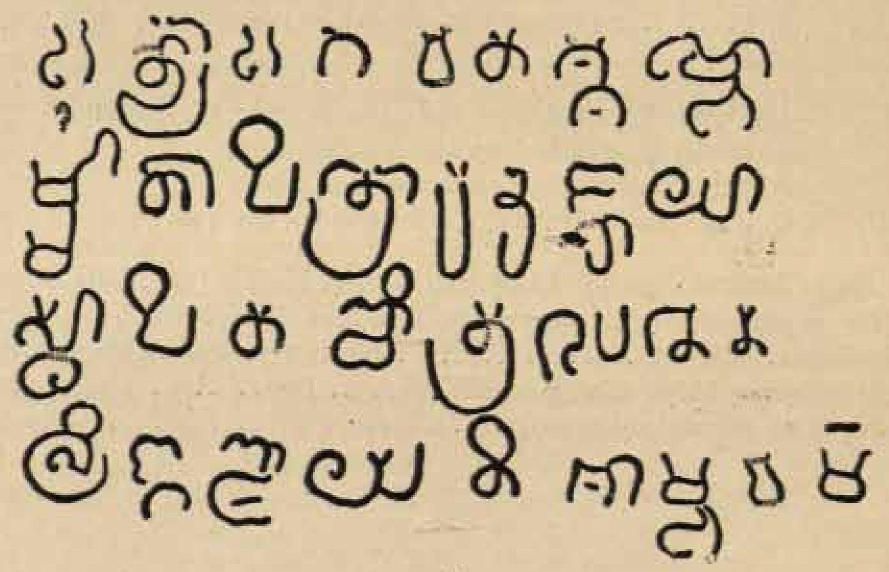


FIG. 24.

bhaktyā bhagavataç Çambho-
r mātāpitror anujñayā
sthāpitañ Citrasenena
liṅgañ jayati Çāmbhavam

« Vive le liṅga de Çambhu qu'a érigé Citrasena, par piété envers l'auguste Çambhu, avec l'approbation de son père et de sa mère. »

L'intérêt de cette petite inscription est dans le nom de l'auteur : Citrasena. C'est, à notre connaissance, la première fois qu'il se rencontre dans l'épigraphie cambodgienne. On l'avait jusqu'ici restitué d'après les historiens chinois. L'*Histoire des Souei*, dont les renseignements paraissent remonter à l'ambassade de 616, dit que Tche-to-sseu-na 質多斯那 (Citrasena), roi du Tchen-la, soumit le Fou-nan, qui était auparavant suzerain du Tchen-la ; à sa mort, son fils Īçānasena lui succéda.

L'inscription de Thma Krê a-t-elle été gravée par le libérateur du Cambodge ? L'écriture n'y contredit pas : elle est aussi archaïque et plus rude que celle des plus anciens documents épigraphiques. L'absence de tout titre royal s'explique si, comme il est probable, Citrasena ne régnait pas encore quand il fit cette œuvre de piété.

* * *

La note qui précède était à l'impression quand j'ai reçu l'article que M. Barth a inséré dans les *Mélanges Kern* sous le titre de : *Inscription sanscrite du Phou Lokhon (Laos)*. Cette inscription, probablement postérieure à celle de Thma Krê, mais beaucoup plus instructive, relate également l'érection d'un liṅga élevé par Citrasena, fils de Vīravarman, frère cadet de Bhavavarman et son successeur sous le nom de Mahendravarman, comme monument commémoratif de la conquête de la région où est situé Phou Lokhon [1], c'est-à-dire la vallée du Mékhong au confluent de la Se Moun. Nous reproduirons prochainement dans le *Bulletin* le travail de M. Barth, qui apporte un précieux document sur l'histoire ancienne du Cambodge.

---

[1] Phou Lokhon est porté dans l'*Atlas archéologique* de M. de Lajonquière sous le nom de Chan Nakhon. Le kromakan qui nous servait de guide, appelait le liṅga Chan Nakhon et le monticule Phou Silalek, « la montagne de l'inscription ».

LES DEUX PLUS ANCIENS SPÉCIMENS

DE LA

CARTOGRAPHIE CHINOISE

PAR M. ED. CHAVANNES, *Membre de l'Institut.*

I

Les estampages que nous reproduisons ici représentent deux cartes géographiques (1) dont les originaux, gravés sur pierre, se trouvent dans le musée épigraphique de Si-ngan-fou appelé « la Forêt des stèles » 碑 林 (2). L'une de ces cartes (A) est intitulée « Carte de la Chine et des pays étrangers » 華 夷 圖; mais elle ne figure en réalité que la Chine et une partie de la Corée ; quant aux pays étrangers, il sont simplement énumérés dans des notes placées au nord et au sud, à l'est et à l'ouest ; ils ne sont ainsi localisés que par rapport aux quatre points cardinaux. La seconde carte (B) est une « Carte des vestiges de Yu » 禹 跡 圖, c'est-à-dire qu'elle indique quelques-unes des localités, des montagnes et des rivières mentionnées dans le célèbre chapitre du *Chou king* qui est connu sous le nom de « Tribut de Yu » 禹 貢.

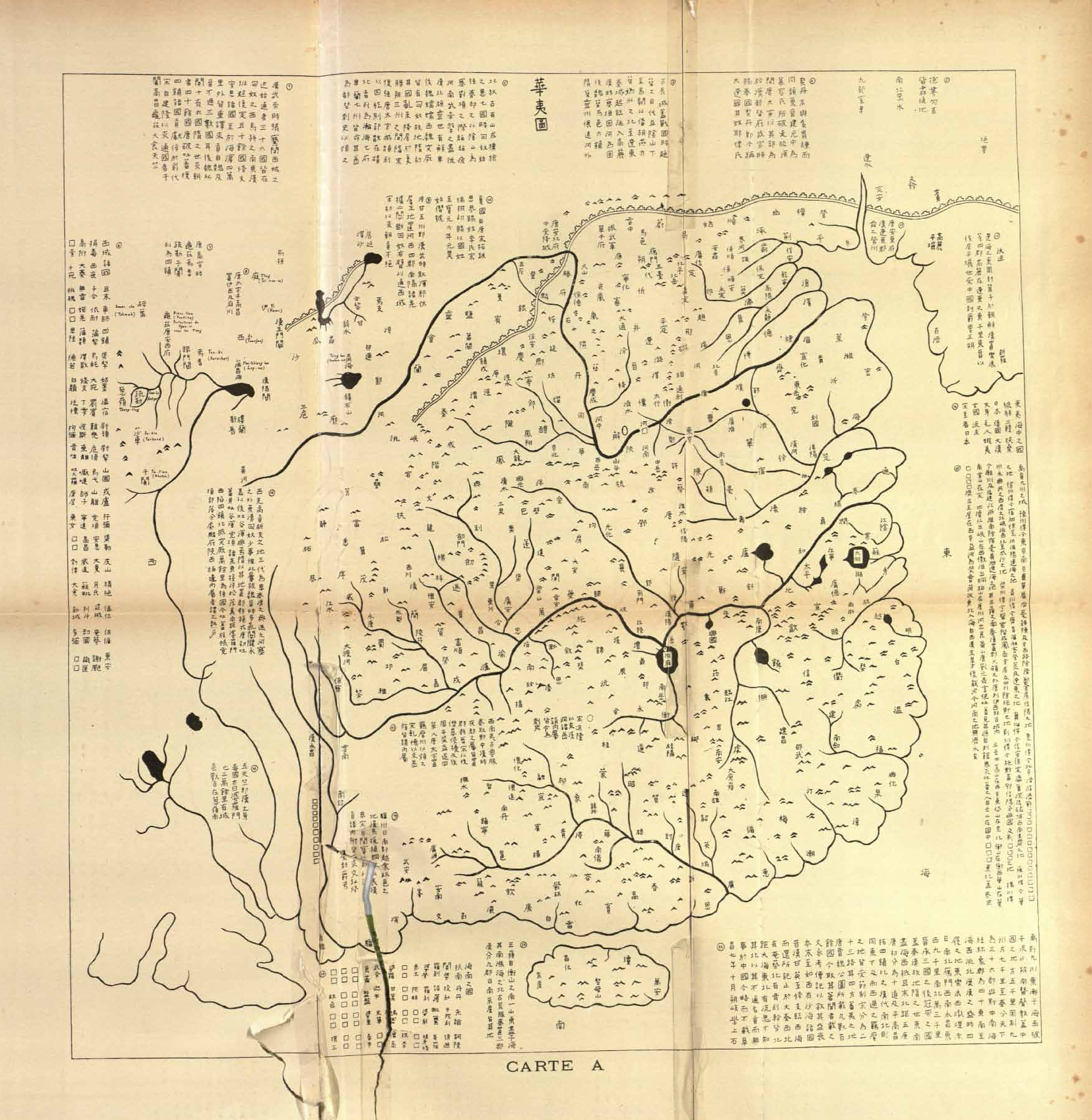
Ces deux documents, qui ne sont pas signés, sont datés, le premier, du jour initial du dixième mois de la septième année *feou-tch'ang* 阜昌 ; le second, du quatrième mois de la même année ; comme on le voit ; ils ont été gravés à moins de six mois d'intervalle l'un de l'autre ; ils ont, en outre, les mêmes dimensions, car ils mesurent 77 cm. de large sur 79 (A) ou 80 (B) de haut (3). Ils doivent donc, selon toute vraisemblance, avoir une origine identique. Or, sur la carte A, nous relevons la mention qu'elle fut inscrite sur pierre dans le collège officiel de la ville de K'i 岐 學 上 石 ; on peut admettre qu'il en fut de même pour la carte B. La ville de K'i dépendait de la préfecture de Fong-siang 鳳 翔,

---

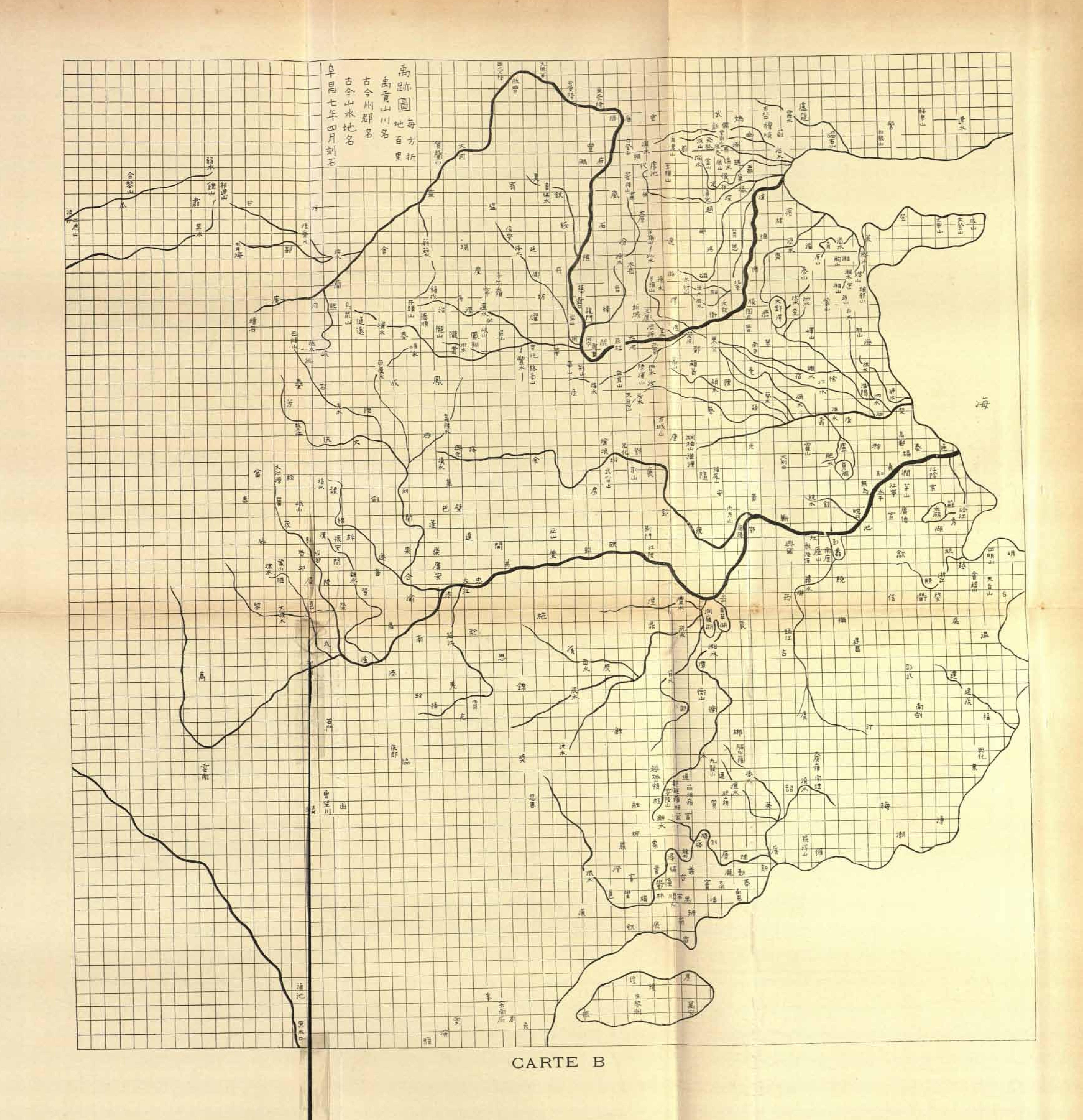
(1) Ces deux monuments sont signalés, mais non reproduits, dans le chap. VII du *Kouan tchong kin che ki* 關中金石記, et dans le chap. CLIX du *Kin che tsouei pien* 金石萃編.

(2) J'exprime ici tous mes remerciments au R. P. Gabriel Maurice, à qui je dois d'avoir pu me procurer la collection complète des estampages de la Forêt des stèles.

(3) Peut-être la légère différence de dimensions qu'on remarque entre les deux estampages provient-elle de l'extension inégale prise par les deux feuilles de papier. D'après le *Kin che tsouei pien*, les deux cartes seraient des carrés parfaits mesurant 3 pieds, 4 pouces et 2 dixièmes sur chaque côté.



CARTE A



CARTE B

dans la province de Chàn-si ; il n'y a rien de surprenant à ce que deux dalles de petite taille provenant de cette localité aient pu être transportées dans le musée de Si-ngan-fou qui n'était pas fort éloigné.

La date de la septième année *feou-tch'ang* correspond à l'année 1137 de notre ère ; *feou-tch'ang* est en effet le nom de règne que prit en 1131 [1] un certain Lieou Yu 劉豫 après s'être fait reconnaître le titre d'empereur. Ce Lieou Yu avait commencé par être au service de la dynastie Song 宋 qui le nomma préfet de Tsi-nan-fou 濟南府 dans le Chan-tong ; ayant demandé à changer de poste, il se vit opposer un refus et donna sa démission ; sur ces entrefaites, les armées des Jourtchen, qui, depuis l'année 1115, avaient fondé la dynastie des Kin 金, envahirent le Chan-tong ; Lieou Yu leur livra la ville de Tsi-nan-fou. Pour le récompenser, l'empereur Hi-tsong, de la dynastie Kin, lui conféra, le neuvième mois de l'année 1130, le titre de « Empereur de la grande dynastie Ts'i » 大齊皇帝; sa capitale fut d'abord Ta-ming 大名, dans le sud du Tche-li, puis, à partir de 1132, K'ai-fong 開封, qui portait alors le nom de Pien 汴 et qui est aujourd'hui la capitale de la province de Ho-nan. Cependant Lieou Yu n'était qu'empereur en second 子皇帝 ; il reconnaissait la suzeraineté des Kin et ne subsistait qu'en vertu de leur bon vouloir ; ceux-ci renoncèrent bientôt à maintenir l'état-tampon qu'ils avaient créé entre eux et les Song ; le onzième mois de l'année 1137, ils supprimèrent l'empire Ts'i, et, pour dédommager Lieou Yu, le nommèrent roi de Chou 蜀王 ; en 1141, ils lui firent encore des présents assez considérables, et, en 1143, ils lui conférèrent le titre de roi de Ts'ao 曹王 ; ce fut en cette année qu'il mourut.

On peut être surpris, au premier abord, de voir qu'un graveur travaillant à K'i, à l'extrême ouest du Chàn-si, ait daté ses œuvres du nom de règne d'un souverain presque fictif dont la capitale était à K'ai-fong-fou. Mais l'histoire nous apprend précisément que, lorsque les Kin eurent conquis le Chàn-si, ils en firent présent à Ts'i, c'est-à-dire à Lieou Yu [2] ; cette remarque suffit à établir que la manière dont la date est ici exprimée n'a rien d'extraordinaire, et que même elle ne pouvait pas être différente.

Si les deux stèles gravées en 1137 ont une origine identique, il n'en va pas de même pour les deux cartes qui existaient avant qu'on les eût reportées sur pierre. Il suffit de considérer la manière dont la presqu'île de Chan-tong est représentée dans l'une et dans l'autre pour voir aussitôt qu'elles n'ont pas pu être dessinées par un seul et même géographe. En définitive, si les cartes ne

---

(1) *Kin che*, chap. LXXVII, p. 4 *b* : 以辛亥年爲阜昌元年. — La biographie de Lieou Yu se trouve, non seulement dans le chap. LXXVII du *Kin che*, mais encore dans le chap. CCCCLXXV du *Song che*.

(2) *Kin che*, chap. III, p. 7 *a* : 以陝西地賜齊. Cf. *Kin che*, chap. LXXVII, p. 5 r° : 睿宗定陝西太宗以其地賜豫 « Quand Jouei-tsong (fils de T'ai-tsou et frère de T'ai-tsong) eut conquis le Chàn-si, T'ai-tsong donna ce territoire à (Lieou) Yu ».

sont pas postérieures à l'année 1137, elles peuvent être antérieures et être d'âges différents.

Considérons d'abord la carte A. On remarque, dans les notices qui y sont inscrites, les dates suivantes : période *kien-long* (960-962), période *k'ien-tö* (963-967), période *k'ai-pao* (968-975), période *touan-kong* (988-989), et sixième année *pao-yuan* (1043). Cette dernière date est particulièrement remarquable ; elle est exacte, car c'est bien en 1043 qu'eut lieu l'événement auquel fait allusion la notice, mais, d'autre part, elle est fautive, car la période *pao-yuan* ne comprend que les deux années 1038 et 1039. Il semble donc que l'auteur de la carte ait été un étranger à l'empire des Song, qui n'avait pas été informé des changements de nom de la période d'années, et qui continuait encore en 1043 à se servir d'une période périmée depuis déjà quatre ans ; il faudrait d'ailleurs admettre qu'il écrivait en 1043, ou très peu de temps après, car il est évident qu'une telle erreur ne pouvait pas durer pendant de longues années. Un examen plus attentif va nous permettre de confirmer ces premières inférences. La localité qui est marquée sous le nom de Ngen 恩 (auj. s.-p. de Yang-kiang 陽 江, préfecture de Tchao-k'ing, province de Kouang-tong) dans la carte A, ne porta ce nom que jusqu'en 1048 ; à partir de 1048, on l'appela Nan-ngen 南 恩 [1], et c'est la dénomination sous laquelle on la voit en effet figurer dans la carte B. Il est donc probable que l'auteur de la carte A devait écrire avant l'année 1048, et ceci concorde avec ce que nous disions plus haut lorsque nous exprimions l'avis qu'il écrivait en 1043 ou peu après. Cet auteur, ajoutions-nous, devait être un étranger à l'empire des Song. En effet, il exprime par les caractères 女 貞 Jou-tcheng le nom du peuple Jourtchen ; or cette orthographe, aussi bien que l'orthographe plus nouvelle 女 眞 Jou-tchen, furent toutes deux prohibées dans l'empire des Song après l'avènement de l'empereur Jen-tsong (1023-1063), dont le nom personnel était Tchen-tch'ou 禎 初 [2] ; on dut, à partir de ce moment, écrire Jou-tche 女 直, et, si l'auteur de la carte ne tient pas compte de cette règle, c'est parce que sa qualité d'étranger le dispensait de s'y soumettre. Nous pouvons d'ailleurs déterminer sa nationalité ; elle nous est en effet révélée dans la notice sur les K'i-tan, où il nous est dit que ce peuple fonda le *grand* empire des Leao 大 遼 國 ; l'épithète « grand » comporte nécessairement l'idée que notre géographe était un sujet des Leao ; il devait être quelque habitant de la Chine septentrionale soumise aux Leao et ne reconnaissait pas les Song pour ses maîtres.

---

(1) Cf. *Song che*, chap. XC, p. 2 *b* : « La huitième année *k'ing-li* (1048), considérant que, dans le district de Ho-pei 河 北 路, il y avait un arrondissement de Ngen 恩, on ajouta le mot « méridional » (au nom de l'autre arrondissement de Ngen). »

(2) *Kin che tsouei pien*, chap. CLIX, p. 40 v° : 女 貞 一 作 女 眞. 避 宋 仁 宗 諱 改 名 女 直.

Mais, dira-t-on, si cet auteur était un sujet des Leao, pourquoi n'exprime-t-il pas les dates en se servant des périodes des Leao plutôt que de celles des Song ? A cela nous répondrons que les noms de périodes des Song sont introduits dans des notices où il est question d'événements qui concernent les relations de certains pays étrangers avec les Song, et non avec les Leao ; aussi est-il tout naturel de classer ces faits dans la chronologie des Song, plutôt que dans celle des Leao. D'ailleurs, ces noms de périodes sont toujours précédés du mot 宋, ce qui prouve bien que l'auteur n'était pas un sujet des Song, car, s'il l'eût été, il aurait exprimé les noms de périodes soit en les faisant précéder des mots 大 宋, « les grands Song », soit en n'ajoutant aucune spécification.

Enfin on pourrait s'étonner que notre carte indique les capitales des Song, tandis qu'elle n'indique pas celles des Leao. En effet, on remarquera que le nom des villes de K'ai-fong 開 封, Kouei-tō 歸 德 et Ta-ming 大 名 sont remplacés respectivement par les dénominations de capitale de l'Est, capitale du Sud et capitale du Nord ; par une anomalie peu explicable, Ho-nan 河 南 figure sous ce nom même, alors qu'on s'attendrait à voir cette ville appelée capitale de l'Ouest, ainsi que cela a lieu dans la carte B. Comment expliquer que, trois des capitales des Song étant signalées, et la quatrième n'étant omise sans doute que par inadvertance, aucune des cinq capitales des Leao ne soit marquée par un géographe que nous supposons être un sujet des Leao ? Nous répondrons que notre carte, comme on peut le voir au premier coup d'œil, perd toute précision au-delà de la grande muraille ; or, au sud de cette barrière, les Leao ne possédaient que deux de leurs capitales, à savoir Yeou 幽 (Péking), qui était la capitale méridionale, et Yun-tchong 雲 中, qui était la capitale occidentale. Comme les trois autres capitales situées au nord de la grande muraille ne pouvaient pas être indiquées sur la carte, l'auteur a préféré ne mentionner aucun des termes d'une énumération qui eût été incomplète.

Nous croyons donc pouvoir maintenir notre conclusion que la carte A fut dressée peu avant le milieu du XI[e] siècle par un géographe qui était sujet de l'empire Leao.

Quant à la carte B, comme elle ne présente aucune notice analogue à celles que nous trouvons sur la carte A, il ne semble pas qu'on puisse déterminer l'époque exacte à laquelle elle fut dressée. Quelles que soient d'ailleurs les dates où furent construites pour la première fois la carte A et la carte B, le fait qu'elles ont été gravées en 1137 suffit pour qu'elles soient les plus anciens spécimens de la cartographie chinoise [1] ; c'est à ce titre qu'elles offrent un réel intérêt.

---

[1] Pi Yuan 畢 沅, auteur du *Kouan tchong kin che ki*, cite quelques travaux cartographiques antérieurs aux Song, puis il ajoute : « Maintenant aucun de ces documents n'a été conservé; aussi la transmission jusqu'à nous de cette carte (la carte des vestiges de Yu, gravée en 1137) mérite-t-elle bien d'être tenue pour précieuse ». On voit par là que les érudits chinois eux-mêmes ne connaissent aucune carte plus ancienne que celles qui sont publiées ici.

Ces deux cartes sont toutes deux orientées de manière à ce que le Nord soit au sommet : elles prouvent l'inexactitude de l'assertion de Bretschneider qui croyait que, dans les cartes chinoises antérieures à l'arrivée des Jésuites, le sud était toujours au sommet, et le nord à la base ([1]). En réalité, les cartographes chinois ont pratiqué tantôt l'une, tantôt l'autre de ces dispositions, et ce ne sont pas les missionnaires européens qui les ont fait changer de méthode.

Avant d'aborder l'étude détaillée de la carte A, nous dirons quelques mots de la carte B. La seule notice qu'elle présente est celle qui accompagne le titre ; elle est ainsi conçue : « Carte des vestiges de Yu. — Chaque carré est la réduction de cent *li* de terrain. Noms des montagnes et des cours d'eau du tribut de Yu. — Noms anciens et modernes des arrondissements et des commanderies. — Noms anciens et modernes des montagnes et des fleuves. — Gravé sur pierre le quatrième mois de la septième année *feou-tch'ang* (1137). » Cette carte est, comme on le voit, divisée en carrés dont chaque côté représente une longueur de cent *li* ; ce canevas, qui n'a rien d'une projection scientifique puisqu'il suppose que la terre est plate, a cependant le mérite, d'une part, de fournir une échelle de réduction, d'autre part, d'appuyer cette échelle sur le système décimal ; nous constaterons, dans la troisième partie de ce travail, que le principe des carrés représentant des surfaces de cent *li* de côté, fut déjà appliqué par Kia Tan à la fin du VIIIe siècle ap. J.-C., et qu'il en faut peut-être faire remonter la première idée à P'ei Sieou vers le milieu du troisième siècle de notre ère. La carte B se distingue de la carte A par la plus grande exactitude du tracé ; elle renferme en outre sur les montagnes et les cours d'eau d'assez nombreuses indications qui font défaut dans la carte A. Quant aux renseignements qu'elle donne sur la géographie ancienne que suppose le tribut de Yu, je ne saurais en faire la critique sans aborder l'examen de questions fort controversées ; je me permets donc de renvoyer le lecteur aux notes de ma traduction du second chapitre de Sseu-ma Ts'ien, où les plus importants de ces problèmes ont été discutés. Je me bornerai à signaler, à l'extrême ouest de la carte, la manière dont est figurée la rivière Hei 黑 水 qui,

— Dans le chapitre XXXII de l'encyclopédie *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀 (*Trip. Jap.* vol. XXXV, fasc. 9, p. 31-34), publiée vers 1269-1271 par le religieux Tche-p'an 志磐, on trouve trois cartes : la première est une carte de la Chine appelée ici le Cinasthâna oriental 東震旦地理圖 ; elle nous a rendu service pour le déchiffrement de notre estampage ; la seconde est une carte sommaire des royaumes des pays d'Occident à l'époque des Han 漢西域國圖 ; enfin la troisième est une carte des régions d'Occident et des cinq Indes 西土五印之圖 ; cette dernière n'a aucune valeur géographique et n'est guère qu'une liste des pays cités dans le *Si yu ki* de Hiuan-tsang. — Ces trois cartes, quoique postérieures à celles que nous reproduisons ici d'après les estampages du Pei-lin, sont encore antérieures à la carte de l'époque mongole dans laquelle Bretschneider (*Mediaeval Researches*, t. II, p. 4-5) croyait trouver la plus ancienne carte chinoise qui eût subsisté jusqu'à nos jours ; la rédaction du *King che ta tien* 經世大典, d'où est tirée ce dernier document, fut entreprise en 1329 (et non en 1331, comme le dit par erreur Bretschneider, *op. cit.*, t. II, p. 6) ; cf. *Yuan che*, chap. XXXII, p. 7 *a*).

([1]) Cf. *Mediaeval Researches*, vol. II, p. 4, n. 785 à la fin.

prenant naissance dans le Kan-sou, aurait eu son embouchure dans les mers du Sud ; cette fausse conception est bien en réalité celle que suppose le tribut de Yu (1).

II

Dans la copie que nous avons faite de la carte A, nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer, à côté de chaque nom chinois, sa transcription, ce qui eût surchargé notre planche. Nous nous sommes donc contenté de noter la transcription et l'identification pour quelques localités d'Occident, et, en outre, d'affecter un numéro d'ordre à chacune des notices dont nous allons maintenant donner la traduction.

Traduction des notices qui se trouvent sur la carte de la Chine et des pays étrangers.

1. — Au temps de l'empereur Wou (140-87 av. J.-C.) de la dynastie Han, Tchang K'ien ouvrit le chemin des pays d'Occident (2) ; les royaumes avec lesquels on entra pour la première fois en communication furent au nombre de trente-six ; ils étaient tous à l'ouest des Hiong-nou et au sud des Wou-souen (3). — Sous les Han orientaux, Pan Tch'ao soumit derechef plus de cinquante royaumes (4), tels que le T'iao-tche et le Ngan si (5), et parvint jusqu'au rivage de la mer (6). De quarante mille *li* de distance, tous les peuples, en se servant d'interprètes successifs, vinrent apporter tribut. — A partir des Wei (220-264 ap. J.-C.) et des Tsin (265-419 ap. J.-C.), il n'y eut plus guère que trois royaumes (qui con-

---

(1) Cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. I., p. 126, n. 2.

(2) En 138 av. J.-C., l'empereur Wou chargea Tchang K'ien de se rendre chez les Ta Yuetche pour faire alliance avec eux contre les Hiong-nou. Arrêté par ces derniers, l'ambassadeur chinois ne parvint à s'échapper qu'après avoir été retenu chez eux pendant une dizaine d'années; c'est en 128 av. J.-C. que, selon toute vraisemblance, il arriva chez les Ta Yue-tche qu'il trouva établis au nord de l'Oxus. Il revint dans sa patrie en 126 et les renseignements géographiques qu'il rapporta révélèrent aux Chinois l'existence des peuples de l'Asie centrale, chez qui se rencontraient les civilisations iranienne, grecque, et hindoue. La mission de Tchang K'ien rompit ainsi le cercle de barbares qui avait jusqu'alors maintenu l'empire dans un isolement presque absolu, et c'est à partir de ce moment que les influences occidentales purent pénétrer dans l'antique Royaume du milieu. (Cf. Sseu-ma Ts'ien, chap. CXXIII ; *Ts'ien han chou*, chap. LXI et XCVI.)

(3) Les Hiong-nou s'étendaient depuis le nord du Tche-li jusqu'au lac Barkoul, les Wou-souen occupaient les vallées de l'Ili et de ses affluents.

(4) Sur les campagnes de Pan Tch'ao, frère de Pan Kou, voyez *Ts'ien han chou*, chap. LXXVII.

(5) Hirth (*China and the Roman Orient*) a identifié le T'iao-tche avec la Chaldée et le Ngansi avec la Parthie.

(6) Ce n'est pas à proprement parler Pan Tch'ao qui parvint jusqu'au rivage de la mer. C'est son lieutenant Kan Ying 甘英 qui, en 97 ap. J.-C., fut chargé de se rendre dans le merveilleux pays de Ta Ts'in, mais s'arrêta lorsqu'il fut arrivé au bord d'une grande mer que Hirth a montré devoir être le golfe Persique (cf. *China and the Roman Orient*, p. 138-169).

tinuèrent à rendre hommage à la Chine) (1). — Sous les Wei postérieurs (386-533 ap. J.-C.), les royaumes qu'on s'ouvrit furent au nombre de seize (2). — A l'époque des Souei (581-618 ap. J.-C.), les royaumes qui vinrent rendre hommage furent au nombre de plus de quarante. — Les T'ang (618-906 ap. J.-C.) vainquirent les T'ou-po (Tibétains) et recouvrèrent les quatre garnisons (3) ; les tributs et les offrandes des divers royaumes devinrent aussi considérables que sous les dynasties antérieures. — Sous les Song, à partir de la période *kien-long* (960-962), les royaumes qui furent en communication (avec la Chine) furent Yu-t'ien (Khoten), Kao-tch'ang (Tourfan), K'ieou-tseu (Koutcha), Ta-che (Arabes) et T'ien-tchou (l'Inde).

2. — Pour ce qui est des barbares du nord, dans l'antiquité il y eut les calamités causées par les Jong des montagnes et par les Hiun-hien (4). A l'époque des sept royaumes (476-207 av. J.-C.), les Hiong-nou commencèrent à devenir puissants. — Les Ts'in les repoussèrent et firent du Yin-chan leur barrière (5). — Au temps de Lieou (Pang) et de Hiang (Yu) (208-203 av. J.-C.) (6), ils firent des empiètements graduels, et ravagèrent le territoire au sud du fleuve. — L'empereur Wou (140-87 av. J.-C.) les combattit et les repoussa entièrement au nord du désert (7). — Sous les règnes des empereurs Houan (147-167 ap. J.-C.) et Ling (168-189 ap. J.-C.), il y eut les Sien-pi ; sous les Wei postérieurs (386-533 ap. J.-C.), les Jouan-jouan ; sous les Wei occidentaux (535-557 ap. J.-C.), les Tou-kiue (8).

---

(1) Sous les Wei, en l'année 229 ap. J.-C., le roi des Ta Yue-tche 大月氏 (Indo-scythes), Po-tiao 波調 (Vasudeva ?), envoya un ambassadeur qui apporta des présents ; l'empereur de la dynastie Wei lui conféra le titre de « roi des Ta Yue-tche allié aux Wei » (*San kouo tche*, chap. II, p. 3; Parker, *The Ephthalite Turks*, As. quart. Review, July 1902). — Sous les Tsin, ce n'est que tout au début de la dynastie qu'on eut des relations avec les pays d'Occident ; les fiches de bois couvertes d'écriture chinoise retrouvées par Stein près de la rivière Niya établissent que, en 269 ap. J.-C., le Turkestan oriental reconnaissait la suzeraineté des Tsin.

(2) En 445, les Wei septentrionaux ayant triomphé du royaume de Chan-chan 鄯善 au sud du Lop-nor, les communications se trouvèrent rétablies avec les pays d'Occident.

(3) Allusion à la victoire remportée en 692 ap. J.-C. sur les Tibétains par le général Wang Hiao-kie; la Chine reprit alors les quatre garnisons, qui étaient les villes de Koutcha, Khoten, Kachgar et Tokmok (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 114, n. 2).

(4) Les Hiong-nou sont désignés dans le *Cheu king* (Siao-ya, I, odes 7 et 8) sous le nom de Hien-yun 玁狁 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CX, p. 1 r°, écrit le premier caractère 獫) ; Mencius (I b, 3) les appelle Hiun-yu 獯鬻. L'expression Hiun-hien que nous trouvons ici est un emploi hybride de ces deux dénominations.

(5) Yin-chan 陰山 est un nom générique des montagnes qui s'étendent au nord de la grande boucle du Houang-ho, traversent tout le territoire d'Ourato 烏喇忒, et arrivent au nord de Kouei-houa-tch'eng 歸化城, où elles prennent le nom d'Ongon-alin 翁公山.

(6) Lieou Pang 劉邦 n'est autre que l'empereur Kao-tsou, fondateur de la dynastie Han. Sur son rival Hiang Yu 項羽, voyez le chap. VII de Sseu-ma Ts'ien.

(7) Le mot 漠 désigne ici le grand désert. Cf. *Kieou t'ang chou*, chap. XCIII, p. 3 v° : 漠南之地 « le territoire au sud du grand désert ».

(8) En 551, le chef Tou-kiue, T'ou-men, épousa une princesse de la famille impériale des Wei occidentaux, et c'est à partir de ce moment que les Tou-kiue devinrent puissants.

Tous ces peuples possédèrent l'ancien territoire des Hiong-nou. — Au début de la dynastie Souei (581-618 ap. J.-C.), ces royaumes furent troublés et vinrent faire leur soumission ; on les installa dans la région des trois arrondissements de Hia, Cheng et Cho [1]. A la fin des Souei, ils redevinrent puissants. — Quand T'ai-tsong (627-649 ap. J.-C.), de la dynastie T'ang, eût triomphé de Hie-li [2], il prit les diverses tribus Houei-ho (Ouïgoures) qui étaient disséminées au nord du désert pierreux et les organisa en en formant les sept gouvernements de Han-hai (etc.) et les sept arrondissements de Kao-lan (etc.) ; pour tous (ces gouvernements et ces arrondissements), il ordonna que les chefs des tribus en prissent le commandement avec le titre de gouverneur ou de préfet.

3. — L'ancienne grande muraille est celle que, à l'époque des royaumes combattants, (les rois de) Tchao construisirent ; partant de Tai, elle longeait le pied du Yin-chan et arrivait à Kao-k'iue ; elle servait à protéger (le pays) contre les barbares. (Les rois de) Yen construisirent aussi (une muraille) au nord de l'arrondissement de Kouei ; elle allait jusqu'au Leao-tong. La muraille des Ts'in partait de Lin-t'ao et entrait dans le Kao-li [4]. A l'époque des Han, le rempart

---

(1) Ces trois arrondissements sont marqués sur la carte. Les deux premiers étaient dans le territoire des Ordos, au sud de la grande boucle du Houang-ho ; l'arrondissement de Cho existe encore aujourd'hui sous ce nom dans le nord du Chan-si. C'est le tegin Ta-nai 大奈, venu en Chine en 611 ap. J.-C. à la suite de Tch'ou-lo, kagan des Tou-kiue occidentaux, qui fut établi dans le nord du Chan-si et dans le pays d'Ordos par ordre de l'empereur Yang, de la dynastie Souei ; les T'ang lui laissèrent son commandement jusqu'en 637, date à laquelle il mourut (cf. *T'ang chou*, chap. CX et *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 22-23).

(2) C'est en 630 que T'ai-tsong fit prisonnier Hie-li, kagan des Tou-kiue septentrionaux, et réduisit son peuple à un asservissement qui devait durer cinquante années.

(3) L'énumération des gouvernements et arrondissements établis en 647 chez les Ouigours se trouve dans le chap. CXCV, p. 1 v°, du *Kieou t'ang chou* ; le texte ne nomme, il est vrai, que six gouvernements ; si la notice de notre carte en compte sept, c'est parce qu'elle y ajoute vraisemblablement le gouvernement établi à la même époque chez les Kirgiz (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 91).

(4) Dans la haute antiquité, les Chinois n'avaient pas de cavalerie et ne se servaient que de chars de guerre ; pour prévenir les attaques de l'ennemi, ils avaient soin d'orienter les sillons de leurs champs dans une direction perpendiculaire à celle que devait suivre l'armée de l'envahisseur présumé (cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. IV, p. 67, note 1). A la fin du Ve siècle avant notre ère, l'usage de la cavalerie militaire se répandit en Chine. C'est alors qu'on se mit à construire des murailles plus ou moins étendues pour protéger les territoires menacés ; nous savons qu'il y avait une grande muraille dans le pays de Ts'i (Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. IV, p. 406, n. 5), une autre dans le pays de Wei 魏 (*ibid.*, t. II, p. 61, lignes 2-4), une autre dans le pays de Tch'ou (*ibid.*, t. III, p. 218, 21-3), une autre construite en 469 av. J.-C. par le prince de Tchong-chan (Sseu-ma Ts'ien, chap. XLIII, p. 7 r°). C'était donc un procédé de défense généralement usité en Chine, et il n'y a pas lieu de s'étonner si on l'appliqua aussi à la frontière nord que les barbares tentaient incessamment de franchir. Mais cette grande muraille septentrionale, qui devait devenir la grande muraille par excellence, ne fut pas bâtie en une fois, et la notice que nous avons ici donne quelques indications sur ses origines ; nous allons essayer de compléter ces renseignements. Dans une ode du *Cheu king* (Siao-ya, I, ode 8, str. 3), que Sseu-ma Ts'ien (chap. CX, p. 2 r°) paraît reporter au règne du roi Siang (651-619 av. J.-C), nous trouvons l'éloge d'un certain Nan-tchong, qui dirigea une expédition militaire contre les Hien-yun (Hiong-nou) ; on y lit cette phrase : « Le Fils du Ciel nous a donné l'ordre de construire une muraille dans cette région septentrionale » 天子命我城彼朔方. Nous n'avons

d'ailleurs aucune indication sur l'emplacement exact de ce rempart. — Dans le pays de Ts'in 秦, la reine-douairière Siuan 宣太后, mère du roi Tchao 昭 (306-251 av. J.-C.), attira dans une embûche et tua le roi des barbares Yi-k'iu 義渠戎, qui occupaient le territoire de la sous-préfecture actuelle de Ning 寧, préf. de K'ing-yang, à l'est de la province de Kan-sou ; à la suite de cet évènement, les Ts'in s'emparèrent du pays des barbares Yi-k'iu ; ils occupèrent les commanderies de Long-si 隴西 (auj. T'ao-tcheou 洮州, prov. de Kan-sou), de Pei-ti 北地 (s.-p. de Ning 寧, prov. de Kan-sou), et de Chang 上 (préf. sec. de Souei-tö 綏德, prov. de Chàn-si), et ils construisirent un long mur pour contenir les barbares 築長城以拒胡 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CX, p. 3 rº). Cette muraille devait suivre vraisemblablement le tracé qui est marqué sur notre carte dans la partie comprise entre son extrémité occidentale, au nord de T'ao 洮, et le point où il traverse la petite rivière K'iu-ye 屈野, affluent de droite du Houang-ho (sur notre carte, cette rivière est marquée d'une façon qui ferait croire qu'elle est un canal coupant obliquement la grande boucle du Houang-ho ; mais c'est sans doute une erreur du graveur). — D'autre part, en 353 av. J.-C., le roi Houei, de Wei 魏, construisit un long mur pour fortifier Kou-yang 築長城塞固陽 (Sseu-ma Ts'ien, chap. XLIV p. 3 vº) ; d'après le commentateur Tchang Cheou-tsie, ce rempart partait de Tcheng 鄭 (au nord de la préf. sec. de Houa 華, prov. de Chàn-si), remontait tout le long de la rivière Lo 洛, du Chàn-si, traversait l'arrondissement de Yin 銀 au nord de la préf. actuelle de Souei-tö 綏德 et aboutissait à Kou-yang 固陽, qui paraît s'être trouvé à l'intérieur de l'angle nord-est de la grande boucle du Houang-ho. — D'autre part, le roi Wou-ling (325-299 av. J.-C.) de Tchao 趙, après avoir vaincu les barbares Lin 林胡 et les Leou-fan 樓煩 (au nord des préf. sec. de Cho 朔 et de Lan 嵐, dans le nord de la province de Chan-si), « construisit un long mur qui, partant de Tai, longeait le Yin-chan et redescendait jusqu'à Kao-k'ine, et il s'en fit un rempart » 築長城自代並陰山下至高闕爲塞 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CX, p. 2 rº). La commanderie de Tai 代 avait son centre dans la ville qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de Yu 蔚, préf. de Siuan-houa 宣化, prov. de Tche-li. La grande muraille, telle qu'elle est marquée sur notre carte, passe au nord de la ville de Yu, et doit coïncider vraisemblablement en ce point avec la muraille élevée par le roi de Tchao ; à partir de Tai, la muraille de Tchao se dirigeait vers l'ouest en longeant le versant méridional des montagnes Yin jusqu'au nord de Kouei-houa-tch'eng (Koukou Khoto) ; à partir de là, elle doit avoir fait un coude vers le sud pour traverser le Houang-ho, car il n'est guère admissible qu'elle ait longé la rive septentrionale de ce fleuve ; elle suivait sans doute la rive méridionale et aboutissait à Kao-k'ine 高闕, défilé montagneux qui paraît avoir été situé à l'angle nord-ouest de la grande boucle du Houang-ho, dans l'endroit qui est indiqué par la carte B comme étant l'ancien arrondissement de Fong 古豐. — Enfin, dans les premières années du troisième siècle avant notre ère, le roi de Yen 燕 « construisit lui aussi un long mur qui, partant de Tsao-yang, aboutissait à Siang-p'ing » 亦築長城自造陽至襄平 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CX, p. 2 rº). Tsao-yang était, nous disent les commentateurs, dans la commanderie de Chang-kou 上谷 qui correspond à l'arrondissement de Kouei 嬀 (auj. s.-p. de Houai-lai 懷來, au nord du Tche-li) ; quant à Siang-p'ing, cette localité se trouvait à 70 *li* au nord de la préf. sec. de Leao-yang 遼陽, prov. de Cheng-king. On voit par ces textes que, dès le commencement du troisième siècle avant notre ère, grâce aux efforts de plusieurs royaumes différents, il existait des tronçons plus ou moins considérables de muraille qui s'étendaient depuis la rivière T'ao 洮, à l'ouest, jusqu'au delà de la rivière Leao 遼, à l'est. Quand le célèbre Ts'in Che-houang-ti eut abattu le régime féodal et eut fondé sur ses ruines l'unité de l'empire, il coordonna les travaux de ses devanciers en raccordant entre eux les divers systèmes de défense qu'il trouvait déjà établis sur différents points de la frontière du nord. Si l'œuvre qu'il fit exécuter fut immense, elle ne fut pas cependant, comme on le croit communément, le résultat d'une conception grandiose qui aurait imaginé d'un seul coup le plan de ce rempart colossal. Mais, grâce à Ts'in Che-houang-ti, à partir de l'an 214 av. J.-C., on travailla à rendre continue sur une longueur de plus de dix mille *li* la muraille qui, partant de Lin-t'ao, aboutissait à l'est de la rivière Leao 起臨洮至遼東萬餘里 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CX, p. 2 rº). La grande muraille de Ts'in Che-houang-ti paraît correspondre exactement au tracé qui est marqué sur notre carte.

de la frontière s'appuyait sur le Fleuve [1]. Les Wei postérieurs construisirent (une muraille) au nord de Ma-yi et des six garnisons [2]. Les Souei en construisirent une à Ling-tcheou, à Houai-yuan et en dehors du fleuve [3].

---

(1) En 127 av. J.-C., à la suite d'une campagne victorieuse du général Wei Ts'ing contre les Hiong-nou, l'empereur Wou établit la commanderie de Cho-fang 朔方 dans le nord-ouest du pays d'Ordos et chargea un certain Sou Kien d'y construire une muraille 使(蘇)建築朔方城 (Sseu-ma Ts'ien, chap. CXI, p. 1 v°). Ce rempart longeait la rive méridionale du Houang-ho, au sommet de la grande boucle que décrit ce fleuve, et c'est ce qui explique qu'on puisse dire qu'il tirait sa force du fleuve 因河爲固. — Après les Han et avant les Wei postérieurs, il faudrait rappeler aussi les travaux exécutés sous les Ts'i du Nord en 555 et en 557 (*Pei ts'i chou*, chap. IV).

(2) L'empereur T'ai-wou (424-451 ap. J.-C.), de la dynastie Wei, après avoir vaincu les Jouan-jouan, établit six villes fortifiées au sud du grand désert pour y recevoir les fugitifs qui s'étaient soumis; ces six garnisons 六鎮 étaient les places appelées Houai-cho 懷朔, Wou-tch'ouan 武川, Fou-ming 撫冥, Houai-houang 懷荒, Jeou-yuan 柔遠 et Yu-yi 禦夷 (*Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. 408, I, p. 2 r°). — La garnison de Houai-cho était au nord-est du territoire d'Ourato 烏喇忒 (*id. ibid.*); la garnison de Jeou-yuan, ou plus exactement de Jeou-hiuan 柔玄, se trouvait dans la partie sud-est du territoire assigné à la bannière jaune des mongols Tchakhar, laquelle a son centre administratif à 320 *li* au nord-ouest de Tchang-kia-k'eou 張家口 (Kalgan) (*ibid.*, chap. 410, I, p. 1 v°). — En 494 (*Wei chou*, chap. VII, 下, p. 6 v°), l'empereur Kao-tsou fit une tournée d'inspection dans le nord; le 38e jour du cycle, il se trouvait à Cho-tcheou 朔州, auj. préf. secondaire de Cho; préfecture de Cho-p'ing, prov. de Chan-si; le 50e jour, il atteignait Houai-cho; le 56e jour, Wou-tch'ouan; le 58e jour, Fou-ming; le 1er jour du cycle suivant, il arrivait à Jeou-hiuan. On voit par ce texte que les quatre garnisons qui y sont mentionnées ne devaient pas être fort éloignées les unes des autres. — Vers 484, sur la proposition d'un certain Kao Lu 高閭, on construisit une grande muraille au nord des six garnisons (*Wei chou*, chap. LIV, p. 3 v°). C'est ce fait que signale ici notre notice. — D'autres indications concernant les travaux de fortifications que les Wei exécutèrent sur leur frontière du nord se trouvent dans le *T'ong kien kang mou*: en 423 ap. J.-C., on construisit une grande muraille de 2.000 *li* de longueur qui s'étendait depuis Tch'e-tch'eng 赤城 (auj. s.-p. de ce nom, préf. de Siuan-houa, prov. de Tche-li) jusqu'à Wou-yuan 五原 (à l'angle nord-ouest de la boucle du Houang-ho); — en 456, on éleva des fortifications depuis Chang-kou 上谷 (préf. de Siuan-houa, prov. de Tche-li, jusqu'au fleuve, sur un parcours de 1.000 *li*; — en 504, on édifia neuf villes fortifiées sur la frontière du nord.

(3) En 581, l'empereur Kao-tsou entreprit de réparer la grande muraille, mais au bout de vingt jours il y renonça (*Souei chou*, chap. I, p. 7 r°). — En 585, il envoya trente mille hommes dans la région de Cho-fang 朔方 (nord-ouest du pays d'Ordos, et de Ling-wou 靈武; il fit construire une muraille de 700 *li* de longueur qui, à l'ouest, arrivait au Houang-ho, et à l'est, aboutissait à l'arrondissement de Souei 綏; c'est la partie de la grande muraille qui part du Houang-ho, au nord de la préfecture secondaire de Ling 靈, pour venir se rattacher à la muraille de Ts'in Che-houang-ti près de la sous-préfecture de Houai-yuan 懷遠, traversant ainsi de l'ouest à l'est la province de Chan-si (*T'ong kien kang mou*, année 585; mais, dans le passage, l'ouest est mis pour l'est, et réciproquement). C'est cette partie de la muraille qu'a en vue notre notice lorsqu'elle parle des travaux faits par les Souei dans l'arrondissement de Ling et à Houai-yuan. — En 607, l'empereur Yang chargea plus d'un million d'hommes de construire une grande muraille qui, à l'ouest, touchait à Yu-lin 榆林 (à l'angle nord-est de la boucle du Houang-ho) et qui, à l'est, arrivait à la rivière Tseu 紫河 (c'est le petit cours d'eau qui passe près de Kouei-houa-tch'eng pour aller se jeter dans le Houang-ho); la construction fut achevée en dix jours, mais les cinq ou six dixièmes des travailleurs en moururent (*Souei chou*, chap. III, p. 5 r°). Cette muraille était en dehors de la boucle du Houang-ho et

4. — Les K'i-tan étaient au début un peuple distinct des Hi, quoiqu'ils fussent de la même race. Sous les Tsin orientaux, période *kien-yuan* (343-344), ils furent vaincus par (le chef du clan) Mou-yong et s'enfuirent dans la région du Song-mo [1]. T'ai-tsong (627-649), de (la dynastie) T'ang, fit de leurs tribus le

---

c'est elle sans doute que désigne notre notice lorsqu'elle parle des constructions faites en dehors du fleuve 河外.

Nous ajouterons ici quelques renseignements sur les trois villes marquées sur la carte B au nord de la grande boucle du Houang-ho, car ces villes se rattachent au système de défense organisé par les Chinois contre les peuples barbares du nord.

En 708 ap. J.-C., le kagan des Tou-kiue septentrionaux, Me-tch'ouo 默啜 (Kapagan kagan), s'étant rendu dans l'ouest pour combattre le chef Turgäch Souo-ko 娑葛, le gouvernement chinois, sur la proposition d'un certain Tchang Jen-yuan 張仁愿, profita de cette circonstance pour établir, au nord de la boucle du Houang-ho, trois villes fortifiées qu'on appela les « trois villes destinées à recevoir ceux qui se soumettaient » 三受降城. C'était là une tentative audacieuse, car, depuis l'époque des Han, c'était le Houang-ho lui-même qui, dans cette partie de son cours, avait formé la limite entre les Chinois et les barbares du nord; en franchissant le fleuve, on s'avançait en plein territoire ennemi. Sur la rive septentrionale du Houang-ho, à peu près au milieu du sommet de la boucle, il y avait un temple appelé le temple du dieu Fou-yun 拂雲神祠; lorsque les Tou-kiue projetaient d'envahir la Chine, ils avaient coutume de se réunir là pour faire des sacrifices et demander à la divinité le succès; ils en profitaient pour mettre leurs chevaux au pâturage et pour préparer leurs armes, puis ils traversaient le fleuve et ravageaient l'empire. C'est dans ce lieu même que Tchang Jen-yuan contruisit « la ville centrale destinée à recevoir ceux qui se soumettaient » 中受降城 (*Kieou t'ang chou*, chap. XCIII, p. 3 v°). La ville orientale 東受降城 était à 300 *li* plus à l'est; elle se trouvait sur le Houang-ho, à l'ouest de l'actuel Kouei-houa-tch'eng (Koukou khoto). La ville occidentale 西受降城 était à 380 *li* à l'ouest de la ville centrale, et à 80 *li* au nord-ouest de l'ancien arrondissement de Fong 豐 dont elle était séparée par le Houang-ho. L'emplacement de ces trois villes est bien indiqué sur la carte B. Cette même carte B indique aussi le camp T'ien-tö 天德軍, qui était à 200 *li* au nord-ouest de la ville centrale, et à 180 *li* à l'est de la ville occidentale (*Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. 408, I, p. 2 r°). La carte A porte, à côté du nom de la ville centrale, la mention « Protectorat de Ngan-pei sous les T'ang ». Ce Protectorat s'appelait d'abord « Protectorat de Yen-jan » 燕然都護府, à cause de la montagne de ce nom qui est au nord de Kouei-houa-tch'eng; en 663, il devint le Protectorat de Han-hai 瀚海; en 669, il fut appelé Protectorat de Ngan-pei. En 714, le Protectorat de Ngan-pei fut installé dans la « ville centrale destinée à recevoir ceux qui se soumettaient », et c'est ainsi que se justifie la mention portée sur notre carte; en 722, ce Protectorat fut transféré dans les arrondissements de Fong 豐 et de Cheng 勝, c'est-à-dire au sud du fleuve; en 724, on le replaça sur la rive septentrionale en lui assignant pour siège le camp de T'ien-tö 天德軍 (*ibid.*, chap. 408, I, p. 2 v°).

(1) En 337, un chef de race Sien-pi 鮮卑, nommé Mou-yong Kouang 慕容皝, fonda le royaume de Yen 燕, et, en 342, il établit sa capitale à Long-tch'eng 龍城 (auj. Gourban soubourgan, sur le territoire de la s.-p. de Tch'ao-yang 朝陽, à l'est de la préf. de Tch'eng-tö 承德 [Jehol]). En 344, il remporta une grande victoire sur la tribu Yu-wen 宇文 (*T'ong kien tsi lan*). C'est sans doute au même moment qu'il triompha des K'i-tan et des Hi, qui étaient apparentés aux Yu-wen. Les Hi, appelés aussi K'ou-mo Hi 庫莫奚, occupaient primitivement le territoire de Jehol; les K'i-tan étaient leurs voisins au nord-est (cf. *Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen*, Journ. As., mai-juin 1897, p. 45, n. 1 du tirage à part). Au commencement du x[e] siècle, les Hi furent conquis et absorbés par les K'i-tan.

gouvernement de Song-mo [1]. A l'époque de Wou-tsong (841-846), on leur conféra (le titre de) « K'i-tan serviteurs de l'empire » [2]. Maintenant ils ont pris le nom de « grand empire des Leao » ; le nom de famille (de leurs princes) est Ye-lu.

Entre cette notice et la notice n° 5, on remarque sur notre carte les deux mentions suivantes : Les neuf tribus Che-wei [3]. Le Hei-chouei [4] méridional et septentrional.

5. — Les Yi-leou et les Mou-ki occupent tous deux le territoire des Sou-chen [4].

6. — Les divers royaumes des contrées d'Occident [5].

---

(1) La 22e année *tcheng-kouan* (648), un chef K'i-tan s'étant soumis aux T'ang, l'empereur T'ai-tsong fit de son pays le Protectorat de Song-mo.

(2) La 2e année *houei-tch'ang* (842), les K'i-tan ayant demandé que le gouvernement chinois leur conférât un sceau, on le leur accorda ; l'inscription du sceau fut : « sceau des K'i-tan qui servent l'empire » 以奉國契丹之印爲文.

(3) Les Che-wei 室韋 étaient un peuple apparenté aux K'i-tan 契丹之別類. Sous les T'ang (*Kieou t'ang chou*, chap. CXCIX *b*, p. 7 r°), ils avaient pour limite, à l'est, les Mo-ho de la Rivière noire (Soungari) 黑水靺鞨 ; à l'ouest, les Tou-kiue 突厥 ; au sud, les K'i-tan 契丹 ; au nord, la mer. Comme on le voit, leur territoire avait pour centre le bassin de la rivière Keroulen qui apparait en effet dans la notice précitée du *Kieou t'ang chou* sous le nom de Kiu-louen 俱輪 ; (cf. *T'ang chou*, chap. XLIII *b*, p. 14 r°, où la position assignée au 俱輪泊 convient à la Keroulen) ; c'est sur les bords de ce cours d'eau que se trouvaient les Mong-wou Che-wei 蒙兀室韋 (*ibid.*, p. 7 v°), qui sont sans doute les ancêtres des Mongols 蒙古. C'est également dans cette notice du *Kieou t'ang chou* que nous lisons l'énumération des neuf tribus Che-wei auxquelles notre carte fait allusion ; ces tribus étaient : 1° les Che-wei de l'ouest de la chaine de montagnes (les monts Hing-ngan) 嶺西室韋 ; 2° les Che-wei du nord des montagnes 山北室韋 ; 3° les Che-wei à tête jaune 黃頭室韋 ; 4° les grands Jou-tchö Che-wei 大如者室韋 ; 5° les petits Jou-tchö Che-wei 小如者室韋 ; 6° les P'o-wo Che-wei 婆萵室韋 ; 7° les Na-pei Che-wei 訥北室韋 ; 8° les Che-wei à chameaux 駱駝室韋. On remarquera que cette énumération est incomplète et qu'il manque un terme.

(4) Le Hei-chouei 黑水 ou Rivière noire est aussi appelé Houen-t'ong-kiang 混同江 ou encore Hei-long-kiang 黑龍江 (*Kin che*, chap. I, p. 1 r°). C'est la Soungari, et l'Amour que les Chinois considèrent comme la continuation de la Soungari.

(5) Les Sou-chen 肅愼, qui sont peut-être les ancêtres des Jourtchen, sont mentionnés à diverses reprises dans des textes anciens ; cf. *Tso tchouan* (9e année du duc Tchao = 533 av. J.-C.) ; préface du *Chou king* (Legge, *C. C.* vol. III, p. 12, § 5*b*) ; *Kouo yu* (chap. V, p. 6 v°) ; Sseu-ma Ts'ien (chap. XLVII, p. 6 r°). — Sur les Yi-leou 挹婁, voyez la notice du *Heou han chou* (chap. CXV, p. 2 v°) ; on y lit que les Yi-leou sont l'ancien royaume des Sou-chen, qu'ils sont à plus de 1.000 li au nord-est du Fou-yu 夫餘, que, du côté de l'est, ils sont riverains de la grande mer, et que, du côté du sud, ils touchent aux Wou-tsiu septentrionaux 北沃沮. Sur les Mou-ki 勿吉, qui paraissent être les Moukri dont parle l'historien byzantin Théophylacte Simocatta (VII, 7), voyez la notice du *Wei chou* (chap. C, p. 4 r°). Sous les T'ang, ils furent connus sous le nom de Mo-ho. « Les Mo-ho de la Rivière noire 黑水靺鞨, dit le *T'ang chou* (chap. CCXIX, p. 5 v°), occupent le territoire des Sou-chen ; on les appelle aussi Yi-leou ; sous les Yuan-wei, on les appelait Mou-ki. Ils sont à six mille li au nord-est de la capitale ; à l'est, ils sont riverains de la mer ; à l'ouest, ils touchent aux Tou-kiue ; au sud, au Kao-li ; au nord, aux Che-wei.

7. — A l'époque de Kao-tsong (650-683), de (la dynastie) T'ang, K'ieou-tseu (Koutcha), Yen-k'i (Karachar), Sou-lei (Kachgar) et Yu-t'ien (Khoten) furent classés comme formant les quatre garnisons [1].

8. — T'ai-tsong (627-649), de la dynastie T'ang, après avoir vaincu le Kao-tch'ang (Tourfan), établit les arrondissements de Yi (Hami), Si (Tourfan) et T'ing (Tsi-mou-sa, au sud-ouest de Goutchen) [2].

9. — Les cinq arrondissements de Leang, Kan (,Sou, Koua et Cha), c'est ce qui correspond aux quatre commanderies de l'Ouest du Fleuve [3] qui furent établies au temps de l'empereur Wou de la dynastie Han, après qu'on se fût emparé du territoire des rois de Houen-sie et de Hieou-t'ou, pour isoler au sud les peuples K'iang (Tibétains), et pour couper, grâce aux deux passes [4], l'aile droite des Hiong-nou, de manière à ce que les communications fussent ouvertes avec les contrées d'Occident. A partir du début de la dynastie Song, (ces cinq arrondissements) vinrent sans interruption rendre hommage et apporter tribut.

10. — Royaume de Hia. Dès la fin de la dynastie T'ang, T'o-pa Sseu-kong fut gratifié du nom de famille Li [5]; les Song, au début de la période *touan-kong* (988-989), conférèrent (aux princes de Hia) le nom de famille impérial [6]. Puis, la sixième année *pao-yuan* (1043), Yuan-hao pour la première fois s'arrogea un titre [7].

---

(1) L'énumération que nous avons ici se compose de noms tirés pour la plupart des histoires des Han et des T'ang. On trouvera un grand nombre d'entre eux dans l'index de mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*. Je n'aborderai pas ici la discussion des identifications, car elle nous entraînerait à refaire toute la géographie historique de l'Asie centrale d'après les sources chinoises.

(2) La victoire remportée sur le prince de Koutcha par A-che-na Cho-eul, en 648, fit tomber le Turkestan oriental sous l'influence chinoise ; mais ce n'est qu'en 658, sous le règne de Kao-tsong, que, après la défaite d'A-che-na Ho-lou, les Chinois organisèrent administrativement cette région en transportant à Koutcha le siège du Protectorat de Ngan-si qui avait été jusqu'alors à Tourfan ; c'est à partir de ce moment seulement qu'on parle des quatre garnisons. Cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 113, n. 2.

(3) Le Kao-tch'ang, dont la capitale était la ville de Kiao-ho 交河 (auj. Yar-khoto, à 20 *li* à l'ouest de Tourfan, fut vaincu par les armées des T'ang en l'année 640. Cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 101 et suiv.

(4) Sur la localisation de T'ing ou Pei-t'ing 北庭 à Tsi-mou-sa 濟木薩, cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 11.

(5) En 115 av. J.-C., l'empeur Wou établit les commanderies de Wou-wei 武威 (Leang-tcheou) et de Tsieou-ts'iuan 酒泉 (Sou-tcheou), et en 111 av. J.-C., les commanderies de Tchang-ye 張掖 (Kan-tcheou) et de Touen-houang 敦皇 (près de Cha-tcheou); c'est là ce qu'on appelle les quatre commanderies de l'Ouest du Fleuve ; elles isolaient les peuples turcs des peuples tibétains et permettaient aux Chinois d'entrer en communication avec les pays d'Occident.

(6) En 882, T'o-pa Sseu-kong aida l'empereur à vaincre le rebelle Houang Tch'ao ; on lui donna le titre de duc du royaume de Hia 夏國公, et le nom de famille Li 李 qui le rattachait à la famille impériale.

(7) Ce nom de famille était Tchao 趙.

11. — Gouvernement de Ngan-tong à l'époque des T'ang ; c'est la commanderie de Leao-tong de l'époque des Han, la province de Ying de l'époque de Chouen.

12. — Est de la mer de Leao. Les Tcheou donnèrent un fief au vicomte de Ki dans le Tch'ao-sien [1]. Les Han instituèrent les quatre commanderies de Lo-lang, etc. [2] — Le Kao-li est à mille *li* à l'est du Leao tong. A partir de l'époque des Tsin orientaux (317-419), il eut sa capitale à P'ing-jang ; de génération en génération, il reçut de l'Empire du milieu l'investiture et les titres et accepta le calendrier.

13. — Les K'iang occidentaux occupent le territoire des Si-tche [3] mentionnés dans le tribut de Yu. Sous les trois dynasties (Hia, Yin, Tcheou), ils furent un fléau. Lorsque les Ts'in, puis les Han devinrent puissants, ils les chassèrent en dehors du fleuve et de la barrière. Sous les Han orientaux, les Hiong-nou nous donnèrent peu à faire ; seul ce peuple se révolta à mainte reprise. A l'époque des Wei et des Tsin, ils troublèrent fort la région des passes et du Long [4]. Après la période *yong-kia* (307-312), les T'ou-yu-houen devinrent puissants [4]. Les Souei établirent dans leur territoire des commanderies, des préfectures, des garnisons et des postes militaires [5]. Au commencement de la dynastie T'ang, les T'ou-po (Tibétains) s'annexèrent les T'ou-yu-houen, les Tang-hiang et les divers peuples K'iang [6] ; à l'est, ils touchèrent aux arrondissements de Leang, Song, Meou et Souei [7] ; au sud, ils allaient jusqu'aux P'o-lo-

---

(1) La période *pao-yuan* ne comprend que les années 1038-1039. La sixième année *pao-yuan*, soit 1043, devrait être en réalité appelée la troisième année *k'ing-li*. Nous avons montré plus haut que cette erreur semble prouver que notre carte fut dressée en 1043 ou peu après. Quoi qu'il en soit, la date en elle-même est exacte, et c'est bien en 1043 que Yuan-hao prit le titre de souverain du royaume de Hia 夏國主 (cf. *Song che*, chap. XI, p. 2 v°). Sa capitale était la ville actuelle de Ning-hia.

(2) C'est le roi Wou qui passe pour avoir donné le Tch'ao-sien en fief au vicomte de Ki, un des plus loyaux sujets de la dynastie des Yin ; cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. IV, p. 230.

(3) En 108 av. J.-C., l'empereur Wou institua les quatre commanderies de Lo-lang 樂浪 (Hpyang-yang), Hiuan-t'ou 玄菟 (partie nord de la côte orientale de la Corée), Lin-t'ouen 臨屯 (Kang-reung) et Tchen-fan 眞番 (sud-ouest de la province de Kirin).

(4) Cf. Sseu-ma Ts'ien, trad fr., t. I, p. 89 et 135.

(5) C'est-à-dire les confins du Chàn-si et du Kan-sou.

(6) Les T'ou-yu-houen étaient un peuple de race tongouse qui s'établit dans la région du Koukou-nor dans les premières années du quatrième siècle de notre ère.

(7) En 609, le général Lieou K'iuan 劉權 vint attaquer les T'ou-yu-houen en passant par le chemin de Yi-wou (Hami) ; il arriva jusqu'à la ville de Fou-sseu 伏俟, qui était la capitale de ce peuple et qui se trouvait à 15 *li* à l'ouest du Kou-kou-nor ; les T'ou-yu-houen s'enfuirent en laissant désert leur territoire. Tout le territoire compris à l'ouest de la ville de Lin-k'iang dans la commanderie de Si-p'ing (auj. Si-ning) 西平臨羌城, à l'est de Tsiu-mo 且末, au sud des (monts) K'i-lien 祁連 et au nord des montagnes neigeuses 雪山, sur une étendue de 4.000 *li* de l'est à l'ouest et de 2000 *li* du sud au nord, devint entièrement possession des Souei. L'empereur y établit des commanderies, des préfectures, des garnisons et des postes militaires 置郡縣鎮戍 ; il y transporta et y installa ceux qui dans l'empire avaient été condamnés à des peines légères (*Souei chou*, chap. LXXXIII, p. 2 v°). — *Ce texte nous montre*

men (Brahmanes = Hindous) ; à l'ouest, ils firent tomber en leur pouvoir les quatre garnisons ; au nord, ils touchèrent aux Tou-kiue (Turcs) ; s'étendant sur un espace de plus de dix mille *li*, ils formèrent un puissant empire. Maintenant les tribus des Tang-hiang, qui sont des hordes apparentées aux T'ou-po (Tibétains), ont été réparties dans les arrondissements de Ling et de Fou [3] et sur l'extrême frontière du Chân-si ; celles d'entre elles qui sont rattachées à l'empire sont appelées les civilisées.

14. — Royaumes maritimes des barbares orientaux : Wei-mo, les trois Han, Fou-sang, Je-pen, royaume de Wo, Ta-han, les Tatoués, les Hommes velus, les Barbares Hia, le Royaume des femmes, Lieou-k'ieou [4]. Sous les Song, ceux d'entre eux qui vinrent (à la cour de Chine) furent les Japonais.

---

que, dans notre notice, le mot que j'ai écrit par erreur 戎 est en réalité le mot 戍. — Le *Tseu tche t'ong kien* nous apprend que les commanderies qui furent alors établies par l'empereur Yang étaient au nombre de quatre, à savoir : commanderie de Si-hai 西海, dans la ville de Fou-sseu (à 15 *li* à l'ouest du Koukou-nor) ; la commanderie de Ho-yuan 河源, dans la ville de Tch'e-chouei 赤水 (à 90 *li* à l'est de la préfecture secondaire de Min 岷, préfecture de Kong-tch'ang, province de Kan-sou) ; la commanderie de Chan-chan 鄯善 (au sud du Lop-nor) ; la commanderie de Tsiu-mo 且末 (à l'est de Khoten).

(1) Les Tibétains conquirent en 663 le territoire des T'ou-yu-houen, puis ils refoulèrent les Tang-hiang (Tangout) dans le Kan-sou où ceux-ci devaient plus tard fonder le royaume Si-hia.

(2) Leang est aujourd'hui Leang-tcheou, dans le Kan-sou. Les trois localités suivantes sont dans l'ouest de la province de Sseu-tch'ouan : Song est le district de Song-p'an 松潘 ; Meou est aujourd'hui encore la préfecture secondaire de ce nom 茂 ; Souei est la ville préfectorale de Ning-yuan 寧遠.

(3) Ling est aujourd'hui la préfecture secondaire de ce nom, dépendant de la préfecture de Ning-hia, prov. de Kan-sou. — Fou correspond à la sous-préfecture actuelle de Fou-kou 府谷, préfecture de Yu-lin, prov. de Chân-si. — Ces deux localités sont marquées sur notre carte.

(4) Sur les Wei-mo, c'est-à-dire les barbares Wei, qui se trouvaient en Corée, au sud du Kao-keou-li et au nord du Chen-han, voyez la notice du *Heou han chou*, chap. CXV, p. 4 v°. Les trois Han étaient le Ma-han 馬韓, le Chen-han 辰韓 et le Pien-chen 弁辰 (*Heou han chou*, chap. CXV, p. 5 r°) ; ils habitaient le sud de la Corée. — Le Fou-sang est une expression qui apparait d'abord dans la littérature chinoise comme désignant d'une façon très vague les régions où le soleil se lève ; le sens de ce terme devient plus précis lorsqu'il est question du religieux Houei-chen 慧深 qui, en l'an 499 de notre ère, partit du pays de Fou-sang et vint auprès du dernier empereur de la dynastie Ts'i ; M. Schlegel (*T'oung pao*, t. III) a cru pouvoir identifier le Fou-sang dont il est ici question avec l'île Saghalien ; sans nier que le Fou-sang ait pu désigner cette île chez certains auteurs chinois de date relativement récente, je crois cependant plus vraisemblable que le Fou-sang d'où vint Houei-chen doit être plutôt cherché dans l'archipel japonais. — Les termes Je-pen et Wo désignent, comme on le sait, le Japon. — Le Ta-han est un pays hypothétique situé à 5.000 *li* à l'est des Tatoués. Quant aux Tatoués, aux Hommes velus et aux Barbares Hia, c'est-à-dire crabes ou crevettes, ce sont, semble-t-il, des Aïnos. — Le royaume des Femmes passait pour être à 1.000 *li* à l'est du Fou-sang. Sur tous ces peuples, voyez les textes rassemblés par M. Schlegel dans ses articles intitulés « Problèmes géographiques » (*T'oung pao*, t. III et IV) ; mais il ne faut accepter qu'avec réserve les identifications proposées par l'auteur. — Enfin le nom de Lieou-k'ieou, qui est celui du pays où l'empereur Yang envoya une flotte de guerre en l'an 610, paraît désigner Formose. On remarquera que Formose n'est représentée sur aucune de nos deux cartes.

15. — *Etendue des neuf provinces de Yu* : 1° La province de Yu comprenait les territoires actuels que voici : capitale orientale (K'ai-fong), capitale méridionale (Kouei-tö), Ts'ao, Tan, Kouang-tsi, Po, Ying, Tch'en, ainsi que le circuit à l'ouest de la capitale, à l'exclusion de Houa, Tcheng, Kin, Fang et Sin-yang. — 2° La province de Yen comprenait les territoires actuels que voici : capitale septentrionale (Ta-ming), Houa, Pou, Tsi, Yun.... — 3° la province de Siu comprenait les territoires actuels que voici : Sou, Sseu, Siu, Yen, Yi, Houai-yang, Lien (?) [1] et Hai. — 4° La province de Ts'ing comprenait les territoires actuels que voici : Ts'i, Ts'ing, Tseu, Wei, Mi, Teng, Lai, ainsi que le Leao-tong. — 5° La province de Ki comprenait les territoires actuels que voici : Sin-ngan, Pao-ting, Ying, Ki, Chen, Ming, Ts'eu, Siang, et vers l'ouest et le sud jusqu'au Fleuve. — 6° La province de Yong comprenait les territoires actuels que voici : Houa-tcheou, Yong-hing (?), ce qui est à l'ouest du Fleuve et au nord de (la rivière) Wei, Min, T'ao, et s'étendait au nord-ouest jusqu'à Koua et à Cha. — 7° La province de Leang comprenait les territoires actuels que voici : Tie, Tang, Kiai, Tch'eng, Fong, Chang, Kin, Fang, ainsi que le Sseu-tch'ouan à l'exclusion de Che et de K'ien. — 8° La province de King comprenait les territoires actuels que voici : Che, K'ien, Houang, Teng, Sin-yang, Fen (?), Hing-kouo, ainsi que King.... — 9° La province de Yang comprenait les territoires actuels que voici : Hou-tcheou [2], ainsi que Fou, Kien, Kiang, Tche, le sud du Houai, et à l'exclusion de Sou, Po, Houang, Sseu, Lien (?) et Hai. — Quant aux régions au sud des cinq chaînes de montagnes [3] où les Ts'in et les Han établirent des commanderies, et quant aux régions en dehors du grand désert pierreux où les T'ang organisèrent (les arrondissements de) Yi (Hami) et de Si (Tourfan), ils ne faisaient point partie de l'ancien territoire.

Les cinq pics : Le Song-chan, qui est au centre, est sur le territoire de la capitale occidentale (Ho-nan-fou). La montagne Tai, qui est à l'est, est sur le territoire de Yen. La montagne Heng [4], qui est au nord, est sur le territoire

---

(1) 漣. Cet arrondissement ne se trouve pas marqué sur la carte. D'après le dictionnaire de Li Tchao-lo, il n'y avait pas d'arrondissement de ce nom dans la région dont il est ici question. D'autre part, cependant, la carte B indique, au sud de l'arrondissement de Hai 海, le nom de la rivière Lien 漣水 (appelée aussi rivière Chou 沭水) ; peut-être avait-on tiré du nom de cette rivière celui d'un arrondissement.

(2) 湖州. Aujourd'hui ville préfectorale de Hou-tcheou, province de Tchö-kiang. C'est par erreur que, dans ma copie de la carte A, j'ai écrit ici : 潮州.

(3) Les cinq chaînes de montagnes 五嶺, qui sont au nord des provinces de Kouang-si et de Kouang-tong, sont les suivantes : le Ta-yu 大庾, le Che-ngan 始安, le Lin-ho 臨賀, le Kouei-yang 桂陽 et le Kie-yang 揭陽. On compte quelquefois neuf chaînes de montagnes 九嶺, en ajoutant aux cinq que nous venons de citer les quatre suivantes : le K'i-t'ien 騎田, le Kieou-tchen 九眞, le Tou-long 都龐 et le Yue-tch'eng 越城. On retrouvera quelques-uns de ces noms sur la carte B.

(4) L'auteur de la notice a fait ici une erreur : le Heng-chan 衡山 est le pic du sud, tandis que le Tch'ang-chan 常山 ou Heng-chan 恒山 est le pic du nord.

de Heng. La montagne Houa qui est à l'ouest, est sur le territoire de Houa. La montagne Tch'ang, qui est au sud, est sur le territoire de Ting.

Les quatre cours d'eau : Le Kiang sort de la montagne Min, à la frontière occidentale [1]. Le Houai sort de la montagne T'ong-po [2], dans l'arrondissement de T'ang. Le Ho sort du mont Kouen-louen [3]; sous les T'ang, Lieou

---

(1) On sait que, pour les Chinois, le haut cours du Kiang 江 est constitué par la rivière Min, 岷江, qui passe à Tch'eng-tou 成都, capitale du Sseu-tch'ouan. La rivière Min prend naissance dans les montagnes de même nom qui sont aux confins des deux provinces de Chàn-si et de Sseu-tch'ouan : c'est là que la carte B marque la source du grand Kiang 大江源.

(2) La montagne T'ong-po 桐柏 est sur le territoire de la sous-préfecture de ce nom, à l'extrême-sud de la province de Ho-nan. Elle est marquée sur la carte B.

(3) Nous rappellerons ici aussi brièvement que possible comment se sont développées les connaissances des Chinois au sujet des sources du Houang-ho. Dans le *Yu kong*, le cours du Houang-ho commence à la montagne Tsi-che 積石, et c'est en effet l'indication que nous lisons sur la carte B. Malgré l'opinion exprimée par certains érudits modernes (cf. *Si yu chouei tao ki*, chap. II, p. 28 v°), il est clair que le Tsi-che du *Yu kong* est le défilé de Tsi-che 積石關, à l'ouest de la préfecture secondaire de Ho 河, province de Kan-sou (cf. Richthofen, *China*, vol. I, p. 263, n° 1). — Dans des livres qui remontent à la dynastie des Ts'in 秦古書, on trouvait la mention que le Ho sortait d'une montagne appelée le Kouen-louen, mais l'emplacement de cette montagne restait mystérieux. Après l'ambassade de Tchang K'ien, en 128 av. J.-C., on voit apparaître la fameuse théorie suivant laquelle la rivière de Khoten serait le haut cours du Houang-ho ; les Chinois admettent alors que les eaux venues de Khoten vont se jeter dans le Lop-nor, puis qu'elles coulent sous terre pour reparaître au défilé de Tsi-che où elles forment le Ho (cf. Sseu-ma Ts'ien, chap. CXXIII, p. 2 r°) ; l'empereur Wou consacra officiellement cette hypothèse, en attribuant le nom de Kouen-louen aux montagnes d'où sort la rivière de Khoten (cf. *Ts'ien han chou*, chap. LXI, p. 3 v°). — Ce n'est qu'à l'époque des T'ang que les Chinois rectifièrent ces notions erronées et obtinrent des idées plus exactes sur les sources du Houang-ho. Un certain Lieou Yuan-ting 劉元鼎 fut envoyé en l'année 822 comme ambassadeur chez les Tibétains. « En ce temps, dit le *Kieou t'ang chou* (chap. CXCVI *b*, p. 11 r°), Lieou Yuan-ting, à l'aller et au retour, traversa le cours supérieur du Houang-ho à plus de 2.000 *li* au sud-ouest du pont Hong-tsi 洪濟 (ce pont était au sud-ouest de Si-ning ; cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. 442, I, p. 8 v°) ; l'eau y est extrêmement peu profonde et peu large ; au printemps, on peut la traverser en retroussant ses vêtements jusqu'aux genoux ; en automne et en été, on la passe en bateau. Plus de trois cents *li* au sud de ce point, il y a trois montagnes ; ces montagnes ont la forme d'une marmite : le Ho sort du milieu d'elles ; son onde est très pure et fraîche ; mais, dans son cours, elle rencontre diverses rivières et sa couleur devient rouge ; puis, à mesure qu'elle reçoit un plus grand nombre d'affluents, elle devient jaune et trouble. En outre, cette source (du Houang-ho) est à environ quatre relais (chaque relais étant d'environ 200 *li*) à l'est de l'hôtellerie de Lie qui est sur le territoire tibétain 蕃之列館. C'est cette hôtellerie de Lie qui se trouve mentionnée dans la notice de notre carte. — Dans le *T'ang chou* (chap. CCXVI *b*, p. 6 v°), on lit : « Lieou Yuan-ting traversa la rivière Houang 湟水 (rivière de Si-ning) et arriva à la gorge Long-ts'iuan 龍泉谷 (à 40 *li* au N.-O. de la s.-p. de Nien-po 碾伯, qui est elle-même à l'est de Si-ning) ; il vit de loin la vallée Cha-hou 殺胡川, où subsistent encore en grande partie les retranchements élevés autrefois par Ko-chou Han 哥舒翰. La rivière Houang 湟 sort de la gorge de Mong 蒙, et, arrivée à Long-ts'iuan 龍泉, se réunit au Ho. Le cours supérieur du Ho est à une distance de deux mille *li* de marche au sud du pont Hong-tsi 洪濟, l'eau y est de plus en plus resserrée ; au printemps, on peut la traverser à gué ; en automne et au printemps, elle porte des barques. A 300 *li* au sud se trouvent trois montagnes qui sont élevées au centre et tombent à pic des quatre côtés : on

Yuan-ting ayant été envoyé en mission chez les T'ou-po (Tibétains), il vit que sa source venait du territoire où se trouve l'hôtellerie de Lie ; les habitants du T'ou-po (Tibet) disaient eux-mêmes que cette montagne était dans leur pays, au nord-est de . . . ; c'est ce que les historiens des Ts'in . . . . . . La rivière Tsi sort du (mont) Wang-wou [1] ; sur le territoire de la capitale occidentale (Ho-nan-fou), elle grossit le Ho, puis devient le Yong ; après s'être réunie au

---

les appelle les montagnes Tseu 紫山 ; elles sont précisément dans le pays du grand Yang t'ong 大羊同 ; elles sont ce qu'on appelait autrefois le Kouen-louen 崑崙 ; les barbares les appellent les montagnes Men-mo-li 悶摩黎山 ; elles sont à 5.000 *li* à l'ouest de Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou) ; c'est dans elles que se trouvent les sources du Ho ». — On peut expliquer les notions géographiques contenues dans ces textes au moyen de l'itinéraire de Si-ning à Lhassa et au delà, qui nous a été conservé dans le *T'ang chou* (chap. XL, p. 6 v°) et qui a été traduit par Bushell (*Journ. of the R. As. Soc.*, N. s., t. XII, p. 538-540). Lieou Yuan-ting a dû remonter le cours de la rivière Houang jusqu'à Si-ning, puis il a pris la route qui se dirige vers le sud-ouest et qui coupe le Houang-ho à l'est du lac Oring-nor : l'itinéraire se poursuit alors sur le sud-ouest et traverse le Mourous-oussou (haut cours du Kin-cha-kiang) au relais de Lie 列驛, qui n'est autre que l'hôtellerie de Lie mentionnée dans un des textes précités. On voit que l'endroit où on traversait le haut cours du Houang-ho était assez voisin de sa source et qu'on pouvait apercevoir de loin le massif des monts Bayan-khara où il prend naissance ; ce sont ces montagnes que Lieou Yuan-ting appelle les montagnes Tseu ou Men-mo-li. — Il est à remarquer d'ailleurs que, quoiqu'on attribue généralement à Lieou Yuan-ting l'honneur d'avoir révélé où se trouvaient les sources du Ho, cette découverte paraît avoir été faite avant lui par le général Heou Kiun-tsi 侯君集 ; en l'an 635, ce général dirigea une expédition contre les T'ou-yu-houen ; il « arriva dans la vallée de Sing-sou 星宿川 (auj. Odon-tala) et parvint jusqu'au bord du lac Po 柏海 (auj. Dcharing-nor ; cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. 412, I, p. 7 r°) ; il vit de loin les monts Tsi-che 積石山 (ici ce terme désigne le Bagan-khara) et contempla les sources du Ho 河源 (*T'ang chou*, chap. CCXXI, I, p. 6 v°) ». — Si les Chinois ont reconnu, dès l'époque des T'ang, le véritable emplacement des sources du Houang-ho, les notions qu'ils avaient à ce sujet étaient encore bien peu précises ; comme il n'avaient pas remonté le fleuve, ils paraissent avoir ignoré la sinuosité en forme d'S que le Houang-ho décrit depuis sa source jusqu'à son entrée dans la province actuelle de Kan-sou, et le tracé que nous voyons sur notre carte en est la preuve. Ce n'est que sous la dynastie mongole des Yuan que, en 1280, un certain Tou-che 都實 fut chargé par Koubilai-khan d'une mission scientifique pour relever exactement le cours supérieur du Houang-ho. K'ouo-k'ouo 闊闊, frère cadet de Tou-che, communiqua les résultats obtenus par cette expédition à un lettré nommé P'an Ngang-siao 潘昂霄, qui s'en servit pour composer un traité sur les sources du Ho 河源志. D'autre part, le géographe Tchou Sseu-pen 朱思本 traduisit en chinois les cartes et les livres tibétains sur le même sujet qu'il trouva dans la famille du religieux Pa-li-ki-sseu 八里吉思, lequel avait eu le titre de maître impérial. Ces deux séries de renseignements sont combinées dans l'appendice sur les sources du Ho 河源附錄 qui est annexé au chapitre LXIII du *Yuan che* 元史.

(1) La montagne Wang-wou est marquée sur la carte B. Elle est à 80 *li* au sud de la sous-préfecture de Yang-tch'eng 陽城, préfecture de Tseu-tcheou, province de Chan-si, et à 100 *li* au nord-ouest de la sous-préfecture de Tsi-yuan 濟源, préfecture de Houai-k'ing, province de Ho-nan. Le petit cours d'eau qui en sort était regardé par les Chinois comme le haut cours de la rivière Tsi, ainsi que l'atteste de nos jours encore le nom même de la sous-préfecture de Tsi-yuan. Au temps du tribut de Yu, le Houang-ho se jetait dans la mer près de T'ien-tsin, ainsi qu'on peut le voir sur la carte B, mais un bras secondaire suivait déjà le lit actuel qui est celui de l'époque des Song et qui est indiqué sur la carte A. Aux yeux des

Ho et au Wen, elle va au nord-est se jeter dans la mer. Dès la fin des Han occidentaux, cette rivière se dessécha et ne coupa plus le Ho ; actuellement, dans le territoire de Ho-nan, il n'y a plus de rivière Tsi.

16. — Les cinq T'ien-tchou (Indes), c'est le pays de Chen-tou de l'époque des Han [1] ; on les appelle aussi P'o-lo-men (Brahmanes=Hindous). Elles occupent une superficie de plus de trente mille *li* et possèdent des villes par centaines ; elles sont au sud des Ts'ong-ling (Monts des Oignons).

17. — Les Barbares du sud-ouest faisaient autrefois partie des vassaux soumis par contrainte [2]. Les Ts'in s'emparèrent du K'ien-tchong [3]. A l'époque des Han, dans le Ye-lang et les régions voisines, on établit partout des commanderies et des préfectures [4]. A partie des dynasties Tsin (265-419) et Song (420-478), (ces barbares) se permirent des violences et firent des déprédations. Puis les Tcheou postérieurs (559-581), ayant conquis (les territoires de) Leang et Yi [5], en mirent les habitants sur le même pied que les Chinois. Sous les T'ang, T'ai-tsong (627-649) établit des arrondissements

géographes chinois, cette branche secondaire n'était autre que la rivière Tsi qui, après avoir pris naissance dans la montagne Wang-wou, venait se déverser sur la rive gauche du Houang-ho, puis ressortait un peu plus loin sur la rive droite après n'avoir fait que traverser le grand fleuve. Quand la masse principale des eaux du Houang-ho changea de cours pour suivre le lit de la rivière Tsi, celle-ci cessa d'exister en tant que rivière indépendante ; mais le nom de la préfecture de Tsi-nan, dans le Chan-tong, rappelle que c'était le Tsi, et non le Houang-ho proprement dit, qui passait autrefois au nord de cette ville.

(1) Ce nom de Chen-tou 身毒 est celui sous lequel, vers l'an 128 av. J.-C., l'ambassadeur chinois Tchang K'ien entendit pour la première fois parler de l'Inde (cf. Sseu-ma Ts'ien, chap. CXXIII, p. 3 v°).

(2) C'est-à-dire que, dans la division de l'empire en zones concentriques, telle qu'elle est exposée à la fin du tribut de Yu, ces peuples étaient considérés comme faisant partie de l'avant-dernière zone.

(3) Le territoire de K'ien-tchong 黔中 comprenait les préfectures actuelles de Tch'ang-tö 常德, de Tch'en-tcheou 辰州, et de Yong-chouen 永順 dans la province de Hou-nan, ainsi que les préfectures de Li-p'ing 黎平 et de Sseu-nan 思南, dans la province de Kouei-tcheou. C'était à l'origine une dépendance du royaume de Tch'ou 楚 ; mais le roi de Ts'in s'en empara en 277 av. J.-C. et en fit la commanderie de K'ien-tchong (cf. Sseu-ma Ts'ien, trad fr., t. II, p. 87).

(4) Après avoir vaincu le puissant royaume de 南越 en 111 av. J.-C., l'empereur Wou soumit les peuplades barbares du sud-ouest, parmi lesquelles la principauté de Ye-lang 夜郎 (auj. préf. de Tsouen-yi 遵義, prov. de Kouei-tcheou) et celle de T'ien 滇 (auj. préf. de Yun-nan 雲南, prov. de Yun-nan) étaient les plus puissantes.

(5) L'arrondissement de Leang 梁州 est aujourd'hui la préfecture de Han-tchong 漢中, sur le haut cours de la rivière Han, dans le sud de la province de Chan-si (cf. *T'ong kien kang mou*, année 311 av. J.-C., à l'expression 漢中). — L'arrondissement de Yi 益州 correspond à la préfecture de Tch'eng-tou 成都, province de Sseu-tch'ouan (*ibid.*, année 272 ap. J.-C., à l'expression 益州). Les Tcheou postérieurs qui sont mentionnés dans notre notice sont la dynastie qu'on appelle plus communément les Tcheou septentrionaux 北周. On peut lire dans le *Tcheou chou* (chap. XLIX, p. 2 v°-4 r°) le récit des guerres que les Tcheou septentrionaux firent aux peuplades du sud-ouest ; d'après le *T'ong kien kang mou*, c'est en 568 ap. J.-C. qu'ils vainquirent les barbares de l'arrondissement de Leang.

vassaux [1] pour qu'ils fussent ainsi gouvernés. Sous les Song, à partir de la période *k'ien-tö* (963-967), les chefs (de ces barbares) demandèrent tous à être incorporés dans l'empire.

18. — Sous les Song, à partir de la période *kien-long* (960-962), les chefs des (barbares) K'i-tong demandèrent à être incorporés à l'empire [2]; ils reçurent tous le titre de préfet.

19. — Le district de Houan, commanderie de Je-nan [3], est le territoire des Yue-tchang [4] et du Lin-yi [5]. Sous les Han, Ma Yuan [6] établit les colonnes

---

(1) Quand l'empereur T'ai-tsong eut remporté, en l'an 630 ap. J.-C., une grande victoire sur le kagan Hie-li, et eut ainsi abattu la puissance des Tou-kiue septentrionaux, les peuples voisins de l'empire se montrèrent disposés à se soumettre; on établit alors chez eux des arrondissements et on conféra aux chefs locaux le titre de gouverneur ou de préfet en laissant dans leur famille le droit d'hérédité à ces charges 以其首領爲都督刺史皆得世襲 (*T'ang chou*, chap. XLIII, p. 1. r°). Ces arrondissements étaient, comme on le voit, fort différents des arrondissements qui se trouvaient sur le territoire chinois; aussi les distinguait-on en les appelant 羈縻州: ce terme, qui signifie littéralement « arrondissements attachés par un licou », exprime l'idée du lien qui rattachait ces régions à l'empire sans les y incorporer.

(2) Dans le *Song che* (chap. CCCCXCIII et CCCXCIV), on trouve une longue notice sur les peuples barbares du sud-ouest appelés K'i-tong 西南溪峒. On y voit que leur habitat se trouvait principalement dans les arrondissements de Tch'en 辰 (auj. préfecture de Tch'en-tcheou 辰州, prov. de Hou-nan), de Kin 錦 (auj. s.-p. de Ma-yang 麻陽, préf. de Yuan-tcheou 沅州, province de Hou-nan), de K'i 溪 (auj. préf. de Yong-chouen 永順, prov. de Hou-nan) et de Siu 敘 (auj. s.-p. de K'ien-yang 黔陽, préf. de Yuan-tcheou, prov. de Hou-nan). Ces quatre arrondissements, qui sont marqués sur notre carte, se trouvaient, comme on le voit, dans le nord-ouest de la province de Hou-nan.

(3) Houan-tcheou et Je-nan-kiun sont deux termes qui s'appliquent à la même contrée; voyez dans le *T'ang chou*, chap. XLIII *a*, p. 8 v°, le paragraphe qui commence par les mots 驩州日南郡. Houan-tcheou paraît correspondre à la préfecture actuelle de Đức-thọ 德壽 (autrefois appelée 德光) dans la province de Hà-tịnh 河靜. Les autres noms géographiques de l'Indochine mentionnés par nos cartes sont les suivants: Yen 演 (auj. préf. de Diễn-châu 演州, prov. de Nghệ-an 乂安); Ngai 愛 (prov. de Thanh-hóa 清化); Fong 峯 (prov. de Sơn-tây 山西); Kiao 交 (auj. Hanoi 河內), qui était le siège du Protectorat de Ngan-nan; enfin l'arrondissement de Tch'ang 長, qui est mentionné dans le *T'ang chou* (chap. XLIII *a*, p. 8 v°) paraît, d'après la place que lui assigne la carte B, avoir été situé dans la région de Lang-sơn 諒山.

(4) Les Yue-tchang 越裳 son mentionnés dans le *Tchou chou ki nien* comme étant venus rendre hommage au roi Tch'eng 成, de la dynastie Tcheou, en la dixième année de son règne. Legge (*C. C.*, vol. III, p. 534-537) a bien montré le peu de solidité de la tradition d'après laquelle les envoyés des Yue-tchang auraient reçu, pour retourner dans leur pays, des chars indiquant le sud 南車指, ce qui supposerait que les Chinois auraient connu le principe de la boussole dès une époque fort reculée.

(5) Sur le Lin-yi 林邑, voyez la notice de Ma Touan-lin, traduite par d'Hervey de Saint-Denys (*Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, Méridionaux, p. 417-435). Ce royaume était au sud du Quảng-bình qu'il disputa, parfois avec succès, aux gouverneurs chinois du Tonkin (cf. P. Cadière, dans *B. E. F. E.-O.*, t. II, p. 56).

(6) Ma Yuan 馬援, le « général qui soumet les flots » 伏波將軍, débarqua sur la côte du Tonkin en l'an 42 ap. J.-C., et n'en revint qu'en l'an 44, après avoir noyé dans le sang la révolte dirigée par les deux héroïnes sœurs Trưng Trắc et Trưng Nhị (cf. *Heou han chou*, chap. LIV, p. 4 v°). Il dressa des colonnes de bronze pour marquer la limite des possessions chinoises.

de bronze pour marquer la frontière chinoise. Sous les Song, à partir de la période *k'ai-pao* (968-975), le Kiao-tche s'acquitta du tribut et demanda à s'attacher à l'empire ; tous (ses princes) reçurent l'investiture et des titres.

20. — Royaumes du Sud des mers (*suit une enumération de ces royaumes dans laquelle plusieurs noms restent indéchiffrables : le nom du pays de Lo-tch'a apparaît à la fois dans la troisième et dans la quatrième colonnes*).

21. — Les cinq chaînes de montagnes (1) partent de la montagne la plus méridionale du Heng-chan et vont à l'est jusqu'à la mer ; vers le sud, elles se développent jusqu'au nord de la mer. Ce pays était autrefois au nombre des vassaux sauvages ; les Ts'in y instituèrent trois commanderies (2) ; les Han le divisèrent en neuf commanderies (3). Le Je-nan et Tchou-yai (4) font tous deux partie de cette région.

22. — Quand Yu sépara les neuf provinces, à l'est il arriva graduellement jusqu'à la mer ; à l'ouest, il atteignit les sables mouvants ; au nord et au sud pénétrèrent sa renommée et ses enseignements. Or l'Empire du Milieu était alors un carré de cinq mille *li* de côté (5). D'après les règlements des Tcheou, les neuf provinces furent un carré de sept mille *li* de côté (6). Quand vinrent les Ts'in, ils divisèrent l'empire en trente-six commanderies (7), qui furent quarante quand on y ajouta les commanderies de K'ien-tchong (8), Nan-hai, Kouei-lin et Siang (9). A l'est et au sud, on arrivait jusqu'à la mer ; à l'ouest, à (la rivière) T'ao (10) ; au nord, au désert. A l'époque de l'apogée des Han, le territoire foulé par les pieds des hommes dans les quatre directions s'étendit, à l'est jusqu'à Lo-lang (11), à l'ouest jusqu'à Touen-houang (12), au sud jusqu'au Je-nan (13), au

---

(1) Cf. p. 229, n. 3.

(2) A savoir celles de Nan-hai 南海, de Kouei-lin 桂林 et de Siang 象, qui comprennent, en gros, le Kouang-tong, le Kouang-si et le Tonkin. Elles furent instituées en 214 av. J.-C. (cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. II, p. 168).

(3) Voyez Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. I, p. LXXXVII.

(4) C'est-à-dire que cette région comprend, non seulement le Kouang-tong et le Kouang-si, mais encore le Tonkin (Je-nan) et l'île de Hai-nan (Tchou-yai).

(5) Ces dimensions sont en effet celles qui sont indiquées dans le tracé schématique de l'empire qui est exposé à la fin du « Tribut de Yu » (cf. Legge, *C. C.*, vol. III, p. 144-149).

(6) Dans le livre XXXIII du *Tcheou li*, on trouve une division de l'empire en neuf zones carrées concentriques au domaine du souverain qui est au milieu. Le territoire propre des neuf provinces se termine à la sixième zone qui est un carré de 7.000 *li* de côté. Les trois zones extérieures à celle-ci comprennent des peuples barbares.

(7) On trouvera l'énumération de ces trente-six divisions administratives dans Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. II, p. 132, n. 1.

(8) Cf. p. 232, n. 3.

(9) Cf. n. 2.

(10) La rivière T'ao 洮 est une rivière du Kan-sou, affluent de droite du Houang-ho ; elle est marquée sur la carte B.

(11) Région de P'ing-jang 平壤, en Corée.

(12) Près de Cha-tcheou, dans le Kan-sou.

(13) Le Tonkin.

nord jusqu'à Yen-men (1), au sud-ouest jusqu'à Yong-tch'ang (2) ; de l'est à l'ouest, il eut 9.000 *li* ; du nord au sud, il eut 13.000 *li*. Quand les Tsin reçurent la succession des trois royaumes, l'empire où se portaient le bonnet et la ceinture (3) ne fut autre que l'ancien territoire des Ts'in et des Han. A l'époque des Souei, à l'est et au sud on allait jusqu'à la mer ; à l'ouest, on touchait à Tsiu-mo (4) ; au nord, on atteignait Wou-yuan (5). Au début des T'ang, on fit une division en dix régions (6). Puis, quand on eut vaincu le Kao-tch'ang (Tourfan) (7), on s'étendit jusqu'aux quatre garnisons (8). Si on compare l'empire d'alors à celui du temps des Han, on voit que, au nord et au sud, il avait les mêmes dimensions, qu'à l'est il était plus restreint et qu'à l'ouest il était plus vaste (9). Les territoires vassaux reçurent tous les ordres impériaux. Les Song firent une division en vingt-trois districts (10).

En ce qui concerne les pays barbares aux quatre points cardinaux, sous les T'ang, Kia, duc de Wei (11), mentionna sur sa carte plusieurs centaines de royaumes ; maintenant, nous n'avons pris que les plus célèbres pour les noter. En outre, nous avons fait un examen des relations et des mémoires pour déterminer les vicissitudes de leur fortune et leur histoire.

Pour ce qui est des divers royaumes du désert et de la mer qui sont à l'ouest, autrefois, sous les Han, Kan Ying (12) parvint au T'iao-tche (13), arriva au bord de la mer occidentale, puis s'en revint ; ses récits s'arrêtent au pays de Ta-ts'in.

---

(1) Préfecture secondaire de Tai 代, dans le nord du Chan-si.

(2) Préfecture de Yong-tch'ang 永昌, dans le Yun-nan, entre le Mékong et la Salouen. Sur notre carte, cette région est indiquée par ces mots : « Yong-tch'ang, de l'époque des Han ».

(3) C'est-à-dire l'empire dans lequel les mœurs chinoises étaient observées.

(4) Le caractère 且 se prononce ici Tsiu. Tsiu-mo était sur la route de Khoten au Lop nor, environ à 1500 *li* à l'est de Khoten et à 1.000 *li* à l'ouest de Leou-lan (ou Chan-chan).

(5) Notre carte place la commanderie de Wou-yuan au sommet occidental et à l'intérieur de la boucle du Houang-ho.

(6) Ces dix régions 道, instituées en 627, sont énumérées dans le chap. XXXVIII, p. 1 v°, du *T'angchou*.

(7) En 640.

(8) La Kachgarie.

(9) D'après le *T'ang chou* (chap. XXXVIII, p. 1 r° et v°), sous les Han occidentaux, l'empire avait 9.302 *li* de l'est à l'ouest et 12.368 *li* du nord au sud. A l'apogée des Souei, il avait 9300 *li* de l'est à l'ouest et 14815 *li* du nord au sud. Sous les T'ang, il avait 9.510 *li* de l'est à l'ouest et 16.918 *li* du nord au sud.

(10) L'énumération de ces vingt-trois districts 路 se trouve dans le *Song che*, chap. LXXXV p. 1 v°.

(11) Dans la biographie de Kia Tan 賈耽 (*T'ang chou*, chap. CLXVI, p. 2 v°), nous lisons que ce personnage reçut en 793 le titre de « Duc du royaume de Wei » 魏國公. Sur la carte géographique de Kia Tan, voyez plus loin ; il est intéressant de noter que l'auteur de notre propre carte avait eu ce document sous les yeux.

(12) Sur la mission accomplie en 97 ap. J.-C. par Kan Ying, lieutenant de Pan Tch'ao, voyez Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 138 et suiv.

(13) Placé par Hirth dans le voisinage de l'ancienne cité de Hira, au sud des ruines de Babylone (*op. cit.*, p. 148.)

Au nord-ouest est le Ngan-ts'ai, et, au nord, les Kou-li-kan (Kourikan) qui tous, au nord, touchent à la grande mer. Au nord-est sont les Lieou-kouei (Démons errants); on ne sait pas ce qu'il y a plus au nord. Comme tous ces pays ne nous ont pas transmis les noms (de leurs princes) et leurs tributs, et comme ils n'ont pas eu affaire avec l'Empire du Milieu, maintenant je les ai supprimés et ne les ai point mentionnés.

La septième année *feou-tch'ang* (1137), le premier jour du dixième mois, gravé sur pierre dans l'école de K'i.

III

Les deux cartes gravées en 1137 sont le résultat d'une longue évolution scientifique et supposent de nombreux travaux antérieurs. Nous nous proposons de rassembler et de discuter ici les plus importants des renseignements qu'on peut trouver sur ces monuments aujourd'hui disparus de l'ancienne cartographie chinoise.

Dès le début de notre enquête, nous nous trouvons en présence d'une difficulté qui tient à ce que les Chinois n'ont pas de terme spécial pour signifier une carte ; le mot 圖 dont ils se servent est d'une acception plus générale, car il désigne non seulement les cartes, mais aussi toutes les représentations graphiques quelles qu'elles soient. Lors donc qu'on nous parle, par exemple, des 圖 qui, dès une époque reculée, furent ajoutés au texte du *Chan hai king* 山 海 經, il ne faut pas en conclure que cette ancienne géographie était accompagnée de cartes, car ce qu'on appelle ici 圖, ce sont simplement les figures représentant les êtres extraordinaires qui sont décrits dans le livre.

De même il faut révoquer en doute l'existence de ces prétendues cartes de chaque province que Richthofen [1] croit avoir été gravées sur les neuf trépieds de l'empereur mythique Yu ; quelle qu'ait été l'origine véritable de ces trépieds, ce qui est certain, c'est que le texte du *Tso tchouan* (3e année du duc Siuan) où il en est question se rapporte à l'année 605 av. J.-C.; si donc ce texte parlait réellement de cartes, ces documents cartographiques seraient les plus anciens dont on trouve la mention en Chine puisqu'ils seraient antérieurs au VIIe siècle avant notre ère. Mais le *Tso tchouan* dit simplement que « les contrées éloignées dessinèrent les objets remarquables qu'elles produisaient » 遠 方 圖 物, et que les gouverneurs des neuf provinces envoyèrent en tribut du métal avec lequel « on fondit des trépieds en figurant les objets (remarquables des neuf provinces) » 鑄 鼎 象 物. Sseu-ma Ts'ien, qui reproduit tout ce passage [2], change d'ailleurs la première de ces deux phrases et écrit « les contrées éloignées

(1) *China*, vol. I, p. 368.
(2) Cf. trad. fr., t. IV, p. 352.

vinrent toutes (rendre hommage) » 遠方皆至. Cette leçon paraît préférable à celle du *Tso tchouan* dans laquelle les mots 圖物 font double emploi avec les mots 象物. Ainsi on voit que, avec le texte de Sseu-ma Ts'ien, le caractère 圖 disparaît entièrement, et que, si on adopte le texte du *Tso tchouan*, l'expression 圖物 ne peut signifier que « représenter des objets ». Il n'est donc aucunement question ici de cartes géographiques.

On serait même en droit de s'étonner que plusieurs sinologues aient attaché tant de valeur à un témoignage d'une telle insignifiance, si leur excuse ne se trouvait pas ailleurs; en effet, d'après le *Tseu tche t'ong kien*, en 697 ap. J.-C., le 4e mois, l'impératrice Wou, de la dynastie T'ang, fit fondre neuf trépieds monumentaux, « sur chacun desquels on représenta les montagnes, les cours d'eau et les productions (de chacune des neuf provinces) » 各圖山川物產於其上. La mention des montagnes et surtout celle des cours d'eau permettraient de supposer que nous avons affaire ici à des sortes de cartes. Mais, s'il est manifeste que l'impératrice Wou avait eu l'intention de reproduire les trépieds fameux attribués à Yu le Grand, rien ne prouve que son imitation ait été fidèle, et du fait que les trépieds de 697 ap. J.-C. présentaient peut-être sur leurs flancs un tracé rudimentaire de la configuration des neuf provinces, on ne saurait conclure qu'il en était de même pour les trépieds dont il est parlé treize cents ans auparavant dans le *Tso tchouan*.

Nous sommes tout aussi sceptiques lorsque nous avons à apprécier le témoignage du *Tcheou li* 周禮 qui dit que le fonctionnaire appelé *ta-sseu-t'ou* a pour charge de dresser les cartes du territoire des principautés (1) et que le fonctionnaire appelé *tche-fang-che* est chargé des cartes de l'empire au moyen desquelles il s'occupe du territoire de l'empire (2). Assurément il ne nous semble pas qu'on puisse contester que, dans ces passages, il soit réellement question de cartes géographiques; mais ce qu'on peut mettre en doute, c'est l'authenticité du *Tcheou li* lui-même qui, loin d'avoir été rédigé vers l'an 1100 avant notre ère par le duc de Tcheou, comme le veut la tradition, semble bien plutôt une utopie rétrospective composée au temps de l'usurpateur Wang Mang (9-22 ap. J.-C.). On ne peut faire état de ce texte de l'époque des Han pour établir qu'il y avait une cartographie officielle sous la dynastie des Tcheou.

En réalité, la première mention que nous possédions d'une carte géographique en Chine ne remonte qu'à la fin du troisième siècle avant notre ère. En 227 avant J.-C., l'héritier présomptif du royaume de Yen 燕 chargea un certain King K'o 荆軻 d'assassiner le roi de Ts'in qui devait être plus tard le glorieux empereur Ts'in Che-houang-ti 秦始皇帝. Pour être admis en audience, King K'o apporta au roi de Ts'in, outre la tête d'un de ses

(1) *Tcheou li*, chap. x : 大司徒之職掌建邦之土地之圖.
(2) *Tcheou li*, chap. xxxiii : 職方氏掌天下之圖之以掌天下之地.

ennemis, la carte géographique du territoire de Tou-kang [1] 督亢之地圖, sous le prétexte que ce district allait lui être livré. Cette carte devait être une planche de bois incisée, car à cette époque on ne connaissait pas encore l'usage du pinceau; elle était renfermée dans une sorte de boîte 匣; quand le roi de Ts'in la tira hors de son étui, un poignard empoisonné apparut à l'extrémité; King K'o tenta de s'en servir pour accomplir son projet, mais il n'y réussit pas et fut arrêté par les assistants [2].

Lorsque le roi de Ts'in, après avoir échappé au poignard de l'assassin, eut triomphé de ses rivaux et fondé l'unité impériale en Chine, il rassembla dans ses archives tous les documents qui pouvaient être utiles à son administration; parmi ces documents se trouvaient des cartes, comme nous le voyons par le récit que nous fait Sseu-ma Ts'ien de la prise de la capitale des Ts'in, Hien-yang, en 207 av. J.-C., par le gouverneur de P'ei, futur fondateur de la dynastie des Han occidentaux; tandis que tous les généraux couraient au pillage, le seul Siao Ho 蕭何 entrait le premier dans le palais et y recueillait les ordonnances officielles 律令, les cartes 圖 et les rapports écrits 書. Plus tard, lorsque le gouverneur de P'ei fut devenu roi de Han et prétendit au pouvoir suprême, la possession de ces documents lui assura un avantage inappréciable, car il put ainsi connaître les défilés et les barrières 阨塞, le dénombrement de la population par foyers et par individus 戶口多少, les points forts et les points faibles 彊弱之處, et enfin les doléances du peuple 民所疾苦 [3]. On voit que la géographie stratégique de l'empire lui fut révélée par les cartes dont s'était saisi Siao Ho.

Ces cartes des Ts'in, qui sont les plus anciens documents cartographiques dont l'histoire nous ait conservé le souvenir en Chine, existaient encore à la fin du premier siècle de notre ère; l'historien Pan Kou 班固, mort en 92 ap. J.-C., les cite en effet deux fois dans le chapitre de l'*Histoire des Han antérieurs* relatif à la géographie [4]. Mais elles ne subsistèrent pas beaucoup plus longtemps, et, dès le milieu du troisième siècle de notre ère, elles avaient entièrement disparu [5]. Écrites au couteau sur des planches de bois [6], elles étaient exposées à de nombreuses causes de destruction; elles étaient en outre

---

(1) Au sud-est de la préfecture secondaire de Tchouo 涿, dans le Tche-li. Le mot 亢 se prononce ici Kang.

(2) Sseu-ma Ts'ien, chap. LXXXVI, p. 6 v° — 7 r°.

(3) Sseu-ma Ts'ien, chap. LIII, p. 1 v°.

(4) *Ts'ien han chou*, chap. XXVIII, 1, p. 15 r°: 秦地圖曰, et chap. XXVIII, 2, p. 4 r°: 秦地圖書. Quoique ces indications soient imprimées en petit texte, elles ne font pas partie du commentaire et ont été écrites par Pan Kou lui-même.

(5) Voyez plus loin le texte relatif à P'ei Sieou.

(6) L'usage des planchettes de bois à l'époque des Ts'in nous est attesté par le passage de Sseu-ma Ts'ien (trad. fr., t. II, p. 180, et t. III, p. 705), où il est dit que Ts'in Che-houang-ti examinait chaque jour une masse d'écrits officiels faisant un poids de cent vingt livres.

encombrantes et peu maniables; aussi n'y-a-t-il pas lieu de s'étonner si elles furent assez promptement négligées et si elles n'eurent qu'une courte durée. Il est d'ailleurs vraisemblable que ces cartes n'embrassaient que des étendues de pays restreintes et qu'elles étaient des sortes de plans topographiques ou de vues panoramiques comme les Chinois en font encore de nos jours pour les localités célèbres. Rien, dans les textes que nous avons cités, ne nous permet de supposer qu'il y ait eu, dès le troisième siècle avant notre ère, des cartes générales de l'empire.

Sous la dynastie des premiers Han, la soie fut employée conjointement avec les tablettes de bois pour recevoir l'écriture et les dessins. C'est ainsi que, dans la biographie de Sseu-ma Siang-jou, mort en 117 av. J.-C., nous trouvons dans la même ligne, d'une part, l'expression 卷書 qui suppose que l'écrit dont il est ici question pouvait se rouler, et, d'autre part, l'expression 札書 qui donne à entendre qu'on s'était servi de tablettes de bambou pour écrire dessus [1]. De même, dans une dissertation de Tong-fang Cho composée vers l'an 100 avant notre ère, nous voyons apparaître l'expression 竹帛, le bambou et la soie, qui désigne les deux substances sur lesquelles on écrivait [2]. Sous les Han orientaux, un nouveau progrès fut fait lorsque l'eunuque Ts'ai Louen 蔡倫, considérant que la soie 縑, à cause de son prix élevé, et que les tablettes 簡, à cause de leur poids, n'étaient point d'un usage commode, fabriqua pour la première fois du papier avec de l'écorce d'arbre, des têtes de chanvre et de vieux chiffons et filets de pêcheur ; cette invention, qui fut présentée à l'empereur en l'année 105 de notre ère, eut le plus grand succès et tout le monde dès lors se servit de papier [3]. En même temps que la matière sur laquelle on pouvait dresser des cartes devenait plus maniable, l'extension des connaissances géographiques faisait sentir davantage la nécessité de représenter avec quelque exactitude la configuration des pays. Aussi des textes assez nombreux nous permettent-ils d'établir que la cartographie chinoise prit un grand développement sous les deux dynasties Han.

Au temps de l'empereur Wou (140-87 av. J.-C.), Tchang K'ien 張騫, revenant de la mission qui l'avait mené jusque sur les bords de l'Oxus en 128 av. J.-C., crut trouver dans les rivières de Yarkand et de Khoten les sources du Houang-ho ; les ambassadeurs qui, après lui, se rendirent dans les pays d'Occident, adoptèrent la même manière de voir et rapportèrent en outre beaucoup de jade de la région de Khoten. Alors, le Fils du Ciel, après avoir consulté les anciennes cartes et les anciens écrits, donna le nom de Kouen-louen aux montagnes d'où sortait le Ho [4]. En d'autres termes, considérant

---

(1) Sseu-ma Ts'ien, chap. CXVII, p. 16 v°.
(2) *Ts'ien han chou*, chap. LXV, p. 7 v°.
(3) *Heou han chou*, chap. CVIII, p. 2 v°.
(4) *Ts'ien han chou*, chap. LXI p. 3 b: 天子案古圖書名河所出山曰崑崙.

que les vieux livres [1] faisaient sortir le Ho d'une montagne fabuleuse appelée Kouen-louen dans laquelle se trouvaient des pierres précieuses, et que les cartes plaçaient cette montagne dans l'extrême occident, l'empereur déclara qu'on devait appeler Kouen-louen les montagnes d'où sortait la rivière de Khoten considérée comme le cours supérieur du Houang-ho.

En 117 av. J.-C., l'empereur Wou, se proposant de nommer rois trois de ses fils et de leur conférer des fiefs, le *yu-che* lui soumit des cartes pour qu'il pût déterminer les limites de leurs apanages [2]. Les cartes géographiques apparaissent ici sous le nom de 輿地圖. Le commentateur Sseu-ma Tcheng explique cette expression en disant que le ciel couvre, tandis que la terre supporte toutes choses ; si donc on compare l'univers à un véhicule, on dira que le ciel est le toit du char 葢 [3], et que la terre en est le fond ou la caisse 輿. Ce terme est resté en usage jusqu'à nos jours et se retrouve dans le titre de nombreux ouvrages géographiques.

En 99 av. J.-C., le général Li Ling 李陵 marcha contre les Hiong-nou. Il sortit par Kiu-yen 居延 (lac Sogok), et, après s'être avancé pendant trente jours vers le nord, il arriva à la montagne Siun-ki 浚稽 où il établit son camp. Il fit alors une carte complète des montagnes, des cours d'eau et de la configuration des lieux par lesquels il avait passé [4], et chargea un de ses officiers d'aller présenter son rapport à l'empereur.

Abordons maintenant l'histoire des Han orientaux ; en l'an 26 ap. J.-C., l'empereur Kouang-wou 光武, qui prétendait restaurer la maison des Han, mais qui était encore loin d'être assuré du succès, se trouvait dans une tour de la muraille d'une ville qu'il venait de prendre ; il déploya une carte géographique, et, s'en servant pour donner des indications à un de ses généraux nommé Teng Yu, il lui dit : « Voici comment sont disposés les commanderies et les royaumes de l'empire. Maintenant nous venons à peine de prendre une seule (de toutes ces parties) ; comment se fait-il que auparavant vous ayez dit qu'à votre avis il n'était pas difficile de s'assurer de l'empire [5] ? »

En l'an 69 de notre ère, un certain Wang King 王景 ayant été chargé de réparer la brèche que le Houang-ho avait faite dans ses digues à Kai-fong-fou, l'empereur lui fit donner des exemplaires du *Chan hai king* 山海經, du

---

(1) Tels que le *Yu pen ki* 禹本紀 cité par Sseu-ma Ts'ien (chap. CXXIII, p. 8 v°).

(2) Sseu-ma Ts'ien, chap. LX, p. 2 v° et 3 r°.

(3) On attribue à Tchang Heng 張衡 (77-139 ap. J.-C.) un 葢天圖 qui paraît avoir été une carte céleste (cf. *T'ou chou tsi tch'eng*, section King-tsi-tien, chap. CCCCXXIX, ti-li-tche-pou-tsa-lou, p. 3 r°.

(4) *Tsien han chou*, chap. LIV, p. 5 r° : 舉圖所過山川地形.

(5) *Heou han chou*, chap. XLVI, p. 1 v° : 光武舍城樓上. 披輿地圖指示禹曰. 天下郡國如是. 今始乃得其一. 子前言以吾慮天下不足定. 何也.

traité de Sseu-ma Ts'ien sur les canaux du fleuve 河渠書 et de la carte du *Tribut de Yu* 禹貢圖 (1).

Ces divers témoignages attestent l'existence, sous les deux dynasties Han, de véritables cartes qui étaient dressées avec assez d'exactitude pour pouvoir servir aux généraux en campagne ou aux ingénieurs hydrographes ; certaines d'entre elles représentaient l'empire tout entier. Mais, quelque utiles que puissent être ces cartes dans la pratique, rien ne prouve qu'elles fussent construites suivant une méthode rigoureuse. Il faut arriver au milieu du troisième siècle de notre ère pour trouver enfin l'énoncé des principes sur lesquels doit être fondée une bonne cartographie.

C'est P'ei Sieou 裴秀 (224-271) qui formula le premier ces principes et qui nous apparaît comme le père de la cartographie scientifique en Chine. Le texte du *Tsin chou* (chapitre XXXV, p. 2-3) qui nous a conservé sa doctrine m'a paru assez important pour être traduit intégralement malgré les difficultés qu'il présente : En 267, P'ei Sieou reçut du premier empereur de la dynastie Tsin 晉 le titre de *sseu-k'ong* 司空 ou ministre des Travaux publics ; « considérant que sa charge était celle d'un fonctionnaire préposé à la terre, considérant en outre que, dans le *Tribut de Yu*, les noms des montagnes, des cours d'eau et des localités, remontant à une origine fort ancienne, avaient subi de nombreux changements, et que ceux qui, dans les générations ultérieures, avaient discouru sur ce sujet, avaient parfois proposé des identifications forcées, en sorte que petit à petit l'obscurité s'y était introduite, il fit un choix critique dans les anciens textes, rejeta ce qui était douteux, nota et classa, chaque fois que l'occasion s'en présenta, les anciens noms qui avaient disparu aujourd'hui, et composa une carte géographique du *Tribut de Yu* en dix-huit feuilles 禹貢地域圖十八篇. Il l'offrit à l'empereur qui la conserva dans les archives secrètes. La préface (de cet ouvrage) était ainsi conçue : « L'origine des cartes et des traités géographiques 圖書 (2) est reculée. Dès l'antiquité, on fit des images et on transmit des modèles et ainsi on se servit de leur utilité. Sous les trois dynasties (Hia, Yin, Tcheou), on avait institué des fonctionnaires à cet effet ; c'étaient les clercs officiels 國史 qui étaient chargés de cet office. Puis lorsque Han (le futur Han Kao-tsou qui n'était alors que gouverneur de P'ei) saccagea Hien-yang, le grand conseiller Siao Ho 蕭何 recueillit toutes les cartes et tous les registres des Ts'in. Maintenant, dans les archives secrètes, on ne possède plus les cartes géographiques de l'antiquité et on n'a pas non plus celles qu'avait trouvées

---

(1) *Heou han chou*, chap. CVI, p. 3 v°.

(2) L'expression 圖書 est vague ; elle désigne primitivement le diagramme sorti du Fleuve 河圖 et l'écrit sorti de la rivière Lo 洛書. Il ne serait pas impossible que, en se servant de cette expression, P'ei Sieou ait désiré établir un rapport de parenté entre les cartes géographiques et ces très anciens monuments.

Siao Ho [1]; on possède seulement de la dynastie Han des cartes générales ainsi que diverses cartes locales pour tous les endroits. Aucune de ces cartes ne se sert des divisions rectilignes 分率 [2]; aucune non plus ne détermine l'orientation exacte 準望; en outre, elles ne mentionnent pas au complet les montagnes célèbres et les grands cours d'eau; quoiqu'elles présentent une configuration grossière, elles sont toutes fort imparfaites et on ne peut s'y fier; parfois il s'y trouve des propos absurdes, étrangers au sujet ou exagérés, qui ne s'accordent point avec la réalité des choses et que le bon sens ne saurait admettre. L'avènement de la grande dynastie Tsin a unifié tout l'espace dans les six directions; pour purifier le territoire, (cette dynastie) commença par Yong 庸 et Chou 蜀 [3], et pénétra profondément dans leurs régions semées d'obstacles; l'empereur Wen 文帝 ordonna alors aux fonctionnaires que cela concernait de composer et de combiner une carte géographique de Wou et de Chou 吳蜀地圖. Lorsque le pays de Chou fut conquis et qu'on eut à examiner cette carte au sujet des distances respectives des localités, des montagnes et des cours d'eau, des endroits escarpés et des endroits plats, de la courbure ou de la rectitude des grandes routes sur le trajet parcouru par les six armées, on n'y trouva pas la moindre inexactitude [4]. Maintenant, remontant (à l'antiquité), j'ai examiné dans le *Tribut de Yu* les montagnes et les mers, les cours des fleuves, les plateaux et les plaines basses, les talus et les marais, puis les limites et la situation des neuf provinces de l'antiquité ainsi que des seize provinces actuelles, en tenant compte des commanderies et des royaumes, des préfectures et des villes, puis les anciens noms des lieux où les royaumes d'autrefois conclurent des traités ou tinrent des réunions, puis les chemins par eau et par terre, les sentiers et les routes, et j'ai fait une carte géographique en dix-huit feuilles. — Pour dresser une carte il y a six principes: 1° les divisions rectilignes 分率, ce qui est le moyen de déterminer les dimensions de la superficie 所以辨廣輪之度也; 2° l'orientation exacte 準望, ce qui est le moyen de rendre correct l'ensemble des relations de toutes les parties entre elles 所以正彼此之體也; 3° les *li* de route 道里, ce qui est le moyen de fixer les nombres des distances qu'on traverse 所以定所由之數也; 4° le haut et le bas 高下; 5° les angles droits et les obliques 方邪; 6° les courbes et les droites 迂直; ces trois derniers principes ont leur application suivant la nature du terrain, et sont le moyen par lequel on examine les différences de facilité ou de difficulté (d'accès). Quand on a dessiné une carte

---

(1) Ainsi, dès l'époque de P'ei Sieou, c'est-à-dire dès le troisième siècle de notre ère, toutes les cartes des Ts'in avaient disparu.

(2) Le mot 率 se prononce ici *lu*. Le sens que j'attribue aux expressions 分率 et 準望 est celui qui m'a paru résulter de tout le contexte; mais il reste encore hypothétique.

(3) Les pays de Yong et de Chou correspondent en gros au Hou-pei et au Sseu-tch'ouan.

(4) A voir la manière dont P'ei Sieou introduit l'éloge de cette carte, on peut se demander s'il n'en était pas l'auteur.

mais qu'on n'a pas fait de divisions rectilignes, il n'y a plus moyen d'apprécier la diversité des distances ; quand on a fait des divisions rectilignes mais qu'on n'a pas déterminé l'orientation exacte, la précision qu'on atteint en un endroit, on la perd aussitôt dans les autres lieux ; si l'orientation est exacte, mais qu'on n'ait pas marqué les *li* de routes, alors cela fait que, quand il s'agit des localités éloignées dans les montagnes ou au bord de la mer, on ne voit plus le moyen d'y pénétrer ; si les *li* de route sont marqués, mais qu'on n'ait pas tenu compte du haut et du bas, des angles et des obliques, des courbes et des droites, alors les nombres indiqués sur les sentiers et les routes se trouveront fort différents des distances réelles, et on perdra la justesse de l'orientation exacte (1). Ainsi, quand on a combiné ensemble ces six principes et qu'on examine (la carte), alors la réalité des distances est fixée par les divisions rectilignes ; la réalité des positions relatives est déterminée par les *li* de route (2) ; la réalité des mesures et des nombres est déterminée par les évaluations du haut et du bas, des angles et des obliques, des courbes et des droites. Alors, même s'il y a des obstacles formés par de hautes montagnes ou de vastes mers, des éloignements de pays lointains et de régions étranges, des causes de montées ou de descentes, de recul ou de détour, tout cela on peut s'en rendre compte et le déterminer. Quand le principe de l'orientation exacte est bien appliqué, alors le courbe et le droit, le loin et le près n'ont plus rien qui soit caché dans leur forme. »

Après avoir cité une partie du texte que nous venons de traduire, un certain Ts'iuan Tsou-wang 全祖望 (reçu docteur en 1736) ajoute que P'ei Sieou avait dressé sa carte à l'échelle de deux pouces pour mille li 二寸爲千里 (3). Nous ne savons pas d'où ce renseignement est tiré, mais il s'accorderait bien avec le sens de « divisions rectilignes » que nous attribuons à l'expression 分率, car le principe des divisions rectilignes ou du quadrillage suppose nécessairement que la carte est dressée à une échelle déterminée. Ce serait ainsi P'ei Sieou, et non Kia Tan, comme on le dit souvent, qui aurait eu le premier l'idée de dresser sa carte sur un canevas formé de carrés correspondant à un nombre décimal de *li*. Cette projection orthogonique, qui est encore usitée de nos jours par les géographes d'Extrême-Orient, s'accorde bien d'ailleurs avec les anciennes idées cosmologiques des Chinois pour qui la forme de la terre était carrée.

Si nous continuons à suivre l'ordre chronologique, nous trouvons dans le *Song chou* (chap. LXXXV, p. 1 r°), un renseignement qui ne laisse pas que d'être assez singulier. Sie Tchouang 謝莊 (421-466 ap. J.-C.), lisons-nous, « façonna une carte, en bois, carrée, de dix pieds de côté ; les montagnes, les

(1) 失準望之正矣. Je ne comprends pas ce que cette phrase vient faire ici.

(2) On s'attendrait plutôt à lire que « la réalité des positions relatives est déterminée par l'orientation exacte ». Le texte paraît altéré.

(3) Voyez le recueil de dissertations dues à des auteurs de la dynastie actuelle, publié en 1826 par Ho Tchang-ling 賀長齡, sous le titre 皇朝經世文編 (chap. LXXIX, p. 12 v°).

cours d'eau et la configuration du sol, tout y fut bien ordonné. Quand on séparait (les parties de cette carte), alors les arrondissements étaient distincts et les provinces étaient isolées; quand on les réunissait, alors toute la terre ne formait plus qu'un ensemble » 製木方丈圖，山川土地各有分理，離之則州別郡殊，合之則寓內爲一. Je ne puis me représenter la carte de Sie Tchouang autrement que sous la forme d'un jeu de patience, où chaque morceau de bois découpé représentait un arrondissement et où il s'agissait de reconstituer l'ensemble en mettant chaque pièce à sa place.

Sous les T'ang, la cartographie bénéficia de l'essor qui fut alors imprimé à toute la civilisation, et elle produisit des œuvres plus nombreuses et plus parfaites qu'auparavant. Après que les Turcs occidentaux eurent été vaincus vers le milieu du VIIe siècle, les Chinois s'annexèrent tout leur immense territoire qui s'étendait depuis le Tarbagatai au nord jusqu'à l'Indus au sud; ils durent commencer par faire l'inventaire de leurs nouvelles possessions; c'est pour cette raison que, en 658, Hiu King-tsong 許敬宗 dirigea la rédaction d'un « Traité avec cartes sur les pays d'Occident » 西域圖志 (1), tandis que, en 661, Wang Ming-yuan 王名遠 offrait à l'empereur un « Mémoire avec cartes sur les pays d'Occident » 西域圖記 (2).

Un siècle environ plus tard, pendant la période *t'ien-pao* (742-755), Hiuan-tsong demandant à être renseigné sur les distances respectives auxquelles se trouvaient les divers royaumes barbares, Wang Tchong-sseu 王忠嗣, qui était haut fonctionnaire du *hong-lou*, c'est-à-dire du bureau préposé aux relations avec les étrangers, lui répondit en se servant d'une carte des pays d'Occident 以西域圖對 (3).

Nous arrivons maintenant au plus célèbre cartographe de l'époque des T'ang, Kia Tan 賈耽 (730-805) (4). En 785, Kia Tan reçut de l'empereur l'ordre de dresser une carte générale de la Chine; des occupations diverses, puis une maladie l'empêchèrent de s'acquitter immédiatement de cette tâche; en 793 seulement, il se décida à présenter au trône un premier travail qui était une « carte de la région du Long-yeou et du Chan-nan » 隴右山南圖, c'est-à-dire du Kan-sou et d'une partie du Sseu-tch'ouan; toutes ces régions étaient tombées au pouvoir des Tibétains depuis plusieurs années; le gouvernement chinois ne savait plus comment y étaient autrefois réparties les garnisons militaires; la carte de Kia Tan fut destinée à rappeler le souvenir de cette ancienne organisation et à permettre aux généraux qui guerroyaient sur ces frontières de connaître le pays dans lequel ils opéraient; elle fut une véritable carte d'état-major. — En 801, Kia Tan acheva sa grande œuvre qui fut intitulée

---

(1) Cf. *T'ang chou*, chap. CCXXI, I, p. 9 r°.
(2) Cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 156, n. 3.
(3) *T'ang chou*, chap. XLIII, II, p. 13 r°.
(4) *Kieou t'ang chou*, chap. CXXXVIII, et *T'ang chou*, chap. CLXVI.

« Carte de la Chine et des pays barbares à l'intérieur des mers » 海內華夷圖. Cette carte était longue de 30 pieds et haute de 33 ; elle était à l'échelle de 1 pouce pour 100 *li* (1). Ces dimensions considérables devaient en faire un document du plus haut intérêt et il est infiniment regrettable qu'elle ait disparu sans laisser de traces. L'échelle de 1 pouce pour 100 *li* suppose, puisque le pied vaut 10 pouces, que la carte de 30 pieds de long sur 33 pieds de haut correspondait à une superficie de 30.000 *li* de l'est à l'ouest et de 33.000 *li* du nord au sud ; la carte gravée en l'an 1137 que nous publions ici ne couvre qu'un espace de 7.000 *li* de l'est à l'ouest et de 7.300 *li* du nord au sud ; on voit donc que la carte de Kia Tan devait s'étendre bien au-delà des limites de la Chine propre, dans lesquelles, ou peut s'en faut, se cantonne la carte de 1137, et qu'elle devait comprendre l'Asie presque entière.

Après Kia Tan, le géographe le plus renommé sous la dynastie T'ang est Li Ki-fou 李吉甫 (758-814) (2). Il exécuta et offrit à l'empereur une carte qui indiquait où se trouvaient les points stratégiques au nord du fleuve 圖上河北險要所在. Hien-tsong la déploya sur le mur de la porte de la salle de bains ; chaque fois qu'on discutait les affaires du nord du Fleuve, il ne manquait pas de montrer du doigt Li Ki-fou en disant : « Je consulte journellement votre carte ; tout est bien conforme à vos estimations ». En outre Li Ki-fou composa un ouvrage en cinquante-quatre rouleaux dans lequel il étudiait l'une après l'autre les diverses villes fortifiées 諸鎭 de l'empire, et notait pour chacune d'elles les montagnes et les cours d'eau, les lieux escarpés et ceux qui étaient unis, ainsi que les souvenirs historiques ; pour chaque district, il avait tracé une carte en tête du chapitre correspondant ; le nom de ce livre était « Carte des commanderies et des royaumes composée pendant la période *yuan-ho* (806-820) » 元和郡國圖. Li Tö-yu 李德裕 (787-849), fils de Li Ki-fou, est plus connu comme homme politique que comme géographe ; il avait cependant hérité des aptitudes scientifiques de son père ; lorsqu'il était gouverneur de Tch'eng-tou 成都, dans le Sseu-tch'ouan, il éleva « la tour pour aviser aux moyens de défendre la frontière » 籌邊樓 ; là il représenta sur la gauche le district méridional avec ses montagnes, ses cours d'eau, ses points stratégiques et ses voies de pénétration chez les barbares Man ; il représenta sur la droite le district occidental et ses points de contact avec le Tibet (3).

Nous trouvons dans une encyclopédie chinoise (4) une requête d'un cartographe nommé Yuan Tchen 元稹 et nous pouvons la dater exactement à cause de la mention qui y est faite de la princesse de T'ai-ho 太和公主. Cette prin-

(1) *Kieou t'ang chou*, chap. CXXXVIII, p. 5 v°.

(2) *Kieou t'ang chou*, chap. CXLVIII, et *T'ang chou*, chap. CXLVI.

(3) *T'ang chou*, chap. CLXXX, p. 3 r°.

(4) *T'ou chou tsi tch'eng*, section King-tsi-tien, chap. CCCCXXIX, Ti-li-tche-pou-yi-wen, p. 3 r° et v°.

cesse, fille de l'empereur Hien-tsong (806-820), et sœur de l'empereur Mou-tsong (821-824), fut mariée au kagan des Ouïgours en 821 et revint en Chine en 843 (1). C'est en 821, au moment où elle venait de partir pour se rendre chez les Ouïgours, que Yuan Tchen écrivit son adresse à l'empereur Mou-tsong; il rappelle que déjà auparavant, le dixième jour de ce même mois, il a offert à son souverain une carte du territoire à l'ouest et au nord de la capitale et qu'il y a marqué, sans aucune omission, les montagnes et les cours d'eau, les lieux escarpés et les lieux unis; mais il craint que les grandes dimensions de cette carte n'en rendent l'examen pénible à l'empereur; il a donc composé un nouvel ouvrage en quatre rouleaux intitulé « Carte et description des régions à l'ouest et au nord de la capitale » 京西京北圖經; l'empereur pourra aisément le consulter, soit quand il est assis dans sa demeure, soit quand il est à cheval. En outre, comme la princesse de T'ai-ho vient d'être mariée, il est à craindre que l'empereur ne s'inquiète de la longueur du voyage qu'elle a à faire; Yuan Tchen a donc indiqué en détail, depuis la ville de T'ien-tö 天德城 au sud, jusqu'au campement des Ouïgours au nord, toutes les haltes où on mange et où on dort, ainsi que les puits et les sources, et il a incorporé ce travail dans son ouvrage.

Avec la dynastie Song, nous atteignons à l'époque même des deux cartes gravées en 1137. Les mentions de cartes géographiques deviennent de plus en plus fréquentes et on ne saurait les énumérer toutes. Nous nous bornerons à trois indications.

La première concerne un certain Cheng Tou 盛度 qui, ayant été envoyé en mission dans le Chàn-si, en profita pour dessiner une carte des pays d'Occident qu'il offrit à l'empereur Tchen-tsong (998-1022) 繪爲西域圖以獻. Plus tard, il fit encore une carte du Ho-si et du Long-yeou (auj. Kan-sou) 河西隴右圖, qui paraît avoir été surtout une carte stratégique (2).

D'autre part, le célèbre écrivain Chen Kouo 沈括, qui vécut de 1030 à 1093, fut l'inventeur des cartes en relief; voici en effet ce qu'il nous dit dans son *Mong k'i pi t'an* 夢溪筆談 (chap. xxv, p. 13 v°) : « Etant chargé d'une mission pour inspecter la frontière, je fis pour la première fois une carte en bois sur laquelle je représentai les montagnes, les cours d'eau et les chemins; au début, lorsque je parcourais des montagnes et des cours d'eau, aussitôt après je me servais de colle de farine et de sciure de bois pour en représenter la configuration sur le plateau de bois (3); mais au bout de peu de temps, il fit froid et il gela; la sciure de bois ne fut plus utilisable (4); j'employai alors à cet usage

(1) Cf. *T'ang chou*, chap. ccxvii b, p. 1 r°, et chap. lxxxiii, p. 12 v°, où se trouve la biographie de la princesse de T'ai-ho sous le nom de princesse de Ting-ngan 定安公主 qu'elle porta plus tard.

(2) *Song che*, chap. ccxcii, p. 3 r° et v°.

(3) 旋以麪糊木屑寫其形勢於木案.

(4) Parce que la colle qu'on devait y mêler gelait.

de la cire fondue (1) ; le choix de ces deux substances me fut inspiré par le désir de prendre quelque chose de léger qui fût aisé à transporter en voyage ; lorsque je fus arrivé dans les bureaux de l'administration, c'est en bois que je taillai (le relief), et je l'offris à l'empereur. L'empereur ordonna à ses principaux ministres de venir tous ensemble le regarder ; puis il décréta que les préfets de la frontière fissent tous des cartes en bois qui seraient conservées dans les archives du palais (2). »

Le même Chen Kouo nous dit encore (3) : « Pendant la période *hi-ning* (1068-1077), (des ambassadeurs du royaume coréen de) Kao-li 高麗 vinrent apporter tribut. Dans tous les arrondissements et toutes les préfectures qu'ils traversèrent, ils demandèrent des cartes géographiques ; partout où ils arrivèrent on leur en confectionna et on les leur apporta ; les montagnes et les cours d'eau, les routes, la configuration du pays, les endroits escarpés et les endroits unis, rien de tout cela n'y était omis. Quand (ces Coréens) arrivèrent à l'arrondissement de Yang 揚, ils adressèrent une lettre au préfet pour obtenir une carte géographique ; en ce temps, c'était le conseiller Tch'en Sieou-kong 陳秀公 qui était préfet de Yang ; usant de fourberie envers les ambassadeurs, il leur dit qu'il désirait voir toutes les cartes (de la région) des deux Tchö 兩浙 qui leur avaient été fournies, pour qu'il pût faire la sienne en les prenant pour modèles ; quand les cartes lui parvinrent, il les réunit toutes et les brûla ; il fit un rapport complet sur cette affaire à l'empereur. »

Ce dernier témoignage nous montre que, jusqu'à la fin du dixième siècle de notre ère, les Chinois avaient répugnance à laisser des étrangers acquérir des cartes de leur pays. Sans doute faut-il voir là le motif principal pour lequel, de tous les travaux géographiques dont nous venons de parler, rien n'a subsisté. La disparition totale des cartes antérieures à la dynastie Song s'explique en effet si l'on considère que la cartographie, issue des besoins de la politique et de la guerre, fut longtemps regardée par les Chinois comme une section de l'art militaire, et, par suite, tenue secrète ; il suffit de lire les divers textes dont nous avons donné plus haut l'analyse pour voir que les cartographes se proposaient le plus souvent de fournir des renseignements aux diplomates et aux généraux ; ils présentaient leurs œuvres à l'empereur qui les faisait conserver dans les archives du palais ; ces documents n'étaient donc pas accessibles à tous ; on n'avait pas le droit de les reproduire et ils devaient souvent rester à l'état d'exemplaire unique ; qu'un incendie, qu'un pillage, qu'une révolution vinssent à détruire le bâtiment qui les abritait, et ils étaient anéantis à jamais. Sous les Song, l'art de l'imprimerie sur bois et celui de l'estampage sur pierre qui se développèrent simultanément firent peu à peu pénétrer les cartes dans le domaine public, et c'est à partir de ce moment que quelques-unes d'entre elles ont pu nous être conservées.

---

(1) 又鎔蠟爲之.
(2) 乃詔邊州皆爲木圖藏於內府.
(3) *Mong k'i pi t'an*, chap. XIII, p. 6 r°.

LE FOU-NAN

PAR M. PAUL PELLIOT

Professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient

C'est par l'Asie centrale qu'au deuxième siècle avant notre ère l'ambassade de Tchang K'ien mit pour la première fois en relations officielles la Chine et l'Occident. Mais Tchang K'ien, parvenu en Bactriane, y avait trouvé des bambous et des toiles provenant des provinces actuelles du Yunnan et du Sseu-tch'ouan. Les habitants lui apprirent qu'ils les recevaient par l'intermédiaire d'un pays riche qui s'appelait le Chen-tou (l'Inde), et c'est ainsi que Tchang K'ien, songeant aux difficultés de la route du nord sans cesse coupée par les peuples nomades de l'Asie centrale, conçut le projet d'ouvrir à la Chine une voie vers l'Occident par les pays du sud. Comment étaient venus les toiles et les bambous? Ou même venaient-ils bien de Chine? Il est assez difficile de le dire. Toujours est-il que les renseignements donnés par Tchang K'ien imprimèrent une nouvelle activité à l'expansion chinoise vers le sud. Le Tonkin, après bien des péripéties, devint province de l'empire. Au milieu des troubles qui amenèrent la chute des Han postérieurs, le Tonkin fut dans la seconde moitié du deuxième siècle de notre ère un asile de paix. En même temps, c'est là que venait désormais aboutir la voie des échanges entre l'Asie antérieure et l'Extrême-Orient; c'est là que débarqua en 166 de notre ère l'ambassade de l'empereur Marc-Aurèle. Ces relations mettaient en même temps la Chine en rapport avec toute une série d'états intermédiaires qui jalonnaient la route entre le Tonkin et l'empire d'Orient. Parmi eux, et au-delà du Lin-yi qui occupait la côte orientale de l'Annam, il n'en est pas pour les Chinois qui ait joué pendant les premiers siècles de notre ère un plus grand rôle que le Fou-nan. Du IIIe au VIIe siècle, les textes chinois parlent fréquemment de cet état hindouisé, qui semble avoir été une étape presque obligatoire entre l'Inde et la Chine. Au VIIe siècle, le nom disparaît sans laisser de traces. Les Chinois n'ont jamais su depuis lors établir l'identification de ce pays, et les sinologues l'ont transporté du Tonkin dans la Malaisie, et de la Malaisie en Birmanie. Mais les découvertes archéologiques des trente-cinq dernières années sont venues jeter une vive lumière sur l'histoire de la péninsule. Les données chinoises ont été peu à peu précisées. Certains sinologues étaient récemment tentés de placer le Fou-nan dans la région du Siam; pour d'autres, il avait précédé au Cambodge même le Cambodge historique, mais avec une extension beaucoup plus lointaine vers l'ouest, au point de rayonner peut-être jusqu'aux côtes de l'Océan Indien. M. Aymonier, enfin, vient le premier

de consacrer dans le *Journal Asiatique* [1] un article spécial à l'identification du Fou-nan. Il y apporte sa connaissance approfondie du Cambodge, et puise dans la traduction de Ma Touan-lin par d'Hervey de Saint-Denys, dans *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois* de M. de Rosny et dans le *Voyage d'exploration en Indo-Chine* [2] ses informations sur les textes chinois. « Nous ne partageons pas, malgré tout, déclare M. Aymonier, l'opinion de ces écrivains qui ont pu dire que les renseignements chinois ne donnent qu'un concours insignifiant pour la solution du problème de l'identification du Fou-nan. » A vrai dire, il eût été intéressant de faire savoir quels savants ingénieux avaient imaginé, pour simplifier la question du Fou-nan, de supprimer les seuls textes où ce pays fût nommé [3]. Mais peu importe, puisque M. Aymonier ne se range pas à leur avis, et ne renonce pas, « malgré tout », à utiliser les sources chinoises. C'est même surtout grâce à elles qu'il pense donner « des preuves accumulées, péremptoires,... de l'identité du Tchen-la (Cambodge) et du Fou-nan ». Telle est en effet la conclusion capitale de son mémoire. M. Aymonier abandonne sans mot dire l'opinion qu'il exprimait naguère dans son ouvrage *Le Cambodge* (I, 133), et selon laquelle le Fou-nan s'étendait du Tonkin au Siam ; pour lui désormais, le Fou-nan n'est autre, historiquement et géographiquement, que le Tchen-la (Cambodge), et les deux noms donnés successivement par les Chinois à un même pays ne répondent pas dans le cas présent à un bouleversement de son état politique. Il y a bien des textes formels : « Citrasena (roi du Tchen-la) attaqua le Fou-nan et le soumit ». M. Aymonier pense qu'ils ne sauraient prévaloir contre la masse de ses arguments. Je crois au contraire qu'on peut donner des faits une autre explication, et je veux tenter d'établir que, si le Fou-nan occupait bien le territoire, considérablement étendu vers l'ouest, de ce qui fut ensuite le Cambodge historique, par contre le Tchen-la, avant de devenir ce Cambodge historique, n'était primitivement qu'une principauté vassale qui, à la fin du VIe et au commencement du VIIe siècle, conquit les états de son suzerain. Je donne d'abord tous les textes que j'ai pu réunir et qui se rapportent au Fou-nan ; dans un dernier paragraphe, j'essaierai de mettre en ordre ce qu'ils nous apprennent.

I. — En premier lieu, il convient de citer, pour l'écarter décidément, une tradition selon laquelle le Fou-nan aurait envoyé une ambassade à l'empereur de Chine en 1110 avant J.-C. L'histoire ou la légende d'une ambassade venue alors d'Indochine se trouve assez anciennement dans les textes chinois [4]. Au début de notre ère, il était admis que des ambassadeurs du pays de 越 裳 Yue-chang

---

(1) *Journal Asiatique*, janvier-février 1903, p. 109-150.

(2) M. Aymonier doit beaucoup au *Voyage d'exploration en Indo-Chine* ; par inadvertance, il a oublié d'avertir, que partout où il n'indique pas d'autre référence, il faut se reporter au monumental travail de Francis Garnier.

(3) M. Aymonier doit faire allusion à une phrase de M. de Rosny dans *Les peuples orientaux connus des anciens Chinois*, p. 189, mais il la dénature en la généralisant.

(4) Cf. Legge, *Chinese Classics*, III. II. 536-537.

étaient venus rendre hommage dans le XII[e] siècle avant J.-C. à 成王 Tch'eng-wang des Tcheou pendant la régence du vertueux Tcheou-kong ; c'est pour eux que Tcheou-kong aurait soi-disant inventé la boussole. Le Yue-chang a toujours été considéré comme situé en Indochine ; dans la prétendue répartition de la Chine méridionale et de l'Annam septentrional en quinze districts sous le mythique 雄王 Hiong-wang, l'un de ces districts s'appelait Yue-chang, et la tradition historique l'identifie à la région actuelle de Huê [1]. Il semble donc qu'on ne puisse guère faire remonter la légende plus haut qu'au temps des premiers rapports probables de la Chine et de l'Indochine, dans les premiers siècles avant notre ère. Legge [2] a bien montré le peu de crédit que mérite l'attribution à Tcheou-kong de l'invention de la boussole. Il aurait pu sans doute aller plus loin, et rejeter entièrement dans le domaine de la fable l'ambassade même du Yue-chang. Sseu-ma Ts'ien l'ignore complètement [3]. Des textes les plus anciens qui en font mention, aucun, pas même l'œuvre retrouvée au III[e] siècle et qui est connue sous le nom d'*Annales écrites sur bambou* [4], ne me paraît à l'abri du soupçon. Les premières mentions irréfutables de l'ambassade se trouvent au *Ts'ien han chou* (k. 44 下, p. 6 v°) et au *Heou han chou* (k. 161, p. 3). En tout cas, et c'est là tout ce qui importe ici, il n'y est encore jamais question du Fou-nan. C'est seulement lorsque des rapports sont réellement établis avec le Fou-nan dans les premiers siècles de notre ère que son nom est mêlé à l'ambassade du Yue-chang. Le premier texte qui consigne cette nouvelle tradition est, à ma connaissance, celui du 古今注 *Kou kin tchou* cité par Legge, et qui prétend reproduire un témoignage des Han postérieurs (25-220 après J.-C.) [5] ; il faut d'ailleurs ajouter que le *Kou kin tchou*, qui datait originairement du IV[e] siècle, a subi de forts remaniements [6]. Un siècle et demi plus tard, les chapitres sur la musique de l'*Histoire des Song antérieurs* [7] (420-478) reproduisent un chant qui aurait été composé pour la cour des Tsin par 張華 Tchang Houa (232-300). On y lit ces mots : « Le Fou-nan s'est servi d'interprètes multiples et les 肅愼 Sou-chen ont emprunté les vêtements ». Or, cette phrase fait sans doute allusion aux ambassades venues du Fou-nan sous les Tsin, mais en même temps sa mention à côté de l'ambassade des Sou-

---

(1) Cf. 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục, tiền biên*, l. 3-4.

(2) *loc. laud.*

(3) C'est tout à fait à tort que le *Cang mục* annamite (k. 1, p. 6) cherche ici à se couvrir de l'autorité du *Che ki*.

(4) Legge, dans son historique de cette tradition, paraît avoir oublié le passage des *Annales écrites sur bambou* que lui-même avait traduit ailleurs (*Chinese Classics*, I, I, Prolégomènes, p. 146).

(5) Legge, *loc. laud.*, p. 536 ; il y a une inexactitude dans la traduction à propos des noms du Lin-yi (Champa) et du Fou-nan.

(6) Cf. Wylie, *Notes on chinese literature*, p. 128.

(7) k. 20, p. 16. L'*Histoire des Song antérieurs* a été compilée par 沉約 Chen Yo (441-513).

chen, qui est très souvent citée à propos de Tcheou-kong en même temps que celle du Yue-chang, me paraît sous-entendre cet hommage rendu aux Tsin que leur vertu a attiré les mêmes peuples qui étaient venus jadis s'incliner devant le sage Tcheou-kong ; le Fou-nan remplace ici le Yue-chang auquel la tradition devait déjà l'associer. Les textes postérieurs acceptent sans conteste la légende que les envoyés du Yue-chang sont passés par le Lin-yi (Champa) et le Fou-nan ; c'est ainsi qu'elle se trouve dans le *T'ong kien kang mou* (1). A leur tour les Annamites l'ont reçue des Chinois (2). Le P. Legrand de la Liraye l'a recueillie dans leurs *Annales*, et de ses *Notes* elle a passé dans le *Voyage d'exploration en Indo-Chine* (3). Mais M. Aymonier a raison de la tenir pour suspecte ; on peut sans crainte d'erreur affirmer qu'aucun envoyé du Yue-chang n'est venu en 1110 avant notre ère apporter aux Chinois des renseignements sur le Fou-nan.

II. — L'histoire officielle ne nous fournit pas, je crois, avant le *San kouo tche*, de texte où apparaisse le nom du Fou-nan. Le *San kouo tche*, qui porte sur les années 220-280, a été écrit dès la fin du IIIe siècle par 陳壽 Tch'en Cheou. Au k. 60 se trouve la biographie de 呂岱 Lu Tai, qui, sous le premier prince des Wou, dans la première moitié du IIIe siècle, gouverna le Kouang-tong et le Tonkin. Il est dit à ce propos (p. 4 r°):

« De plus il envoya des 從事 *ts'ong-che* répandre au sud la civilisation du royaume (南宣國化), et les rois d'au-delà des frontières, du Fou-nan, du Lin-yi, du 堂明 T'ang-ming (4) envoyèrent chacun une ambassade offrir le tribut. »

Comme il est ensuite question du transfert de Lu Tai à un autre poste en 231, il est à peu près sûr que ces faits se rapportent aux années qui précèdent. Ce texte concorde avec deux citations qui n'auraient pas à elles seules une grande autorité et que je donne plus loin sous le n° XVIII. Si enfin nous remarquons que, dans l'ambassade célèbre qui se rendit au Fou-nan sous le premier prince des Wou, et dont il sera question sous le n° X, l'un des envoyés portait le titre de *siuan-houa-ts'ong-che*, c'est-à-dire de *ts'ong-che qui répand la civilisation*, il apparaîtra bien probable que cette ambassade était envoyée par Lu Tai au nom du souverain Wou, mais non directement par ce prince, et que par suite elle doit se placer vers 225-230, alors que Lu Tai gouvernait dans le sud.

III. — La première des histoires dynastiques qui ait un paragraphe spécial sur le Fou-nan est le *Tsin chou*, ou *Histoire des Tsin*, lesquels ont régné de 265 à 419. Le *Tsin chou* a été compilé par 房玄齡 Fang Hiuan-ling (578-648).

(1) Cf. la trad. du P. de Mailla dans l'*Histoire générale de la Chine*, I. 316-318. Le P. de Mailla n'a pas reconnu le nom du Lin-yi.

(2) *Cang muc*, I. 6 ; Des Michels, *Annales impériales de l'Annam*, p. 8.

(3) Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, I. 113.

(4) Ce pays n'est pas identifié.

Voici d'abord les indications éparses dans les *Annales principales* :

k. 3, p. 4 v°. La quatrième année 泰始 *t'ai-che* (268), « le Fou-nan et le Lin-yi envoyèrent chacun une ambassade apporter le tribut ».

k. 3, p. 10 r°. La sixième année 太康 *t'ai-k'ang* (285) « en été, au quatrième mois (1), dix royaumes dont le Fou-nan apportèrent le tribut ».

k. 3, p. 10 v°, septième année *t'ai-k'ang* (286). « Cette année-là, vingt et un royaumes dont le Fou-nan et onze royaumes dont le 馬韓 Ma-han (2) envoyèrent des ambassades apporter le tribut ».

k. 3, p. 10 v°. La huitième année *t'ai-k'ang* (287), « le Fou-nan des barbares méridionaux et le 康居 K'ang-kiu (3) des régions occidentales envoyèrent chacun une ambassade apporter le tribut ».

k. 8, p. 4 v°. La première année 升平 *cheng-p'ing* (357), au premier mois, « T'ien-tchou Tchan-t'an du Fou-nan (扶南天竺旃檀) (4) offrit

---

(1) Ces dates sont celles où les ambassades ont été reçues en audience.

(2) Le texte des historiens que je cite toujours, et qui est celui de l'édition lithographique publiée en 1888 à Chang-hai par la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng, donne ici la leçon 馬韋 Ma-wei. Mais ce ne peut être qu'une faute d'impression. En effet, je ne connais pas de pays de Ma-wei ; Ma-han est au contraire un état bien connu de Corée. De plus, un autre passage, k. 97, p. 2, nous informe qu'en cette année 286 le Ma-han envoya effectivement une ambassade. Le *T'ou chou tsi tch'eng* (*Pien yi tien*, k. 31, article des 三韓 San-han) écrit bien ici Ma-han.

(3) Sogdiane.

(4) M. S. Lévi, qui a étudié ce passage dans les *Mélanges Charles de Harlez*, Leyde, in-4°, p. 176 et ss., en a tiré cette conclusion qu'il fallait : 1° considérer *tchan-t'an* comme le titre d'un souverain de l'Inde ; 2° le restituer en *cīnasthāna* employé comme équivalent de *devaputra* qui est un titre des princes indo-scythes. Je ne crois pouvoir admettre ni l'une ni l'autre de ces hypothèses.

Si on se reporte aux divers textes qui mentionnent la mission de 357, on voit en effet qu'il n'y est jamais question explicitement d'une mission de l'Inde. Le premier passage, celui qui fait l'objet de cette note, est légèrement ambigu, parce qu'il juxtapose sans déterminer leurs relations divers éléments : Fou-nan + T'ien-tchou + Tchan-t'an, mais il serait tout à fait étrange, si on devait entendre « le Fou-nan, et le Tchan-t'an du T'ien-tchou (c'est-à-dire de l'Inde) », que les deux termes fussent purement mis à la suite l'un de l'autre sans une copule comme 及 *ki*, « et », nécessaire pour opposer le rapport de relativité entre T'ien-tchou et Tchan-t'an à la simple juxtaposition de Fou-nan et de T'ien-tchou. En l'absence de toute copule, il faut comprendre : Tchan-t'an (ou le Tchan-t'an) du T'ien-tchou du Fou-nan. Que peut signifier une telle appellation ? Ceci sans doute de fort simple qu'il s'agissait d'un Hindou appelé Tchan-t'an résidant au Fou-nan. Le texte ici dit : T'ien-tchou Tchan-t'an, mais les autres passages (texte III *in fine*, texte VI) disent seulement 竺旃檀 Tchou Tchan-t'an. Or on sait assez qu'il est de coutume en Chine de préfixer comme une sorte de nom de clan, au nom personnel d'un étranger, celui plus ou moins abrégé du pays dont il est originaire. Les Indo-scythes qui ont pour nom de famille 支 Tche (à cause des 月支 Yue-tche), les Hindous qui ont pour nom de famille 竺 Tchou (à cause de 天竺 T'ien-tchou, l'Inde), les gens de Sogdiane qui ont pour nom de famille 康 K'ang (à cause de 康居 K'ang-kiu, Sogdiane) sont suffisamment nombreux et connus pour qu'il soit superflu d'y insister. Au Fou-nan même, nous trouverons en 517 un ambassadeur Tchou Tang-pao-lao. De même 竺那婆智 Tchou Na-p'o-tche en 456, 竺須羅達 Tchou Siu-lo-ta en 466, sont envoyés en Chine comme ambassadeurs par le roi indochinois de 婆皇 P'o-houang. Il est vrai que M. Schlegel (*T'oung pao*, I, x, p. 39-40) rétablit

en tribut des éléphants apprivoisés. Un décret impérial dit : « Jadis les « empereurs précédents, considérant parfois les animaux étranges des pays « lointains comme une source de maux pour le peuple, les ont prohibés. « Aujourd'hui que ceux-ci ne sont pas encore arrivés, on peut les renvoyer « dans leur pays d'origine ».

---

sans mot dire pour Tchou une prononciation inconnue Da, qui représenterait un titre d'honneur malayo-polynésien, mais il néglige de nous faire savoir pourquoi il rejette la prononciation ancienne que suggèrent les dialectes pour ce mot au *jou-cheng*, à savoir *tchok* ou *tok* (竺 *tchou* transcrit la première syllabe de Takṣaçila) ; il n'y a par suite aucun compte à tenir présentement de son hypothèse. Il s'agit donc bien ici selon moi d'un Hindou (*tchou*) nommé Tchan-t'an. Les textes ne le mentionnent qu'à propos du Fou-nan. M. Lévi cite à la vérité un passage de la section de l'Inde dans le *T'ou chou tsi tch'eng*, où le texte des *Annales principales* est reproduit en éliminant le nom du Fou-nan ; il est donc incontestable, dit-il, que les rédacteurs du *T'ou chou tsi tch'eng* y ont vu une ambassade de l'Inde. Sans doute ; mais le *T'ou chou tsi tch'eng* date du XVIIe siècle, les compilateurs ont disséqué les passages des *Annales principales* pour les ranger sous de multiples rubriques ; il n'y a ici qu'un défaut de critique de leur part, dont on pourrait multiplier les exemples ; ils n'ont pas songé à comparer le texte des *Annales principales* aux renseignements beaucoup plus précis donnés dans les paragraphes spéciaux consacrés au Fou-nan, et ont fait un contresens. Il n'y a pas de doute en effet que les paragraphes sur le Fou-nan ne considèrent l'ambassade de Tchou Tchan-t'an comme bien venue du Fou-nan ; parlant des ambassades de ce pays, le texte III (*in fine*) dit : « Au début de la période *cheng-p'ing* (357 et ss.) de l'empereur Mou, il y eut à nouveau Tchou Tchan-t'an qui, prenant le titre de roi, envoya une ambassade offrir en tribut des éléphants apprivoisés ». De même le texte VI, énumérant les ambassades du Fou-nan, dit qu'en 357 « le roi Tchou Tchan-t'an présenta un placet et offrit des éléphants apprivoisés ». Nulle part il n'est ici question d'une ambassade venue de l'Inde ; prince ou prétendant, roi légitime ou usurpateur, l'Hindou Tchan-t'an, dont le nom devait débuter soit par Candra soit par Candana, était sûrement établi au Fou-nan.

Je dois dire d'ailleurs que même si Tchan-t'an était ici un titre, je ne serais pas du tout convaincu qu'il fallût y voir un équivalent de *devaputra*, au moins de la manière que le veut M. Sylvain Lévi. La thèse de M. Sylvain Lévi est la suivante : l'empereur de Chine s'intitule Fils du Ciel (天子), et l'épigraphie atteste qu'à son imitation les rois indo-scythes se disaient *devaputra*. D'autre part, dans certains contes traduits du sanscrit en chinois, le nom de Kaniṣka est précédé de 旃檀 *tchan-t'an* ou 真檀 *tchen-t'an*, qui doit être un titre. Or *tchan-t'an* représente Cīnasthāna, la Chine ; mais d'autre part, la règle de la grammaire sanscrite est qu'on peut appliquer au souverain le nom du pays ; donc Cīnasthāna signifie aussi l'empereur de Chine. Mais l'empereur de Chine est Fils du Ciel, et ainsi *tchan-t'an* (*tchen-t'an*) qui représente Cīnasthāna, et peut désigner par suite l'empereur de Chine qui se dit Fils du ciel, *devaputra*, a été employé comme un équivalent de *devaputra* dans le protocole des rois indo-scythes. Si l'explication est juste, les Hindous sont des gens bien subtils. Mais le point de départ même est contestable. *Tchan-t'an* peut représenter Cīnasthāna, mais peut aussi représenter autre chose, et en fait transcrit constamment *candana*. Sans vouloir donner trop de poids aux transcriptions traditionnelles, il n'est pas inutile de remarquer non plus que Cīnasthāna est ordinairement rendu par 真丹 *tchen-tan* ou 震旦 *tchen-tan*. De plus, sans que je veuille le moins du monde m'élever contre l'autorité de M. Lévi, « le Cīnasthāna » me paraît un peu plus dur à admettre pour désigner l'empereur de Chine que ne serait par exemple « le Cīna ». Mais surtout, je ne vois aucune raison d'exclure la possibilité d'une troisième équivalence inconnue, d'un titre peut-être proprement indo-scythe admis par le protocole des rois de cette race. La traduction d'un des textes qu'a cités M. Lévi, le *Sūtrālaṃkāra* d'Açvaghoṣa, se trouve peut-être sous le nom de Mātṛceṭa dans le *Tandjour* tibétain ; le problème en ce cas ne serait pas insoluble. En

Le paragraphe spécialement consacré au Fou-nan (k. 97, p. 7 v°) dit : « *Royaume de Fou-nan.* — Le royaume de Fou-nan est à plus de 3.000 *li* à l'ouest du Lin-yi, dans une grand baie de la mer. Son territoire s'étend en largeur sur trois mille *li*. Il y a des villes murées, des palais et des maisons d'habitation. Les hommes sont tous laids et noirs ; leurs cheveux sont frisés ; ils vont nus et nu-pieds. Leur naturel est simple, et ils ne sont pas du tout voleurs. Ils s'adonnent à l'agriculture. Ils sèment une année et récoltent pendant trois. De plus ils aiment à graver des ornements et à ciseler. Beaucoup des ustensiles dont ils se servent pour manger sont en argent. L'impôt se paie en or, argent, perles, parfums. Ils ont des livres, et des dépôts d'archives et autres choses (1). Leurs caractères d'écriture ressemblent à ceux des Hou (2). Leurs funérailles et leurs mariages se passent en gros comme au 林 邑 Lin-yi (Champa).

« Leur souverain était originairement une femme, appelée 葉柳 Ye-lieou (3). Il y eut alors un étranger, appelé 混 潰 Houen-houei (4), qui pratiquait le culte des génies (5) ; il rêva que le génie lui donnait un arc, et de plus lui ordonnait de monter sur une jonque de commerce et de prendre la mer. Houen-houei, au matin, se rendit au temple du génie ; il y trouva un arc, puis, à la suite de marchands, s'embarqua sur mer. Il arriva en dehors de la ville du Fou-nan (6). Ye-lieou amena des troupes pour lui résister. Houen-houei leva son arc. Ye-lieou eut peur et se soumit à lui. Sur quoi Houen-houei la prit pour femme et s'empara du royaume. Ses descendants s'affaiblirent, et sa postérité cessa de régner. Le général 范 尋 Fan Siun recommença une lignée héréditaire de rois du Fou-nan.

« Au début de la période *t'ai-che* (265 et ss.) de l'empereur 武 Wou, (ce pays) envoya une ambassade apporter le tribut. Dans la période 太 康 *t'ai-k'ang*

---

attendant, je signale un autre emploi du même titre, également appliqué à Kaniṣka, dans la préface du 僧 伽 羅 刹 所 集 經 *Seng kia lo tch'a so tsi king* (*Tripiṭ. jap.* 藏, VII, 94 ; Nanjio, n° 1352) ; il y est question des rapports que, sept cents ans après le nirvāṇa, Saṅgharakṣa, originaire du Surāṣṭra, eut au 犍 陀 越 Kien-t'o-yue (Gandhāra) avec le roi 真 陀 罽 貳 Tchen-t'o Ki-eul (Tchen-t'o Kaniṣka). On voit que cette fois le titre s'écarte encore davantage des transcriptions courantes de Cīnasthāna. Le titre de Tchan-t'an paraît avoir survécu assez longtemps si c'est bien lui qu'il faut encore retrouver dans le 栴 檀 忽 哩 Tchan-t'an-hou-li de Wou-k'ong (*J. A.* sept.-oct. 1895, p. 356).

(1) 府 庫 *fou-k'ou* doit indiquer toute sorte de dépôts et de magasins, et non pas seulement des bibliothèques.

(2) Les Hou sont proprement les gens d'Asie centrale, mais toute écriture apparentée aux alphabets de l'Inde rentre aussi en gros dans les écritures Hou.

(3) Ye-lieou est sans doute fautif pour Lieou-ye, « Feuille de saule », que donnent presque tous les textes.

(4) 混 潰 Houen-houei paraît fautif pour 混 滇 Houen-t'ien, correspondant au 混 塡 Houen-t'ien des autres textes.

(5) En plus de son sens naturel, l'expression 事 神 *che-chen* sert souvent à désigner le culte brahmanique, par abrévation de 事 天 神 *che-t'ien-chen*.

(6) 扶 南 外 邑. J'entends qu'il arriva par eau aux faubourgs de la capitale qui bordaient la rive.

(280-289), ils vinrent encore de nombreuses fois. Au début de la période 升 平 *cheng-p'ing* (357 et ss.) de l'empereur 穆 Mou, il y eut à nouveau 竺 旃 檀 Tchou Tchan-t'an qui, prenant le titre de roi [1], envoya une ambassade offrir en tribut des éléphants apprivoisés. L'empereur, considérant les animaux étranges des pays lointains comme une source de maux pour le peuple, ordonna de les lui rendre ».

Au k. 57 du *Tsin chou* se trouve la biographie de 陶 璜 T'ao Houang, qui fut gouverneur du Tonkin pour les Wou, et qui continua ses fonctions après leur chute et le triomphe définitif des Tsin (280). A ce moment, comme l'empire était plus calme, l'empereur voulut réduire les dépenses militaires. T'ao Houang lui adressa alors un très intéressant mémorial, où il le supplie de ne pas diminuer la garnison du Tonkin qui, primitivement de plus de 7.000 hommes, est déjà tombée par les combats et les fièvres à 2.420 hommes. Il montre le danger que font courir au Tonkin les incursions constantes du « prétendu roi » du Lin-yi, 范 熊 Fan Hiong, et il ajoute : « De plus, il (le roi du Lin-yi) touche au sud au Fou-nan. Leurs tribus sont très nombreuses ; leurs bandes amies se prêtent un mutuel secours ; profitant de leur région accidentée, ils ne se soumettent pas (à la Chine) ». Ce texte a passé partiellement dans le *Cang mục* annamite (k. 3, p. 15 v°).

IV. — Le *Song chou* ou *Histoire des (premiers) Song* (420-478) a été compilé par 沈 約 Chen Yo (441-513).

k. 5, p. 5 r°, onzième année 元 嘉 *yuan-kia* (434), « cette année, les royaumes de Lin-yi, de Fou-nan et de 訶 羅 單 Ho-lo-tan [2] envoyèrent des ambassades offrir en présent des produits de leurs pays ».

k. 5, p. 5 v°. La douzième année *yuan-kia* (435) « le 7e mois, au jour 乙 酉 *yi-yeou*, les royaumes de Chö-p'o-so-ta 闍 婆 娑 達 [3] et de Fou-nan envoyèrent des ambassades offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 5, p. 6 r°. La quinzième année *yuan-kia* (438), ... « les royaumes de Corée, du Japon, de Fou-nan, de Lin-yi envoyèrent des ambassades offrir en présent des produits de leurs pays ».

Dans le chapitre sur les Barbares du Sud, il est dit (k. 97, p. 2) :

« *Royaume de Fou-nan.* — Dans la période *yuan-kia* de 太 祖 T'ai-tsou, la onzième (434), la douzième (435), et la quinzième années (438), le roi 持 黎 跋 摩 Tch'e-li-pa-mo envoya une ambassade offrir des présents ».

Dans le paragraphe du Lin-yi (k. 97, p. 1), il est dit qu'en 431 ou 432 « le Lin-yi voulut abattre le Kiao-tcheou (Tonkin) et emprunter des soldats au roi du Fou-nan. Le Fou-nan n'y consentit pas ».

---

(1) 稱 王.

(2) Pays hindouisé de l'Inde transgangétique, d'identification incertaine.

(3) Le nom de ce pays hindouisé est écrit 闍 婆 婆 達 Chö-p'o-p'o-ta au k. 97, p. 3 v°, et, dans le 南 史 *Nan che* (k. 78, p. 6), 闍 婆 達 Chö-p'o-ta. Il n'y a pas encore d'identification probable.

Il faut rappeler ici le chant reproduit au k. 20, et déjà mentionné plus haut : « Le Fou-nan s'est servi d'interprètes multiples et les Sou-chen ont emprunté les vêtements ».

V. — Le *Nan ts'i chou* ou *Histoire des Ts'i méridionaux* (479-501) contient au k. 58, p. 4 et ss., un long paragraphe sur le Fou-nan, constitué en grande partie par une importante supplique du roi Jayavarman. L'*Histoire des Ts'i méridionaux* a été compilée par 蕭 子 顯 Siao Tseu-hien au début du VI[e] siècle.

« Le royaume de Fou-nan se trouve au sud du 日 南 Je-nan, dans une baie occidentale de la grande mer [1]. En largeur, il a plus de 3.000 *li*. Il y a un grand fleuve qui coule de l'ouest et pénètre dans la mer [2]. Jadis, ce pays avait pour souverain une femme appelée 柳 葉 Lieou-ye. Puis, il y eut un homme du pays de 激 Ki [3], 混 塡 Houen-t'ien, qui rêva qu'un génie lui donnait deux arcs [4], et lui ordonnait de monter en jonque et de prendre la mer. Houen-t'ien, au matin, se rendit au temple du génie, et, au pied d'un arbre, trouva l'arc. Alors il monta en jonque et se dirigea vers le Fou-nan. Lieou-ye vit sa jonque et amena des soldats pour lui résister. Mais Houen-t'ien leva son arc et tira de loin (une flèche) qui, traversant une paroi d'un navire, alla à l'intérieur frapper quelqu'un. Lieou-ye eut peur et se soumit. Houen-t'ien en fit ensuite sa femme. Mécontent de la voir aller nue, il plia une étoffe à travers laquelle il lui fit passer la tête. Puis il gouverna ce royaume. Les fils

---

(1) Le texte du *Nan ts'i chou* donne 蠻 *man*, barbares du Sud, et non 灣 *wan*, baie. Il n'est pas douteux que ce soit une faute.

(2) Le texte dit : 西 流 入 海 *ouest-couler-entrer-mer*. La traduction la plus naturelle serait : « le fleuve coule *à* l'ouest et se jette dans la mer ». Cette valeur de 西 流 « couler vers l'ouest » est celle que nous trouverons plus loin (texte n° X). Mais le passage du *Leang chou* parallèle à celui-ci (cf. *infra*) dit : 西 北 流 東 入 於 海 *ouest-nord-couler-est entrer-dans-mer*, où il n'y a plus amphibologie, et qu'il faut incontestablement traduire par : « (le fleuve) coule *du* nord-ouest et va à l'est se jeter dans la mer ». Ainsi un nom de point cardinal précédant « *couler* » peut à la rigueur s'appliquer aussi bien au sens d'où vient le fleuve qu'à celui dans lequel il se dirige. C'est cette traduction anormale qui paraît s'imposer ici. Je ne vois pour expliquer cette construction forcée que ceci : les Chinois ayant la mer à l'est, ne songent pas qu'un fleuve puisse couler à l'ouest pour aller s'y jeter. Il y a en chinois de ces amphibologies célèbres. Faut-il rappeler que dans le *Che king* il est dit : « La (rivière) King par la (rivière) Wei est trouble » ; on différait sur le sens ; certains soutenaient que la rivière Wei souillait la rivière King, d'autres que l'impureté de la rivière King était manifestée par la limpidité de la rivière Wei, et l'empereur dut envoyer sur les lieux une commission spéciale pour trancher la question.

(3) Je ne connais pas de pays de 激 Ki ; l'*Histoire des Leang* (texte VI) donne 徼 Kiao, qui ne va pas mieux, à moins qu'on n'entende 徼 國 *kiao-kouo* au sens de 徼 外 諸 國 *kiao-wai-tchou-kouo*, « les royaumes de l'extrême lointain », mais cette interprétation me paraît forcée.

(4) « Deux » 二 doit être fautif pour « un » 一. La suite du texte ne parle plus de deux arcs.

et petits-fils se transmirent (le pouvoir) jusqu'à la mort du roi 槃況 P'an-houang. Les gens du royaume firent monter (sur le trône) son grand général 范師蔓 Fan-che-man. Fan-che-man tomba malade. Le fils de sa sœur aînée, 旃慕 Tchan-mou [1], monta sur le trône, et tua le fils (aîné) de Fan-che-man, 金生 Kin-cheng. Après plus de dix ans, le fils puîné de Fan-che-man, 長 Tch'ang, se révolta et tua Tchan. Avec une lame, il lacéra le ventre de Tchan, disant ; « Vous avez jadis tué mon frère aîné ; aujourd'hui, au nom de mon frère aîné, je me venge sur vous ». Le grand général de Tchan, 范尋 Fan Siun, tua alors Tch'ang. Les gens du royaume l'élevèrent à la dignité royale. Ceci se passait sous les Wou (222-280) et les Tsin (265-419).

« Sous les Tsin (265-419) et les Song (420-478), (ce pays) vint régulièrement payer le tribut. A la fin des Song, le roi du Fou-nan avait pour nom de famille 僑陳如 K'iao-tch'en-jou (Kauṇḍinya) et pour nom personnel 闍耶跋摩 Chö-ye-pa-mo (Jayavarman). Il envoya des marchands faire le commerce à Kouang-tcheou (Canton). (A leur retour) le bonze hindou 那伽仙 Na-kia-sien (Nāgasena) [2] se joignit à eux pour retourner dans son pays. Mais ils rencontrèrent un coup de vent qui les amena au Lin-yi. (Les gens du Lin-yi) pillèrent absolument tout ce qu'ils possédaient. Nāgasena, par des routes de traverse, put gagner le Fou-nan. Il y raconta tout au long qu'en Chine un saint maître avait obtenu le mandat (du ciel pour régner).

« La deuxième année 永明 *yong-ming* (484), Jayavarman envoya le bonze hindou Çākya Nāgasena présenter une supplique où il disait [3] : « Le roi du « Fou-nan, votre sujet Kauṇḍinya Jayavarman, frappe la terre de son front et « dit : La divine vertu civilisatrice agit avec amour ; elle émeut jusqu'aux forces « surnaturelles ; les quatre saisons se succèdent en harmonie. Prosterné, je souhaite que le corps vénérable du saint maître soit en pleine force dans tous « ses mouvements, que l'héritier impérial (jouisse de) dix mille bonheurs, que « (les concubines) des six palais soient parfaitement belles, que les maîtres de concubines princières et les sujets de la Cour et du dehors soient tous en parfaite harmonie, que les gens éclairés des pays voisins et les dix mille royaumes aient un cœur soumis, que les cinq céréales murissent en abondance, « que des calamités ne naissent pas, que la terre soit pure (de désordres), que « le peuple prospère, que tout soit calme. Votre sujet et son peuple jouissent

---

(1) Le texte porte en effet Tchan-mou, mais comme plus loin le personnage est appelé seulement Tchan, il est évident qu'il faut, avec le *Leang chou*, corriger en 旃篡. « Tchan par usurpation.... ».

(2) Il est assez curieux que, grâce sans doute au *Milindapañho*, ce nom de Nāgasena soit resté jusqu'à nos jours populaire en Indochine. Il se trouve dans le *Sāsanavamsa* édité par Mme Bode (Pāli text Society, Londres, 1897), et Mme Bode a rappelé que la mission de Lagrée l'avait encore entendu au Laos (cf. *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, I, 289).

(3) Il se peut que quelques termes de protocole n'aient pas été rendus avec une exactitude parfaite ; je n'y ai attaché qu'une importance secondaire.

« dans leur pays de l'abondance et de la joie ; les quatre saisons se succèdent en « harmonie ; les religieux et les laïques sont très nombreux ; c'est encore parce « que la brillante influence civilisatrice de Votre Majesté les a couverts ; tous « vous doivent leur bonheur. (Le roi) dit encore : Votre sujet a auparavant en- « voyé une ambassade vous offrir divers objets et faire du commerce à Kouang- « tcheou (Canton). Le bonze hindou Çākya Nāgasena, qui se trouvait à Canton, « s'y est aussi embarqué sur la jonque de votre serviteur, désirant venir au « Fou-nan. Sur mer, le vent les a fait dériver vers le Lin-yi. Le roi (de ce pays) « s'est emparé des marchandises de Votre sujet, ainsi que des biens personnels « de Nāgasena. (Nāgasena) m'a longuement tout narré, depuis son départ de « Chine jusqu'à son arrivée ici. Le regard levé, il m'a raconté successive- « ment que Votre Majesté était sainte et vertueuse, et gouvernait avec bienveil- « lance, que vous apportiez une grande attention à la réforme des mœurs, que « la loi du Bouddha était florissante, que les bonzes étaient en grand nombre, « que les affaires de la loi étaient de jour en jour plus prospères, que la majesté « royale était sévère et juste, que la Cour regardait vers elle, et que le royaume « marchait dans sa trace, que (Votre Majesté) était compatissante pour le peu- « ple, et que dans les huit régions et les six directions, il n'était personne qui « ne s'appuyât sur elle. A entendre ses paroles, aucun ciel, même celui des « Paranirmitavaçavartin [1], ne pourrait soutenir la comparaison. Votre sujet « a entendu cela, et son cœur a tressailli de joie, comme si pour un instant il « lui avait été donné de voir les pieds vénérables. Le regard levé, je chéris le « bienfait compatissant qui se répand sur les petits royaumes. L'influence « heureuse tombe du ciel, et jusqu'au peuple tous obtiennent de recevoir son « bienfait.

« C'est pourquoi votre sujet envoie à présent ce bonze Çākya Nāgasena « comme ambassadeur pour remettre à l'Empereur cette supplique, s'enquérir « de ses ordres, offrir en tribut de maigres présents, faire connaître la sincé- « rité de votre sujet, et exposer en détail ses sentiments. Mais mes présents sont « bien mesquins, ma honte en est infinie. Prosterné, je souhaite que la bien- « veillance céleste jette de côté un regard, voie mon cœur sincère, et m'accorde « de ne pas laisser tomber sur moi un blâme.

« Le roi lui dit encore : Votre sujet avait un esclave appelé 鳩酬羅 Kieou- « tch'eou-lo [2], qui, se dérobant à lui, s'est enfui pour aller vivre en un autre « lieu. Il a machiné avec des rebelles, puis a vaincu le Lin-yi, et s'en est proclamé « lui-même roi. Jamais il ne manifeste la moindre marque de respect ; il oublie

(1) Je donne sous réserves cette traduction. La formule semble stéréotypée et se retrouve dans une supplique de l'état de 丹丹 Tan-tan en 530 (*Leang chou*, k. 54, p. 5 v°).

(2) L'ambassade est de 484 ; l'usurpation de Kieou-tch'eou-lo devait être alors récente. Si nous nous reportons aux paragraphes sur le Lin-yi (Champa), le *Nan t'si chou* (k. 58, p. 3 v°) dit qu' « un barbare », 范當根純 Fan Tang-ken-tch'ouen, usurpa le trône du Lin-yi et envoya une ambassade en Chine en 491. Mais il fut ensuite vaincu par un descendant des

« les bienfaits et viole les principes de justice. Le crime de rébellion contre « son maître, c'est ce que le ciel ne peut supporter. Prosterné, je réfléchis que « le Lin-yi a été jadis vaincu par 檀和之 T'an Ho-tche [1], et depuis long- « temps s'est plié à la civilisation. Il est couvert par la Majesté divine et dans « les quatre mers on se prosterne au loin. Or à présent Kieou-tch'eou-lo, main- « tenant sa perversité d'esclave, s'autorise toutes les violences. De plus, le Lin- « yi et le Fou-nan sont des pays à frontière commune ; lui-même était esclave « de votre sujet ; et cependant il s'est révolté. La Cour (de Votre Majesté) est « bien lointaine, comment donc au contraire la respecterait-il? Ce royaume « était vassal de Votre Majesté, c'est pourquoi je lui ai respectueusement déve- « loppé les considérations ci-dessus. Prosterné, j'apprends que le Lin-yi à pré- « sent néglige d'envoyer des suppliques et d'offrir des présents. Il désire se « séparer à jamais de la Cour (de Votre Majesté). Comment emploierait-on le « siège du lion pour y placer un gros rat? Prosterné, je désire qu'on envoie des « troupes pour triompher de ce rebelle néfaste ; Votre sujet manifestera aussi « sa sincérité débile en aidant la Cour dans la répression, afin que les royaumes « qui bordent la mer, soumis, se prosternent à la fois (vers vous). Si Votre « Majesté désire nommer quelque autre homme comme roi de ce pays-là, « prosterné, j'écouterai l'édit impérial. Au cas où elle ne désirerait pas « envoyer brusquement des troupes pour châtier le Lin-yi, prosterné, je désire « qu'elle ordonne par un édit spécial qu'un petit corps de troupes suive partout « Votre sujet pour l'aider, et que je jouisse ainsi de la Majesté divine pour « exterminer ce mesquin scélérat, pour châtier les mauvais et suivre les bons. « Au moment où tout sera calme à nouveau, j'enverrai un placet et, en « présent, cinq 婆羅 *p'o-lo* d'or [2]. A présent, si (Votre Majesté) dédaigne « d'envoyer cette mission à Son sujet, c'est que ce que j'ai exposé dans ce placet « si pleinement sincère n'a pas épuisé mes sentiments, et respectueusement j'y « joins toutes les explications orales que donneront Nāgasena et ses compagnons. « Prosterné, je souhaite que (Votre Majesté) ait compassion de mes dires. En « même temps je lui offre une image en or ciselé du siège du roi des dragons,

---

anciens rois, 范諸農 Fan Tchou-nong. D'autre part, des textes comme le *Leang chou* (k. 54, p. 2) ou le *Nan che* (k. 78, p. 2) disent, sans préciser la date, que le roi 文敵 Wen-ti fut tué par « (Fan) Tang-ken-tch'ouen, fils du roi du Fou-nan ». Il semble donc, malgré les divergences dans le nom et dans la qualité du personnage, qu'il faille identifier le (Fan) Tang-ken-tch'ouen qui envoie une ambassade en 491 au Kieou-tch'eou-lo dont parle le placet de 484.

(1) La campagne de T'an Ho-tche contre le Lin-yi eut lieu en 446. Cf. *Song chou*, k. 97, p. 1.

(2) Je ne suis pas sûr de ce que représente ici *p'o-lo* ; plus bas, c'est un nom d'arbre (cf. texte VI). Je pense qu'il faut lire ici *bhāra*, qui est employé pour l'or avec la valeur de 2000 *pala* ; le *pala* vaut 64 *māṣa*, et le *māṣa* varie de 15 à 17 grains de livre *troy*. Le grain de livre *troy* valant, en mesure française, 0 gr. 062, cinq *bhāra* feraient de 600 à 700 kilogrammes. (Cf. Prinsep, *Indian antiquities*, éd. Thomas, Londres, in 8°, 1858, t. II, Useful tables, p. 20 ; Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, Londres, 1873, in-8, 3 vol, t. II, p. 530.)

« un éléphant de santal blanc, deux stūpas d'ivoire, deux pièces (1) de coton, « deux *sou-li* de verre (2), et un plateau à arec en écaille (3) ».

« Nāgasena se rendit à la capitale, et dit que la coutume de ce pays est de rendre un culte au dieu Maheçvara (摩醯首羅天神). Le dieu descend sans cesse sur le mont 摩耽 Mo-tan. Le climat y est perpétuellement tiède ; les herbes et les arbres ne s'y flétrissent pas. Nāgasena présenta un écrit qui disait (4) : « Faste, il répand le bonheur dans le monde, et son influence heureuse « agit sur les vivants. La raison pour laquelle tout cela arrive, c'est que l'ensei- « gnement divin se manifeste avec éclat. Le mont merveilleux s'appella Mo- « tan ; les arbres fortunés y prospèrent en grand nombre. Le dieu Maheçvara « profite de cet (endroit) pour faire descendre sa puissance surnaturelle. Tous « les rois reçoivent ses bienfaits, et le peuple tout entier est calme. C'est parce « que ce bienfait s'étend sur tous que les sujets ont des sentiments soumis. Le « Bodhisattva pratique la miséricorde. Originairement, il est issu de la souche « ordinaire, mais, dès qu'il a manifesté un cœur (digne de la) bodhi, (il est ar- « rivé) là où les deux véhicules ne pourraient atteindre. Pendant des existences « successives, il a amassé des mérites ; avec les six pāramitā, il a pratiqué une « grande compassion ; ardemment, il a franchi tout un nombre de kalpas. Ses « trésors et sa vie, il les a donnés jusqu'au bout ; il ne s'est pas dégoûté de « la vie et de la mort. Dans les six voies, il a converti ceux qui ont un karman, « et a complètement parcouru les dix bhūmi. Les fruits laissés par lui font « franchir (le saṃsāra) à toute la masse des hommes. Depuis que ses mérites « sont déjà à leur terme, que son action est finie et qu'il a obtenu la bodhi « correcte, que des dix mille bontés la connaissance et l'harmonie sont au com- « plet, le soleil de sa bienfaisance éclaire la poussière des profanes. Les vivants « bénéficient de son influence, et suivant les moments il leur donne les remèdes « de la loi. L'influence réformatrice du Buddha s'étend sur les dix régions ; il « n'en est pas une qui ne reçoive son aide secourable. L'empereur sanctifie la « grande voie prospère, il s'incline devant les trois joyaux. Il laisse aller son « cœur et regarde les dix mille circonstances ; l'influence de ses bienfaits ébranle « les huit limites. Dans le royaume, dans les villes, la réforme bienveillante « des mœurs est d'une pureté immaculée. C'est comme Çakra Devendra qui « domine parmi tous les devas. Votre Majesté s'approche de tout le peuple,

---

(1) Le texte dit 古貝二雙 *kou-pei-eul-chouang*. *Kou-pei* ou 吉貝 *ki-pei* est un équivalent connu de *karpāsa*, coton ; mais *chouang* n'est guère le numéral que des objets allant par paires.

(2) 琉璃蘇鉝二口. *Sou-li* est manifestement un mot étranger, le nom d'une sorte de vase, mais je ne connais pas l'étymologie. Le *K'ang hi tseu tien* ne cite qu'un exemple : « Le roi du Lin-yi offrit en présent des (ou un) *sou-li* en verre ». *Lieou-li* (= *vaiḍūrya*) est aujourd'hui une composition vitreuse opaque, par opposition à 玻璃 *p'o-li* (= *sphaṭika*), le verre transparent.

(3) 瑇瑁檳榔柈一枚. Je prends 柈 *p'an* = 盤 *p'an*, mais ce sens n'est pas absolument établi. Cf. *B. E. F. E.-O.*, II. 163.

(4) Ce morceau est en vers. Je vois mal la suite des idées.

« les quatre mers ensemble montrent un cœur soumis. La bienveillance impé-
« riale coule sans limites, et couvre profondément le petit royaume de Son
« sujet ».

« L'empereur répondit ainsi : « Oui, Maheçvara manifeste sa puissance merveilleuse, et fait descendre ses dons sur ce pays-là. Bien que ce soient des coutumes lointaines, des mœurs étrangères, de loin je les loue avec une joie profonde. Apprenant que Kieou-tch'eou-lo s'est révolté dans ce pays, puis s'est par vol emparé du Lin-yi, et qu'il a rassemblé des misérables pour se livrer au pillage, il convient absolument que je le châtie. Bien que ce pays soit dans un endroit lointain, il payait autrefois le tribut des vassaux. Depuis la dynastie des Song, il y a eu de nombreuses difficultés ; l'interprétation (des requêtes présentées par les pays) maritimes a fini par être interrompue. La civilisation impériale y est une nouveauté ; les vieux errements n'ont pas encore cessé. Moi, c'est seulement par la culture et la vertu que j'attire les peuples lointains, je ne désire pas avoir recours aux armes. Puisque (vous) le roi êtes venu avec un cœur fidèle, et de loin me demandez la force de mes troupes, je transmets (votre requête) au tribunal pour qu'il agisse suivant les convenances du moment, qu'il punisse les rebelles, et traite avec douceur ceux qui sont soumis ; telle est la loi essentielle du royaume ; de toutes vos forces faites un effort inusité pour seconder mes espérances ». Nāgasena avait souvent servi d'interprète pour les peuples des frontières. Il connaissait bien le fort et le faible de l'empire du Milieu. Il fut chargé de faire connaître en détail (la réponse impériale). L'empereur récompensa (le roi du Fou-nan) avec des pièces de soie à fond grenat et violet et à dessins jaunes, azur, et verts, (donnant) cinq pièces de chaque sorte.

« Les gens du Fou-nan sont malins et astucieux. Ils prennent de force les habitants des villes voisines qui ne leur rendent pas hommage, pour en faire leurs esclaves. Comme marchandises, ils ont l'or, l'argent, les soieries. Les fils de grande famille coupent du brocart pour s'en faire un sarong ; les femmes passent la tête (dans une étoffe pour se vêtir). Les pauvres se couvrent d'un morceau de toile. Les habitants du Fou-nan fondent des bagues et des bracelets en or, et de la vaisselle d'argent. Ils abattent des arbres pour construire leurs demeures. Le roi habite dans un pavillon à étage. Ils font leurs enceintes avec des palissades de bois. Au bord de la mer pousse un grand bambou, dont les feuilles ont de huit à neuf pieds. On tresse ses feuilles pour couvrir les habitations. Le peuple habite aussi dans des habitations surélevées. On fait des bateaux qui ont de 8 à 9 *tchang*. On les taille en largeur à 6 ou 7 pieds. L'avant et l'arrière sont comme la tête et la queue d'un poisson. Quand le roi est en route, il va à éléphant. Les femmes peuvent aussi aller à éléphant. Pour se distraire, les gens font combattre des coqs et des porcs. Ils n'ont pas de prison. En cas de contestation, ils jettent dans l'eau bouillante des bagues en or et des œufs ; il faut les en retirer. Ou bien ils chauffent au rouge une chaîne que l'on doit porter sur les mains pendant sept pas.

Les mains du coupable sont complètement écorchées ; l'innocent n'est pas blessé. Ou encore on les fait se plonger dans l'eau. Celui qui a raison, entre dans l'eau, mais n'enfonce pas ; celui qui a tort, enfonce. Il y a (dans ce pays) la canne à sucre, le 諸蔗 *tchou-tchō* (1), la grenade, l'orange, beaucoup d'arec. Les oiseaux, les mammifères sont les mêmes qu'en Chine. Le caractère des habitants est bon (2), et n'aime pas la lutte. Ils sont sans cesse envahis pas le Lin-yi, et n'arrivent pas a se mettre en relations avec Kiao-tcheou (le Tonkin) ; c'est pourquoi leurs ambassades sont venues rarement..... »

(*Tout le reste de ce paragraphe n'a plus rien à voir avec le Fou-nan, et est entièrement consacré aux rapports de la cour chinoise et du Tonkin.*)

VI. — Le 梁書 *Leang chou* ou *Histoire des Leang* (502-556) a été compilé dans la première moitié du VIIe siècle par 姚思廉 Yao Sseu-lien.

k. 2, p. 3 v°. La deuxième année 天監 *t'ien-kien* (503) « à l'automne, le septième mois, les royaumes de Fou-nan, de Kou-tcha et de l'Inde du centre envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 2, p. 8 v°. La treizième année *t'ien-kien* (514) « le huitième mois, au jour 癸卯 *kouei-mao*, les royaumes de Fou-nan et de Khoten envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 2, p. 9 v°. La seizième année *t'ien-kien* (517), le huitième mois, « les royaumes de Fou-nan et de 婆利 P'o-li (3) envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 2, p. 10 v°. La dix-huitième année *t'ien-kien* (519), le septième mois, « les royaumes de Khoten et de Fou-nan envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 3, p. 1. r°. La première année 普通 *p'ou-t'ong* (520), le premier mois, « au jour 庚子 *keng-tseu*, les royaumes du Fou-nan et de 高麗 Kao-li envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits de leur pays ».

k. 3, p. 4 v°. La deuxième année 中大通 *tchong-ta-t'ong* (530), le sixième mois, « au jour 壬申 *jen-chen*, le royaume de Fou-nan envoya une ambassade offrir en présent des produits du pays ».

k. 3, p. 6 r°. La première année 大同 *ta-t'ong* (535), le septième mois, « au jour 辛卯 *sin-mao*, le royaume de Fou-nan envoya une ambassade offrir en présent des produits du pays ».

---

(1) Le *tchou-tchō* doit être une sorte de canne à sucre. Voir un article à son sujet dans le 南方草木狀 *Nan fang ts'ao mou tchouang*, k. 上, p. 4 de l'édition du *Han wei ts'ong chou*.

(2) Il suffit de rapprocher cette phrase de celle qui commence le paragraphe pour voir combien les historiens chinois mettent bout à bout sans les fondre des renseignements de date et de source différentes.

(3) Le royaume de P'o-li envoya sa première ambassade en cette année 517. Le roi avait pour nom de famille Kauṇḍinya. M. Aymonier propose de voir en P'o-li un autre nom du Fou-nan. J'y reviendrai plus loin.

k. 3, p. 7 v°. La cinquième année *ta-t'ong* (539), « le huitième mois, au jour 乙 酉 *yi-yeou*, le royaume de Fou nan envoya une ambassade offrir en présent un rhinocéros vivant et des produits du pays ».

Le k. 54, consacré aux peuples étrangers, contient (p. 2 v°-5 v°) un long article sur le Fou-nan :

« Le royaume de Fou-nan se trouve au sud de la commanderie de Je-nan, dans une grande baie à l'ouest de la mer. Il est à environ 7.000 *li* du Je-nan, à plus de 3.000 *li* au sud-ouest du Lin-yi. La ville est à 500 *li* de la mer. Il y a un grand fleuve qui coule du nord-ouest et va à l'est se jeter dans la mer. Ce pays a plus de 3.000 *li* de large. Le sol est en contrebas et tout plat. Le climat et les mœurs sont en gros les mêmes qu'au Lin-yi. (Le pays) produit de l'or, de l'argent, du cuivre, de l'étain, du parfum d'aloès, de l'ivoire, des paons, des martins-pêcheurs, des perroquets de cinq couleurs.

« A sa frontière méridionale, à plus de 3.000 *li*, il y a le royaume de 頓 遜 Touen-siun [1], qui est sur un rivage escarpé. Le pays n'a pas plus de 1.000 *li*. La ville est à 10 *li* de la mer. Il y a cinq rois. Tous sont vassaux du Fou-nan. Le territoire oriental du Touen-siun le met en relation avec le 交 州 Kiao-tcheou (Tonkin) ; son territoire occidental touche à l'Inde, à la Parthie et aux royaumes de l'extrême lointain. Les marchands y viennent en grand nombre faire un commerce d'échange. La raison en est que le Touen-siun fait une courbe et s'avance dans la mer à plus de mille *li*. La Mer Immense [2] est sans limites et on n'a pas encore pu la traverser directement [3]. Ce marché est le lieu de réunion de l'est et de l'ouest. Chaque jour, il y a là plus de dix mille hommes. Objets rares, marchandises précieuses, il n'est rien qui ne s'y trouve. De plus il y a un arbre à vin qui ressemble au grenadier. On recueille le suc de ses fleurs, et on le met dans une jarre ; au bout de plusieurs jours, il se transforme en vin.

---

(1) Ce pays de Touen-siun était situé sur la presqu'île de Malacca. Le paragraphe se retrouve avec une ou deux variantes insignifiantes dans le *Nan che* (k. 78, p. 3). C'est le texte du *Nan che* qu'a suivi M. Schlegel (*T'oung pao*, X, 34) ; on verra que, dans un ou deux cas peu importants, je ponctue autrement que lui. M. Schlegel a proposé d'identifier Touen-siun au Tenasserim ; mais il n'est pas encore sûr qu'il ne faille pas placer le Touen-siun dans la partie méridionale de la presqu'île ; toute la question est de savoir si, plutôt que de passer par le détroit de Malacca, le commerce empruntait la route de terre à travers l'isthme de Kra.

(2) 漲 海 Tchang-hai. Les explications du *K'ang hi tseu tien* (s. v. 漲) et les exemples du *P'ei wen yun fou* (k. 40, p. 35 v°, s. v. 海) ne laissent guère de doute sur la valeur de Tchang-hai : c'était la partie de notre mer de Chine, y compris le golfe du Tonkin, qui s'étend de Hai-nan au détroit de Malacca.

(3) La phrase chinoise n'est pas claire. Le sens que j'adopte, et qui est aussi celui donné par M. Schlegel, me semblerait favoriser l'idée d'un transbordement de marchandises à travers l'isthme de Kra ; les jonques chinoises n'auraient pas osé se diriger directement des côtes de l'Annam sur le détroit de Malacca ; par suite, obligées de longer la côte, elles évitaient une énorme perte de temps en s'arrêtant à l'isthme de Kra. Mais la preuve est encore à faire.

« En dehors du Touen-siun, sur une grande île de la mer, il y a le pays de 毘騫 P'i-k'ien (1), qui est à 8.000 li du Fou-nan. On raconte que le corps de son roi est grand de douze pieds et sa tête de trois pieds. Depuis des temps lointains il n'est pas mort, et personne ne sait son âge. Ce roi est surnaturel et saint. Les actions bonnes et mauvaises des gens du royaume, les choses de l'avenir, il n'en est aucune que le roi ne connaisse. Aussi personne n'ose-t-il lui en imposer. Dans les pays du sud, on l'appelle le Roi au grand cou. L'habitude du pays est d'avoir des maisons d'habitation, de porter des vêtements, de manger du riz non glutineux. Le langage des habitants diffère un peu de celui du Fou-nan. Il y a une montagne qui produit de l'or ; l'or apparait sur la pierre, en quantités immenses. La loi du pays est que, pour punir les coupables, on les mange en présence du souverain. Dans ce pays, ils ne reçoivent pas de marchands étrangers ; s'il en vient, ils les tuent également et les mangent. Aussi aucun commerçant n'ose-t-il se rendre (dans ce pays). Le roi habite toujours une demeure surélevée. Il ne mange pas de chair et n'adore pas les esprits. Ses fils et petits fils naissent et meurent comme les hommes ordinaires ; le roi seul ne meurt pas. Le roi du Fou-nan a souvent envoyé des ambassadeurs lui remettre des lettres. Ils se sont répondus l'un à l'autre. Le roi du P'i-k'ien a souvent envoyé au roi du Fou-nan de la vaisselle d'or pur pour cinquante personnes. La forme en est tantôt comme d'un plat rond, tantôt comme de coupes en terre cuite (2) ; c'est ce qu'on appelle des 多羅 *to-lo* ; la contenance est de cinq 升 *cheng* (3) ; ou encore la forme est celle d'une tasse, et la contenance est d'un *cheng*. Le roi sait aussi écrire les textes hindous. Le texte a environ 3.000 mots. Il dit les origines de la vie antérieure (du prince) (4), et ressemble aux sûtras du Buddha. Il disserte également sur le bien.

« On rapporte encore qu'à l'est du Fou-nan, c'est la grande mer Immense. Dans la mer, il y a une grande île. Sur cette île, il y a le royaume de 諸薄 Tchou-po. A l'est de ce royaume, il y a les 馬五洲 Ma-wou-tcheou (5).

---

(1) Quoi qu'il en soit du nom, P'i-k'ien devait, semble-t-il, se trouver du côté de l'Iraouaddy et des côtes de l'océan Indien. Ce paragraphe se retrouve presque mot pour mot dans le 太平御覽 *T'ai p'ing yu lan* (k. 788, p. 15 v°), cité d'après le 扶南記 *Fou nan ki* de 竺芝 Tchou Tche. Tchou Tche (*vide infra*) devait écrire dans la seconde moitié du V[e] siècle. — Je cite le *T'ai p'ing yu lan* d'après l'édition lithographique, qui est fort mauvaise ; mais outre qu'il n'y a aucune bonne édition du *T'ai p'ing yu lan*, je n'ai jamais eu entre les mains comme éditions plus anciennes, tant chinoises que japonaises, que des exemplaires trop coûteux pour pouvoir les acheter.

(2) 瓦塸 ; il faut prendre le second caractère comme un équivalent de 甌 *ngeou*.

(3) Il y a dix *cheng* au 斗 *teou*, boisseau.

(4) Traduction hypothétique.

(5) Tous ces renseignements remontent à la mission de 康泰 K'ang T'ai au Fou-nan dans la première moitié du III[e] siècle. Cf. *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, § du 北攎 Pei-lo et ss.

Si on va à nouveau vers l'est sur la mer immense pendant plus de mille *li*, on arrive à la Grande Ile Naturelle (1). Sur l'île il y a un arbre qui naît dans le feu. Les hommes proches de cette île arrachent l'écorce, la filent et la tissent en une toile qui ne dépasse pas quelques pieds (de long) ; ils en font des mouchoirs, qui ne diffèrent pas comme apparence du chanvre roussi, mais sont de couleur un peu plus foncée. Si (cette toile) est le moins du monde tachée, ils la jettent dans le feu, et elle redevient toute propre. Ils en font aussi des mèches de lampe, dont on peut se servir sans qu'elles s'usent jamais.

« La coutume du Fou-nan était primitivement d'aller le corps nu et tatoué, de porter les cheveux dans le dos et de ne connaître ni vêtement supérieur ni vêtement inférieur. D'une femme ils firent leur roi ; elle s'appelait 柳葉 Lieou-ye (Feuille de saule). Elle était jeune et robuste, et ressemblait à un garçon. Au sud il y avait le royaume de 徼 Kiao, où un homme adonné au culte des génies, appelé 混塡 Houen-t'ien, rêva qu'un génie lui donnait un arc, et que lui montait sur une jonque de marchands pour prendre la mer. Au matin, il se rendit au temple ; au pied d'un arbre saint, il trouva un arc, et conformément à son rêve, il monta sur un navire et prit la mer. Il arriva ainsi en dehors de la ville du Fou-nan. Quand Lieou-ye et ses gens virent arriver la jonque, ils désirèrent s'en emparer. Houen-t'ien banda alors son arc et tira sur leur jonque, il en perça une paroi, et la flèche arriva jusqu'à l'escorte (de Lieou-ye). Lieou-ye eut grand peur, et tout le monde se soumit à Houen-t'ien. Houen-t'ien enseigna alors à Lieou-ye à enfiler une pièce d'étoffe au travers de laquelle passait sa tête, et à ne plus aller nue. Ensuite il gouverna ce royaume. Il prit Lieou-ye pour femme. Il eut un fils, et lui constitua à part un fief royal de sept villes. Un de ses successeurs, 混盤況 Houen-p'an-houang, à force de ruses, parvint à diviser les villes et à faire naître entre elles des sentiments de suspicion. Alors il leva des troupes, les attaqua et les soumit. Puis il envoya ses fils et petits-fils gouverner isolément chacune des villes; on les appelait *Petits rois* (2).

« P'an-houang mourut à plus de 90 ans. On mit sur le trône son second fils, 盤盤 P'an-p'an, qui s'en remit du soin des affaires à son grand général 范蔓 Fan-man. Après trois ans de règne, P'an-p'an mourut. Les gens du

(1) 自然大洲. Sur toutes ces traditions qui ne se rapportent pas directement au Fou-nan, je compte revenir dans un article postérieur. Il me paraît sûr cependant dès à présent que 大 *ta*, grand, qui est la leçon du *Leang chou* et du *Nan che* (k. 78, p. 4), doit être corrigé en 火 *houo*, feu. *Tseu jan houo tcheou* serait l'*Ile du feu qui brûle de lui-même*, et désignerait une île volcanique. Ceci s'accorderait bien avec les traditions chinoises sur l'amiante. De plus, il est certain (cf. p. 264, n. 5) que ces renseignements remontent à la mission de K'ang T'ai ; d'autre part K'ang T'ai avait laissé un 扶南土俗傳 *Fou nan t'ou sou tchouan*. Or, sous la rubrique 火山 Houo-chan, le 通典 *T'ong tien* de 杜佑 Tou Yeou, des T'ang, contient (k. 188, p. 25 v° de l'édition publiée en 1859 et ss. par M. 謝 Sie) ce renseignement : « Le *Fou nan t'ou sou tchouan* dit : L'île du Feu se trouve à environ plus de mille *li* à l'est du Ma-wou-tcheou. » Il faut donc corriger 大 *ta* en 火 *houo*.

(2) 小王.

royaume élirent tous (Fan)-man comme roi. (Fan)-man était brave et capable. De nouveau, par la force de ses troupes, il attaqua et soumit les royaumes voisins; tous se reconnurent ses vassaux. Lui-même prit le titre de grand roi du Fou-nan (1). Puis il fit construire de grands navires, et, parcourant toute la mer Immense, il attaqua plus de dix royaumes, dont ceux de K'iu-tou-k'ouen (2), de Kieou-tche (3), de Tien-souen (4) (屈都昆九稚典孫等十餘國). Il étendit son territoire à cinq ou six mille *li*. Puis il voulut soumettre le royaume de 金隣 Kin-lin (Frontière d'or) (5). Mais (Fan)-man tomba malade, et il envoya son fils le prince héritier 金生 Kin-cheng pour le remplacer. Le fils de la sœur aînée de (Fan)-man, 旃 Tchan, était alors chef de deux mille hommes. Grâce à eux, il usurpa (la place) de (Fan)-man, et se

---

(1) 扶南大王.

(2) Je n'ai pas rencontré de nom de royaume ainsi orthographié ; par contre on trouve les noms de 屈都乾 K'iu-tou-k'ien, et de 都昆 Tou-k'ouen ou 都軍 Tou-kiun. Le K'iu-tou-k'ien est mentionné au *Tsin chou* (k. 97, p. 7) parmi les états que vainquit entre 336 et 347 le roi 文 Wen du Lin-yi (Champa). Il est l'objet d'un article dans le *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 23. Le 水經注 *Chouei king tchou* (début du VIe s.), citant le 林邑記 *Lin yi ki*, donne, à côté de K'iu-tou-k'ien, l'orthographe abrégée 屈都 K'iu-tou (k. 36, p. 23). Le nom de ce pays a pu amener une confusion dans le texte de l'*Histoire des Leang*, mais je crois qu'il s'agit ici du Tou-k'ouen. Ce pays est mentionné dans le *T'ong tien* (k. 188, p. 24 v°) et dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 888, p. 16) à côté des pays de 邊斗 Pien-teou (ou 班斗 Pan-teou) 拘利 Kiu-li (ou 九離 Kieou-li ou 九稚 Kieou-tche), et 比嵩 Pi-song. Le *T'ai p'ing yu lan* prétend même citer ici le *Souei chou*, mais ce texte ne se trouve pas plus dans le *Souei chou* actuel que celui qui, d'après le *T'ai p'ing yu lan* également, mentionnerait l'ambassade du Fou-nan sous les Souei ; cf. texte n° XVII. Il est dit dans les deux cas que si, partant du Fou-nan, on traverse la grande baie de la Frontière d'or 金鄰 (cf. *infra*), et qu'on aille au sud pendant 3000 *li*, on arrive à ces quatre royaumes. Or, à côté du prétendu K'iu tou-k'ouen, est précisément cité le Kieou-tche, qui est l'un de ces quatre royaumes, et il va être question peu après de la Frontière d'or. Il ne me semble donc guère douteux qu'il faille entendre ici par K'iu-tou-k'ouen le pays de Tou-k'ouen, qui devait se trouver dans la péninsule malaise.

(3) Outre les deux citations indiquées ci-dessus pour le Tou-k'ouen, ce pays de Kiu-tche semble être mentionné, avec l'orthographe 句稚 Kiu-tche, dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 790, p. 22), qui donne pour sa source le 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche* de 萬震 Wan Tchen (cf. texte n° XIV) ; il y est dit que le pays de Kiu-tche est à 800 *li* du 奧遊 Yu-yeou, et la citation suivante, également tirée du même ouvrage, montre qu'il était au Nord de 歌營 Ko-ying. Les variantes 拘利 Kiu-li et 九離 Kieou-li semblent bien indiquer que 稚 *tche* est une fausse lecture pour 離 *li* et qu'il faut corriger en Kiu-li.

(4) Tien-souen est une autre orthographe de Touen-siun ; cf. p. 263, n° 1, et Schlegel, dans *T'oung pao*, X. 33 ss.

(5) Les textes chinois parlent assez souvent de ce pays de 金隣 Kin-lin, « la Frontière d'or » (*lin* signifie au propre voisin, limitrophe). Nous avons vu plus haut que, pour arriver aux états de Tou-k'ouen, Kiu-li et autres, il fallait, en venant du Fou-nan, franchir « la grande baie de la Frontière d'or ». La « Frontière d'or » est également nommée dans le 三都賦 *San tou fou* composé au IIIe siècle par 左思 Tso Sseu (cf. texte n° XII), et le commentateur du VIIe siècle ajoute cette note : « Au delà du Fou-nan, il y a le pays de la Frontière d'or, qui est environ à plus de deux mille *li* du Fou-nan ; le pays produit de l'argent ; les habitants sont nombreux ; ils aiment à chasser les grands éléphants et à les capturer vivants ;

proclama roi. Il envoya des gens tromper Kin-cheng et le tua. Quand (Fan)-man mourut, il avait un fils à la mamelle, appelé 長 Tch'ang, et qui vivait dans le peuple. Quand celui-ci eut vingt ans, il rassembla les braves du pays, attaqua et tua Tchan. Le grand général de Tchan, 范尋 Fan Siun, tua à son tour Tch'ang, se proclama roi, et administra le royaume. Il éleva des belvédères et

---

quand (les éléphants) meurent, ils leur prennent les défenses. » — Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 790, p. 23) donne deux citations sur le royaume de la Frontière d'or. La première est tirée du 異物志 *Yi wou tche*, qui dit : « Le Kin-lin (Frontière d'or) est aussi appelé 金陳 Kin-tch'en. Il est à plus de deux mille *li* du Fou-nan. Le pays produit de l'argent. Les habitants sont nombreux, et aiment à chasser les grands éléphants. Quand ils les prennent vivants, ils s'en servent pour les monter ; quand (les éléphants) meurent, ils leur enlèvent les défenses » Le second texte est emprunté au 外國傳 *Wai kouo tchouan* ; il dit : « Du Fou-nan, si on va à l'ouest pendant plus de deux mille *li*, on arrive au 金陳 Kin-tch'en » (j'ai supprimé dans ce dernier texte une répétition manifestement fautive de Kin-tch'en). Quant à Kin-tch'en lui-même, peut-être y faut-il voir une altération graphique de Kin-lin, « Frontière d'or ». — Il y a dans le *Chouei king tchou* (k. 1, p. 7 v°) une citation du *Fou nan ki* de Tchou Tche qui se rapporte au même pays : « Le royaume de 林陽 Lin-yang est par voie de terre à deux mille *li* de celui de Kin-tch'en. On y va en voiture ou à cheval ; il n'y a pas de route par eau. Tout le peuple adore le Buddha. » Ce royaume de Lin-yang est l'objet d'un paragraphe dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 787, p. 13) ; il est cité, d'après le récit de voyage de K'ang T'ai, comme se trouvant à 7000 *li* au sud-ouest du Fou-nan, et, d'après le *Nan tcheou yi wou tche* de Wan Tchen, comme se trouvant à la même distance, mais à l'ouest. Au temps de K'ang T'ai, il y avait déjà dans ce pays, d'après son récit, plusieurs milliers de çramaṇas. — Un autre passage du *Fou nan ki* de Tchou Tche rappelle cette phrase employée dans un mémorial du temps des Tsin : « Le 金潾 Kin-lin est pur, et l'Estuaire des Eléphants est limpide ». C'est ainsi du moins qu'orthographie le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 29 v° de l'édition du Wou-ying-tien), mais le *T'ou chou tsi tch'eng* écrit 遴 *lin*. Le *K'ang hi tseu tien* (s. v. 潾 *lin*) dit que 金潾 Kin-lin est le nom d'un lieu au Kiao-tche (Tonkin), et son interprétation a passé dans le *Dictionnaire* de Giles. Mais il se pourrait que 遴 *lin* et 潾 *lin* ne fussent ici que des variantes de 隣 *lin*, et qu'il s'agit encore de la Frontière d'or. — Enfin la Frontière d'or est mentionnée dans les œuvres d'Yi-tsing au VII[e] siècle : Yi-tsing déclare que, parmi d'autres pays, celui de la Frontière d'or (金隣) rend hommage à la cour (cf. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion*, Introduction, p. 17). Le commentateur Kāçyapa, qui vivait au XVIII[e] siècle, a identifié Kin-lin à 金洲 Kin-tcheou, Ile d'or, Suvarṇadvīpa, lequel nom a été employé deux fois par Yi-tsing (Chavannes, *Religieux Eminents*, p. 180, 186) pour désigner Sumatra ou au moins la région de Palembang. [M. Blagden a rappelé dans les *Actes du 11[e] congrès intern. des Orientalistes*, Extrême-orient, p. 236, que « les Malais appellent aussi l'île de Sumatra par le nom de Pulau Mas, c'est-à-dire « Ile d'or » ; Albirouny dit aussi que les îles du Zabedj correspondent au Suvarṇadvīpa des auteurs hindous (cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 37 ; *Journal des savants*, mai 1898, art. de M. Barth : *Le pèlerin chinois I-tsing*, p. 12 du tirage à part).] Des découvertes ultérieures viendront sans doute enrichir cette première série de textes, mais il me semble que malgré le silence des Chinois sur le commerce de l'or dans le pays, nous sommes en droit dès à présent de supposer l'équivalence de la Frontière d'Or des Chinois et de la Suvaṇṇabhūmi des textes pālis, si tant est que le Soṇaparānta des Birmans soit de trop basse époque pour entrer en ligne de compte ; les Chinois tout comme Ptolémée ont peut-être connu la Chersonèse d'Or. (Sur ces noms, et principalement sur Suvaṇṇabhūmi = Thatong, c'est-à-dire la région de Martaban-Maulmein, cf. Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v. Sonaparānta ; M[me] Bode, édition du *Sāsanavaṃsa* pour la Pāli Text Society, Londres, 1897 in-8, p. 4 ss. ; Taw Sein Ko, *Some remarks on the Kalyāṇī inscriptions*, dans Indian Antiquary, août 1894, p. 222 ss.)

des pavillons, où il allait se promener. Le matin et à midi il donnait trois ou quatre audiences. Les étrangers et les gens du peuple lui offraient en présent des bananes (1), de la canne à sucre, des tortues, des oiseaux.

« La loi de ce pays est de n'avoir pas de prisons. Les coupables (*entendez* : les plaideurs) pratiquent d'abord le jeûne et l'abstinence pendant trois jours. Puis on fait chauffer au rouge une hache et on la fait porter aux coupables pendant sept pas. Ou bien on jette dans l'eau bouillante des anneaux d'or et des œufs de poule, et on les fait chercher (par les plaideurs). Si on a tort, la main est tout écorchée. Si on a raison, elle ne l'est pas. De plus, dans les fossés des murs on nourrit des crocodiles ; et en dehors des portes il y a dans une enceinte des bêtes féroces. Les coupables sont donnés à manger aux bêtes féroces et aux crocodiles. Si les crocodiles et les bêtes féroces ne les mangent pas, on les considère comme innocents ; au bout de trois jours, on les laisse aller. Les grands crocodiles atteignent plus de deux *tchang* (2) ; ils ressemblent à des alligators (3), ont quatre pieds, et leur gueule est longue de six à sept pieds avec de chaque côté des crocs aussi pointus qu'une épée ; ils se nourrissent ordinairement de poisson, mais, s'ils trouvent à l'occasion un daim ou un homme, ils le dévorent également. Au sud de 蒼梧 Ts'ang-wou (4) et dans les pays étrangers, il y en a partout.

« Au temps des 吳 Wou (222-280), on envoya le 中郎 *tchong-lang* 康泰 K'ang T'ai et le 宣化從事 *siuan-houa-ts'ong-che* 朱應 Tchou Ying en ambassade au pays de (Fan) Siun. Les gens du pays étaient encore nus ; seules les femmes portaient (une pièce de toile au travers de laquelle) passait la tête. (K'ang) T'ai et (Tchou) Ying dirent : « Le pays est vraiment beau, mais que les hommes se montrent aussi indécents, c'est étrange ». (Fan) Siun pour la première fois ordonna alors aux hommes du pays de porter horizontalement une pièce de toile. Cette pièce de toile portée horizontalement, c'est le 干縵 *kan-man* actuel (5). Les grandes familles le coupent dans du brocart. Les pauvres emploient de la toile.

---

(1) Le texte du *Leang chou* a 焦 tsiao, qui ne s'explique pas, mais le *Nan che* écrit 蕉 *tsiao*, banane.

(2) Le *tchang* est de dix pieds chinois.

(3) Le mot pour crocodile est ici 鰐 *ngo* (cf. Giles, *Dictionary*, nos 3324 et 3328). Je traduis par alligator le caractère 鼉 *t'o* que, à la suite de Giles (*Dictionary*, no 11397), j'ai précédemment rendu par « iguane » (*B. E. F. E.-O.*, II. 170) ; mais M. von Zach m'a justement signalé l'inexactitude de ce terme (cf. *China Review*, XXIV, p. 197 et von Zach, *Lexicographische Beiträge*, I, p. 76).

(4) Ts'ang-wou est actuellement un district de la préfecture de Wou-tcheou au Kouang-si.

(5) C'est le *sarong* malais ou le *sampot* cambodgien. M. Schlegel a affirmé (*T'oung pao*, IX, 198) que le terme *kan-man* était la transcription de *kĕmban*, mot malais qui désigne le cache-seins des femmes, et que le terme chinois n'avait jamais eu la valeur d'une étoffe couvrant le milieu et le bas du corps. Il se peut que les Chinois aient confondu sous le nom de *kan-man* le *sarong* dans lequel on s'enroule et qui forme jupe, et le *sampot*, qu'on retrousse entre les cuisses, mais il est absolument certain qu'il s'agit toujours d'un vêtement couvrant le milieu du corps, et non d'un cache-seins.

« Dans la période 太康 *t'ai k'ang* (280-289) de 吳帝 Wou-ti des Tsin (1), (Fan) Siun envoya pour la première fois des ambassadeurs apporter le tribut. — La première année 升平 *cheng-p'ing* (357) de 穆帝 Mou-ti, le roi 竺旃檀 Tchou Tchan-t'an présenta un placet et offrit des éléphants apprivoisés. Un ordre impérial dit: « Les dépenses de pareils êtres ne sont pas petites; « qu'on ne les envoie pas ». — L'un de ses successeurs, 憍陳如 Kiao-tch'en-jou (Kauṇḍinya), était originairement un brahmane de l'Inde. Il y eut une voix surnaturelle qui lui dit: « Il faut aller régner au Fou-nan ». Kauṇḍinya se réjouit dans son cœur. Au sud, il arriva au 盤盤 P'an-p'an (2). Les gens du Fou-nan l'apprirent; tout le royaume se leva avec joie, alla au-devant de lui et l'élut roi. Il changea encore toutes les règles selon les méthodes de l'Inde. Kauṇḍinya mourut. — L'un de ses successeurs, 持梨陀跋摩 Tch'e-li-t'o-pa-mo, au temps de l'empereur 文 Wen (424-453) des Song, présenta un placet et offrit en présent des produits de son pays. — Dans la période 永明 *yong-ming* (483-493) des Ts'i, le roi 闍邪跋摩 Chö-sie-pa-mo (Jayavarman) envoya une ambassade offrir le tribut. — La deuxième année 天監 *t'ien-kien* (503), (Jaya) varman envoya de nouveau une ambassade offrir une image du Buddha en corail et présenter en hommage des produits du pays. Un ordre impérial dit: « Le roi du Fou-nan Kauṇḍinya Jayavarman habite aux limites de l'Océan. De « génération en génération lui (et les siens) gouvernent les lointains pays du « sud. Et leur sincérité se manifeste au loin; par des interprètes multiples ils « offrent des présents en hommage; il convient de leur montrer réciproquement « de la faveur, et de leur accorder un titre glorieux. C'est possible (avec le titre « de) « Général du Sud pacifié, roi du Fou-nan » (安南將軍扶南王).

« Actuellement, les hommes de ce pays sont tous laids et noirs, aux cheveux frisés. Là où ils habitent, ils ne creusent pas de puits. Par plusieurs dizaines de familles, ils ont en commun un bassin où ils puisent de l'eau. Leur coutume est d'adorer les génies du ciel. De ces génies du ciel, ils font des images en bronze; celles qui ont deux visages ont quatre bras; celles qui ont quatre visages ont huit bras. Chaque main tient quelque chose, tantôt un enfant, tantôt un oiseau ou un quadrupède, ou bien le soleil, la lune. Le roi, quand il sort ou rentre, va à éléphant; il en est de même des concubines, des gens du palais. Quand le roi s'assied, il s'accroupit de côté, relevant le genou (droit), laissant tomber le genou gauche jusqu'à terre. On étend devant (lui) une étoffe de coton (3) sur laquelle

---

(1) Il faut admettre, ou bien que 太康 *t'ai-k'ang* est fautif pour 太始 *t'ai-che*, ou que les deux caractères *t'ai-che* sont tombés devant *t'ai-k'ang*; en effet, avant les ambassades de la période *t'ai-k'ang*, il y en a une de la période *t'ai-che*, en 268; il y en avait une encore antérieure venue vers 230, mais qui peut-être ne dépassa pas le Tonkin (cf. p. 251).

(2) La première ambassade connue de cet état remonte à la période *yuan-kia* (424-453). Il n'y a pas d'identification certaine.

(3) 白疊 *po-tie*. Le *Kieou t'ang chou* (k. 197, p. 1 v°) dit qu'au pays de 婆利 Po-li, « il y a la plante 古貝 *kou-pei* (= 吉貝 *ki-pei*, *karpâsa*); on en recueille les fleurs et

on dépose des vases d'or et des brûle-parfums. En cas de deuil, la coutume est de se raser la barbe et les cheveux. Pour les morts, il y a quatre sortes d' « enterrement » : « l'enterrement par l'eau », qui consiste à jeter (le cadavre) au courant du fleuve ; « l'enterrement par le feu », qui consiste à le réduire en cendres ; « l'enterrement par la terre », qui consiste à l'enterrer dans une fosse ; « l'enterrement par les oiseaux », qui consiste à l'abandonner dans la campagne. Les gens sont d'un naturel cupide, ils n'ont ni rites ni convenances ; garçons et filles suivent sans frein leurs penchants.

« La dixième année (511), la treizième année (514), (Jaya) varman envoya successivement des ambassades apporter le tribut. Cette année-là il mourut. Le fils d'une concubine, 留陁跋摩 Lieou-t'o-pa-mo (Rudravarman), tua son frère cadet fils de la femme légitime, et monta lui-même sur le trône. — La seizième année (517), il envoya en ambassade 竺當抱老 (1) Tchou Tang-pao-lao pour présenter un placet et offrir le tribut. — La dix-huitième année (519), il envoya à nouveau une ambassade pour offrir en présent une image heureuse en santal de l'Inde et des feuilles d'arbre 婆羅 *p'o-lo* (2) ; en même temps il offrait en hommage des perles *houo-ts'i* (3), du curcuma (4), du

---

ou en fait des étoffes. Celles qui sont grossières sont dites *kou-pei* ; celles qui sont fines sont dites *po-tie* ».

(1) Peut-être Dharmapâla, mais il faut noter que 當 tang entre aussi comme premier élément dans le nom de l'usurpateur 當根純 Tang-ken-tch'ouen, « fils du roi du Fou-nan » ; cf. p 258.

(2) *P'o-lo* est souvent en chinois une transcription erronée de 娑羅 *so-lo*, *çāla*, qui est le nom des arbres entre lesquels mourut le Buddha. Mais il pourrait aussi s'agir ici de l'arbre 婆羅那娑 *p'o-lo-na-so*, qui, selon le 北史 *Pei che* (k. 95, p. 7), se trouvait au Cambodge (le *Souei chou*, k. 82, p. 3 v°, écrit 婆那娑 *p'o-na-so*). Le *Fo kiao tseu tien* (s. v. 婆 *p'o*) donne pour *p'o-lo* les valeurs *bāla*, « stupide », et *bāla* ou *vāla*, « poil » ; j'ai adopté plus haut la valeur *bhāra* pour un poids d'or (p. 259) ; ces diverses équivalences sont hors de question ici.

(3) 火齊珠. L'Inde centrale, dit le *Nan che* (k. 78, p. 7), produit « des *houo-ts'i*, dont l'apparence est celle du *yun-mou*, et la couleur celle de l'or violet ; ils brillent... ». Le *yun mou* paraît désigner le mica et la nacre. Sur d'autres textes, cf. 格致鏡原 *Ko tche king yuan*, k. 32, p. 14 ss. Dans bien des cas, on semble avoir entendu par *houo-ts'i-tchou* ou 火珠 *houo-tchou* des lentilles de verre ou de cristal de roche (cf. de Mély, *Les Lapidaires chinois*, p. 60 ; St. Julien, *Mém. sur les contrées occidentales*, I. 167).

(4) 鬱金. On traduit généralement *yu-kin* par curcuma ou safran. Bretschneider (*Botanicon sinicum*, I. 231) a essayé de distinguer entre le *yu-kin* et le « parfum (香) de *yu-kin* », qui serait quelque chose de tout à fait différent. Il est certain que les Chinois ont pu envelopper dans une même appellation des substances différentes, mais en fait *yu-kin* est souvent employé comme ici, alors qu'il s'agit incontestablement de parfums, et sans qu'on ajoute 香 *hiang*. Déjà dans le *Chouo wen* (début du IIe siècle), il est question du *yu-kin* comme d'une plante odoriférante qu'offrent en tribut les hommes de Yu, c'est-à-dire de l'actuel Yu-lin au Kouang-si ; le sens serait donc « Or de Yu », allusion à la couleur jaune du produit (cf. *K'ang hi tseu tien*, s. v. *yu* et *Fan yi ming yi tsi*, k. 8, article des parfum *Tripit. jap.* 雨, XI, 36 v°). Selon le *Fan yi ming yi tsi* (*loc. laud.*), le nom sanscrit de la plante était 荼矩磨 *tch'a-kiu-mo* ; ce nom ne paraît se prêter à aucune restitution ; aussi je pense que 荼 *tch'a* est fautif pour 鞠 *kiū*, et qu'il faut lire *kiū-kiu-mo*, *kuṅkuma*, le nom même du curcuma.

storax [1] et autres parfums. — La première année 普通 *p'ou-t'ong* (520), la deuxième année 中大通 *tchong ta-t'ong* (530), la première année 大同 *ta-t'ong* (535), il envoya successivement offrir en hommage des produits du pays. — La cinquième année (539), il envoya encore une ambassade offrir en hommage un rhinocéros vivant, et dire que, dans son pays, il y avait un cheveu du Buddha, long d'un *tchang* et deux pieds. Un ordre impérial envoya le bonze 釋雲寶 Che Yun-pao pour suivre l'ambassade et aller le chercher ..... »

(*La suite du texte ne se rapporte plus au Fou-nan, mais aux cheveux du Buddha que l'empereur de Chine avait récemment obtenus, et aux « pagodes d'Açoka » qu'il avait fait reconstruire*).

Dans le même chapitre (p. 7 v°), il est question de l'Inde et de ses rapports avec la Chine. Il y est dit que du temps des Han, surtout sous l'empereur Ho 和帝 (89-105), il y eut plusieurs ambassades de l'Inde qui vinrent par l'Asie centrale, puis qu'elles reprirent sous 桓帝 Houan-ti (147-167) par les mers du sud. Le texte continue en ces termes :

« Au temps des Wei (220-264) et des Wou (222-280), toutes relations cessèrent. Toutefois au temps des Wou, le roi du Fou-nan 范旃 Fan Tchan envoya un de ses parents 蘇物 Sou-wou en ambassade dans ce royaume [2]. Du Fou-nan, il quitta le port de 投拘利 T'eou-kiu-li [3], et suivit une grande baie de la mer. Droit au nord-ouest, il entra dans bien des baies, et longea bien des royaumes. Au bout de plus d'une année, il parvint à l'embouchure du fleuve de l'Inde ; après avoir remonté le fleuve pendant sept mille *li*, ils arrivèrent. Le roi de l'Inde fut étonné et dit : « Aux extrêmes rives de « l'Océan, il y a donc encore de ces hommes ! » Puis il ordonna qu'on leur fît visiter le royaume. De plus, il délégua deux personnes, dont 陳宋 Tch'en-song, pour remercier (Fan) Tchan par le don de quatre chevaux (du pays) des Yue-tche ; et il renvoya (Sou)-wou et les autres. Au bout de quatre ans d'absence ils arrivèrent. A ce moment, (l'empereur de la dynastie) Wou avait envoyé le 中郎 *tchong-lang* 康泰 K'ang T'ai en ambassade au Fou-nan. Il vit Tch'en-song et les autres, et les interrogea en détail sur le pays et les coutumes de l'Inde.... »

(*La suite n'a plus de rapport avec le Fou-nan*).

Le même chapitre contient encore deux passages qui intéressent l'histoire du Fou-nan :

---

[1] 蘇合 *sou-ho*. J'adopte l'identification proposée par M. Hirth (*China and the roman Orient*, p. 263).

[2] Ce texte a été étudié par M. S. Lévi, *Mélanges Charles de Harlez*, p. 176 ss.

[3] M. Lévi a proposé de voir dans ce port le Takola de Ptolémée (*loc. laud.*, p. 177). Sur Takola, cf. l'article intitulé *Takkola*, par M. St Andrew St John, dans les *Actes du onzième congrès intern. des Orientalistes, Paris, 1897*, 2e section, p. 217 ss., et les remarques de M. Blagden mises à la suite ; voir aussi *T'oung pao*, X, 155 ss.

p. 1 r°. « Dans la période 元鼎 *yuan-ting* (116-111 avant J.-C.) des Han, on envoya le général Dompteur des Flots (伏波將軍) 路博德 Lou Po-tö [1] ouvrir les cent Yue [2] et établir la commanderie de Je-nan [3]. Les royaumes d'au-delà des limites, à partir de l'Empereur 武 Wou (140-87), vinrent tous à la cour rendre hommage. Au temps de l'empereur 桓 Houan (147-167) des Han postérieurs, le Ta-ts'in (Asie antérieure et empire d'Orient), l'Inde envoyèrent par cette voie des ambassades apporter l'hommage et des présents. Enfin, au temps de 孫權 Souen K'iuan des Wou [4], on envoya le 宣化從事 *siuan-houa-ts'ong-che* 朱應 Tchou Ying et le 中郎 *tchong-lang* 康泰 K'ang T'ai pour pénétrer (dans ces régions). Ils traversèrent ou connurent par ouï-dire cent et quelques dizaines de royaumes. Aussi ont-ils fait un ouvrage à ce sujet ».

p. 2 r° (paragraphe du Lin-yi). Il s'agit du roi du Lin-yi 文敵 Wen-ti. « Wen-ti fut ensuite tué par 當根純 Tang-ken-tch'ouen, fils du roi du Fou-nan. Le grand officier 范諸農 Fan Tchou-nong apaisa les troubles et monta lui-même sur le trône comme roi ».

VII. — Le *Souei chou* ou *Histoire des Souei* (589-618) ne contient pas de paragraphe spécial sur le Fou-nan. Mais on y voit apparaître deux nouveaux royaumes qui ont joué un rôle dans l'histoire du Fou-nan, le 赤土 Tche-t'ou et le 眞臘 Tchen-la. Le Tche-t'ou fut connu par la mission de 常駿 Tch'ang Tsiun en 607 ; il semble qu'il occupait le bassin de la Menam. Le Tchen-la est le Cambodge ; sa première ambassade connue est de 616 ou 617.

Le paragraphe sur le Tche-t'ou débute en ces termes (k. 82, p. 2 r°) : « Le Tche-t'ou, c'est une autre branche (issue) du Fou-nan » [5].

Le paragraphe sur le Tchen-la dit (k. 82, p. 3 r°) : « Le Tchen-la se trouve au sud-ouest du Lin-yi ; c'était originairement un royaume vassal du Fou-nan..... Le nom de famille du roi était Kṣatriya ; son nom personnel était Citrasena ; ses aïeux avaient progressivement accru la puissance du pays ; Citrasena s'empara du Fou-nan et le soumit. Il mourut. Son fils Īçānasena lui succéda ; il habita la ville d'Īçāna ».

---

(1) Lou Po-tö (Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1426) est en effet un des trois généraux qui ont porté ce titre, illustré surtout par 馬援 Ma Yuan au 1er siècle de notre ère.

(2) 百越. Lou Po-tö fit campagne dans les Kouang, dont le nom était alors Yue.

(3) 日南 Je-nan, « sud du soleil », s'applique à une région au sud du tropique, et où le soleil par suite est parfois au nord. En fait, je n'ai jamais vu ce terme désigner une autre région que le moyen et le haut Annam ; je ne sais où M. Aymonier, qui cite trop souvent de seconde main sans indiquer ses sources, a trouvé que le Je-nan « embrassait aussi les deux Kouang de la Chine actuelle » (p. 113).

(4) Souen K'iuan est le premier empereur de la dynastie des 吳 Wou ; il régna de 222 à 251.

(5) Le sens est que, le Fou-nan étant considéré comme la dénomination la plus générale, le Tche-t'ou est une de ses tribus.

VIII. — Le *Nan che*, qui porte sur les années 420-589, et qui a été compilé au VIIe siècle par 李延壽 Li Yen-cheou, contient sur le Fou-nan un paragraphe qui est identique à celui de l'*Histoire des Leang*; les variantes de quelque intérêt ont été signalées plus haut.

La biographie de 劉杳 Lieou Miao se trouve au k. 49, p. 6. Lieou Miao vivait à la fin du Ve et au début du VIe siècle. Il était célèbre pour son érudition; 沈約 Chen Yo, auteur de l'*Histoire des Song antérieurs*, le lettré 任昉 Jen Fang et d'autres ne manquaient pas de le consulter à l'occasion. Un jour Chen Yo lui dit : « Le 纂文 *Tsouan wen* de 何承天 Ho Tch'eng-T'ien [1] est merveilleux. Ce livre rapporte l'histoire de 張中師 Tchang Tchong-che et du Roi au Grand cou. Quelles sont les sources (de ces récits)? » (Lieou) Miao dit : « Pour ce qui est de (Tchang) Tchong-che qui était grand d'un pied et deux pouces, cela sort du 論衡 *Louen heng* [2]; pour ce qui est du Grand cou, c'est le roi du 毗騫 P'i-k'ien; le *Fou nan yi nan ki* de Tchou Kien-ngan dit [3] : « Depuis les temps « antiques jusqu'à nos jours, il n'est pas mort ». (Chen) Yo prit alors les deux livres et vérifia : c'était absolument ainsi qu'avait dit (Lieou) Miao. »

IX. — Le *Sin t'ang chou* ou *Nouvelle histoire des T'ang* (618-906), compilé au XIe siècle par 歐陽修 Ngeou-yang Sieou et 宋祁 Song K'i, contient (k. 222 下, p. 2 r°) un paragraphe sur le Fou-nan :

« Le Fou-nan est à 70 *li* [4] au sud du Je-nan; la terre est basse comme

---

(1) Ho Tch'eng-t'ien vivait sous les Song antérieurs (420-478). Son *Tsouan wen* n'existe plus intégralement, mais les fragments subsistants ont été réunis dans le 玉函山房輯佚書 *Yu han chan fang tsi yi chou*, section du 小學 *siao-hio*. Le passage sur Tchang Tchong-che est cité en effet d'après le *Tsouan wen* dans le 初學記 *Tch'ou hio ki* (k. 19, p. 13 de l'édition en petit format publiée en 1888 par le 蘊石齋 Yun-che-tchai) et dans le *T'ai p'ing yu lan* (k. 378, p. 16); dans les deux cas, il est dit que Tchang Tchong-che était originaire de Ying-tch'ouan (au Ngan-houei) et qu'il vivait sous l'empereur Kouang-wou (25-57 ap. J.-C.), mais, alors que, selon notre texte, il était grand de un pied deux pouces, le *Tch'ou hio ki* lui donne deux pieds et le *T'ai p'ing yu lan* deux pieds deux pouces. Le passage sur le roi du P'i-k'ien n'est connu que par la biographie de Lieou Miao. Les poésies et compositions littéraires de Ho Tch'eng-t'ien, ainsi que sa biographie, ont été incorporées au 漢魏六朝百三家集 *Han wei lieou tch'ao po san kia tsi* de 張溥 Tchang P'ou, dont il y a une réédition récente du 信述堂 Sin-chou-t'ang.

(2) Le *Louen heng*, qui subsiste encore, est l'œuvre de 王充 Wang Tch'ong (Ier siècle de notre ère).

(3) Le nom et le titre sont donnés comme suit : 朱建安扶南以南記. Il ne me paraît pas douteux, malgré l'altération du nom à la fois et du titre, qu'il s'agisse du 扶南異物志 *Fou nan yi wou tche* de 朱應 Tchou Ying, que nous retrouverons plus loin. Dans le nom de l'auteur, le *P'ei wen yun fou*, qui cite ce passage (k. 22 上, p. 160 r°), supprime le caractère 安 *ngan*. Tchou Kien ne peut être qu'une faute; Tchou Kien-ngan pourrait au contraire s'expliquer en regardant Kien-ngan comme le *hao* de Tchou Ying.

(4) Faute manifeste : 十, dix, est à corriger en 千, mille; il faut lire 7000.

au 環王 Houan-wang (Champa) (1). La coutume est d'avoir des villes murées, des palais, des maisons d'habitation. Le roi a pour nom de famille 古龍 Kou-long. Il habite dans un belvédère à double étage. Les enceintes sont en palanques et on se sert de feuilles de bambous (2) pour couvrir les maisons. Quand le roi sort, il va à éléphant. Ces gens ont le corps noir et les cheveux bouclés ; ils vont nus. Leur coutume est de ne pas voler. Pour leurs champs, ils sèment une année et récoltent pendant trois. Le pays produit du diamant qui ressemble comme apparence à du quartz fumé ; il naît en abondance au fond de l'eau sur les pierres. Les gens plongent pour aller le chercher. On peut avec lui rayer le jade, mais si on le heurte avec une corne de bélier, il se dissout (3). Les gens aiment à faire lutter des coqs et des porcs. Ils payent l'impôt en or, perles et parfums. (Leur roi) avait sa capitale à la ville de 特牧 T'ö-mou. Brusquement sa ville a été réduite par le Tchen-la, et il lui a fallu émigrer au sud à la ville de 那弗那 Na-fou-na. Au temps des périodes 武德 *wou-tö* (618-626) et 貞觀 *tcheng-kouan* (627-649), ils vinrent à nouveau à la Cour. Ils offrirent deux hommes des Têtes-blanches (4). Les Têtes-blanches sont directement à l'ouest du Fou-nan. Tous les individus ont la figure blanche et leur peau est aussi lisse qu'un onguent. Ils habitent les cavernes de montagnes ; des quatre côtés ils sont limités par des rochers à pics, et

---

(1) Houan-wang est le nom que, selon les Chinois, prit le Lin-yi après 757 (cf. *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 1 v°) ; mais il n'en est plus question après la chute des T'ang (906).

(2) 楉 *jo* est évidemment équivalent ici à 箬 *Jo*.

(3) Il ne saurait s'agir ici de débrouiller les idées très confuses que les Chinois ont eues sur le diamant, et les sens complexes qu'a pris l'expression chinoise, à l'imitation du sanscrit *vajra*. Le texte dit ici 剛金 *kang-kin*, qui est au moins anormal pour 金剛 *kin-kang*. Le 紫石英 (ou 瑛) *tseu-che-ying* est souvent traduit par améthyste ; il désigne aussi simplement du quartz hyalin coloré (cf. de Mély, *Les Lapidaires de l'antiquité et du moyen âge, t. I. Les Lapidaires chinois*, Paris, 1896, in-4°, p. 66 et 262-263). Sur le *kin-kang*, cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. *kang*, k. 22 下, p. 73; *Ko tche king yuan*, k. 33, p. 6 ; de Mély, *Les Lapidaires chinois*, p. 124 (le livre de M. de Mély contient des textes fort intéressants, mais les traductions sont parfois sujettes à caution). Sur le *kin-kang* du Fou-nan, les mêmes données, avec une ou deux indications supplémentaires, se trouvent déjà dans le 抱朴子 *Pao p'ou tseu* de 葛洪 Ko Hong au IVe siècle (cf. texte n° XIII). Le texte suivi par M. de Mély (*loc. laud.*, p. 124) parle de la corne de l'antilope 羚 *ling*, mais des textes anciens, aussi bien celui de Ko Hong (tel que le cite le *Tai p'ing yu lan*) que le *Sin t'ang chou* et le *T'ong tien* de Tou Yeou (k. 188, p. 15 v°), écrivent 羖 *kou*, bélier. Le texte de *Pao p'ou tseu*, tel que le cite 張澍 Tchang T'ao dans son commentaire des fragments du 涼州異物志 *Leang tcheou yi wou tche* (éd. du 二酉堂叢書 *Eul yeou t'ang ts'ong chou*) écrit 羚 *ling*.

(4) Le royaume des Têtes-blanches (白頭國) n'est guère connu que par ce passage. Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 786, p. 12 v°), le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 176, p. 9 v°) et le *T'ong tien* (k. 188, p. 16 v°) y ajoutent seulement que l'offre de ces deux hommes à tête blanche se fit à Lo-yang (au Ho-nan), et que ce pays des têtes blanches est à la fois à l'ouest du Fou-nan et au sud-ouest du Tsan-pan. Toutefois les termes de ces divers textes, qui sont à peu près identiques entre eux, diffèrent de ceux du *Sin t'ang chou*.

personne ne peut y arriver. Ils sont limitrophes du royaume de 參半 Tsan-pan. »

Le même ouvrage contient un paragraphe sur le Tchen-la (k. 222 下, p. 2 v°) où il est dit :

« Le roi Kṣatriya Īçāna, au début de la période *tcheng-kouan* (627-649), soumit le Fou-nan et en posséda le territoire ».

Mais le Fou-nan gardait encore quelque célébrité. Ainsi le chapitre sur l'Inde (k. 221 上, p. 10 v°) dit encore : « L'Inde Orientale touche à la mer ; elle est aux confins du Fou-nan et du Lin-yi » ; et plus loin : « L'Inde a des diamants, du santal, du curcuma, qu'elle échange avec le Ta-ts'in, le Fou-nan et le Kiao-tche (Tonkin). »

X. — Trois ouvrages spéciaux ont été, à ma connaissance, consacrés au Fou-nan.

Les deux premiers de ces ouvrages sont ceux que publièrent, à leur retour de mission, les deux envoyés 康泰 K'ang T'ai et 朱應 Tchou Ying (1) qui se rendirent au Fou-nan dans la première moitié du IIIe siècle. C'est de leur récit que paraissent dériver la plupart des informations transmises d'historien en historien sur l'histoire ancienne du pays. L'œuvre de K'ang T'ai est souvent citée dans le 水經注 *Chouei king tchou* de 酈道元 Li Tao-yuan (fin du Ve et commencement du VIe siècle ; je me sers de l'édition en caractères mobiles du Wou-ying-tien) sous le titre de 扶南傳 *Fou nan tchouan* (ex : k. 1, p. 11 v°), et parfois de 扶南記 *Fou nan ki* (k. 36, p. 20 v°). Le *T'ai p'ing yu lan*, compilé en 977-983, lui emprunte également un bon nombre d'articles (au k. 787), mais l'appelle 扶南土俗 *Fou nan t'ou sou*. Le *T'ong tien* (k. 188, p. 25 v°) et le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 177, p. 9 v°) citent à propos du 火洲 Houo-tcheou (cf. p. 265) un passage d'un 扶南土俗傳 *Fou nan t'ou sou tchouan* qui est sûrement celui de K'ang T'ai. 張守節 Tchang Cheou-tsie, dans son commentaire des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien intitulé 史記正義 *Che ki tcheng yi*, cite l'ouvrage de K'ang T'ai sous le titre 康泰外國傳 *K'ang t'ai wai kouo tchouan* (k. 123, p. 2 v°) et de 康氏外國傳 *K'ang che wai kouo tchouan*. C'est à K'ang T'ai par exemple qu'il emprunte le proverbe connu qu'ici bas il y a trois sortes de pays : la Chine est le pays des hommes, l'Asie

(1) Rien ne nous est connu de la vie de ces deux personnages. Le nom de famille du premier ne laisse pas d'être assez intéressant. Je ne crois pas que le nom soit purement indigène en Chine ; il a été appliqué comme une sorte de nom de clan à des gens originaires du K'ang-kiu (Sogdiane, Samarkand). Le premier K'ang auquel une notice soit consacrée dans les histoires dynastiques est un certain 康絢 K'ang Siun, qui vivait de 464 à 520 de notre ère ; or ses ancêtres étaient bel et bien des Sogdiens qui étaient venus plusieurs siècles auparavant s'établir en Chine. Il se pourrait donc que K'ang T'ai ou sa famille fût originaire de l'Asie centrale.

antérieure (Ta-ts'in) est le pays des richesses, les Indo-scythes (Yue-tche) occupent le pays des chevaux [1]. On voit par ces citations faites à propos du Ferghana aussi bien que par celles faites au premier chapitre du *Chouei king tchou* à propos de l'Inde, que l'ouvrage de K'ang T'ai portait en réalité sur presque toute l'Asie du sud et l'ouest. Ceci est bien en accord d'ailleurs avec les renseignements que les historiens nous donnent sur cette mission. K'ang T'ai aurait rencontré au Fou-nan (dans la première moitié du IIIe siècle) l'Hindou 陳宋 Tch'en-song envoyé en ambassade par le « roi de l'Inde centrale » en réponse à la mission confiée à 蘇物 Sou-wou par le roi du Fou-nan 范旃 Fan Tchan. Auprès de Tch'en-song, K'ang T'ai se serait enquis de tout ce qui concernait l'Inde, et aurait publié à son retour un ouvrage concernant les cent et quelques royaumes dont il avait entendu parler. Il est infiniment regrettable que cette source d'information ait pour nous disparu à jamais [2].

D'autre part, le *Souei chou* (k. 33, p. 10 v°) mentionne un ouvrage en 1 k., publié par le compagnon de K'ang T'ai, Tchou Ying, sous le titre de 扶南異物志 *Fou nan yi wou tche*. La même indication est répétée dans le *Sin t'ang chou* (k. 58, p. 13 v°). 張守節 Tchang Cheou-tsie dans son *Commentaire* (*Che ki*, k. 123, p. 3) et 杜佑 Tou Yeou dans son *T'ong tien* (k. 192, p. 9 v°, p. 18 v°) citent un 異物志 *Yi wou tche* que tous deux attribuent à 朱膺 Song Ying. 章宗源 Tchang Tsong-yuan dans son 隋經籍志

---

(1) On sait que les bouddhistes y ont ajouté l'Inde, pays des éléphants. Il est curieux de retrouver l'écho de cette tradition dans Maçoudi, *Prairies d'or*, I, 314-315.

(2) Le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (k. 332, p. 12 ; trad. d'Hervey de St Denys, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*, p. 518 et ss.) contient un article sur le pays de 火山 Houo-chan, c'est-à-dire « du Volcan », qu'on aurait connu sous les Souei (589-618). A la suite se trouve un extrait d'un ouvrage intitulé *Fou nan t'ou sou tchouan*, lequel extrait porte sur un Houo-tcheou, l'Ile du Feu. Mais il ne résulte pas du tout de cette juxtaposition que ce soit par le *Fou nan t'ou sou tchouan* qu'on ait connu le Houo-chan. L'identification du Houo-chan et du Houo-tcheou est en réalité l'œuvre de Tou Yeou, que Ma Touan-lin suit ici mot pour mot. Le *Fou nan t'ou sou tchouan* est incontestablement l'ouvrage de K'ang T'ai, et date donc du IIIe siècle, alors que les Souei sont du VIe et du VIIe siècles. On ne saurait donc admettre l'inférence par laquelle M. Lévi suppose (*Mélanges Charles de Harlez*, p. 185) que ce doit être également au *Fou nan t'ou sou tchouan*, qui nous aurait fait connaître le Houo-chan, que nous devons le paragraphe sur le pays de 無論 Wou-louen, en tant que ce pays serait lui aussi entré en relations avec la Chine au temps des Souei. Le *T'ai p'ing yu lan*, qui donne sur le Wou-louen, mais sans date et sans orientation ni distances, à peu près les mêmes renseignements que Tou Yeou en son *T'ong tien* et par suite que Ma Touan-lin qui copie Tou Yeou, tire son information du 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche* de 萬震 Wan Tchen. Mais Wan Tchen, à en croire le *Souei chou* (k. 33, p. 10), vivait au temps des Wou (IIIe s.). Il me paraît donc ici encore assez vraisemblable que Tou Yeou ou quelque autre compilateur a dû souder un vieux renseignement du IIIe siècle à une notion plus récente sur un pays peut-être différent. Quant à l'identification du pays de Wou-louen aux Murundas, elle est tout hypothétique ; aucun texte ne dit que ce pays de Wou-louen se soit trouvé dans l'Inde ; le texte du *T'ong tien* (et de Ma Touan-lin) dit seulement que le Wou-louen se trouvait à 2000 *li* à l'ouest du Fou-nan, ce qui le laisserait sûrement dans la péninsule indochinoise.

考證 *Souei king tsi tche k'ao tcheng* (k. 6, p. 22 v° de l'édition du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei), pense que Song Ying pourrait être une altération de Tchou Ying. Paléographiquement, c'est possible. Toutefois ce même ouvrage de Song Ying reparait aussi dans le *T'ai ping houan yu ki*, k. 181, p. 13, et jamais il n'y est question que de l'Asie centrale ; il me semble donc douteux qu'il s'agisse de l'ouvrage de Tchou Ying. Nous avons vu plus haut (texte VIII) que l'œuvre de Tchou Ying était mentionnée sous le titre de 扶南以南記 *Fou nan yi nan ki* et attribuée à 朱建安 Tchou Kien-ngan dans le *Nan che* (k. 49, p. 6).

Les deux premiers ouvrages ici mentionnés remontent au IIIe siècle ; le troisième est du Ve siècle, mais je ne sais pas quelle est la véritable forme du nom de son auteur. Il s'agit d'un 扶南記 *Fou nan ki* qui est souvent cité tant dans le *Chouei king tchou* que dans le *T'ai p'ing yu lan*. Mais, alors que le *T'ai p'ing yu lan* appelle toujours l'auteur 竺芝 Tchou Tche, le *Chouei king tchou* adopte de préférence l'orthographe 竺枝 Tchou Tche, quoiqu'il y ait des traces de l'autre forme (par ex. k. 1, p. 7). Une citation du *Fou nan ki* de Tchou Tche a passé traditionnellement du *Chouei king tchou* (k. 36, p. 22) dans les ouvrages sur l'Annam (cf. C. Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, p. 73 ; 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục, tiền biên*, k. 2, p. 11 v° ; Abel des Michels, *Les Annales impériales de l'Annam*, I. 59). Tout ce qu'il est présentement possible de dire de l'auteur, c'est qu'il était d'origine hindoue, ainsi que l'atteste son nom de famille 竺 Tchou, abrégé de 天竺 T'ien-tchou, l'Inde, et de plus qu'il a voyagé lui-même dans les mers du sud, car il dit parfois : « Moi, Tchou Tche, j'ai vu cela de mes yeux » (*Chouei king tchou*, k. 1, p. 7). Comme les deux ouvrages précédents, l'ouvrage de Tchou Tche était loin de se limiter au seul Fou-nan et parlait beaucoup de l'Inde. Comme Li Tao-yuan vivait à la fin du Ve siècle et au commencement du VIe, et qu'il cite souvent le *Fou nan ki*, nous pouvons être sûrs que Tchou Tche a encore connu un Fou-nan puissant ; par contre, il n'a pas pu écrire avant l'an 446, puisque l'un des passages de son livre cités plus bas se rapporte à la campagne que fit au Champa en 446 le général chinois 檀和之 T'an Ho-tche.

Parmi les nombreuses citations que j'ai trouvées des ces trois ouvrages, il en est seulement quelques-unes qui donnent sur le Fou-nan des indications nouvelles. L'une se trouve dans le *Chouei king tchou* (k. 1, p. 11 v°) :

« Le *Fou nan tchouan* de K'ang T'ai dit : « Jadis, au temps de Fan Tchan, il y eut un homme du pays de 嘾楊 T'an-yang, appelé 家翔梨 Kia-siang-li [1], qui arriva de son pays dans l'Inde et d'étape en étape parvint en faisant le commerce au Fou-nan. Il dit à (Fan) Tchan les coutumes de l'Inde,

(1) Le nom de Kia-siang-li est un peu surprenant. Le texte dit 嘾楊國人家翔梨 et plus loin le personnage est appelé seulement 梨 *li*. Mais je ne crois pas qu'on puisse interpréter par *jen-kia*, un homme. Le nom de famille 家 Kia a d'ailleurs existé sous les Han (cf. *K'ang hi tsen tien*, s. c.)

l'expansion de la loi, l'amas des richesses, la fertilité du sol ; (il lui dit) que tout ce qu'on pouvait désirer s'y trouvait, et que les grands royaumes respectaient ce royaume depuis des générations. (Fan) Tchan lui demanda : « Quelle en est la distance, combien de temps faut-il pour y arriver ? » (Kia-siang-) li lui répondit : « L' Inde doit être à plus de 30.000 *li* d'ici ; pour aller et revenir, il faut bien trois ans et il se peut qu'on ne revienne qu'au bout de quatre ; c'est le centre du ciel et de la terre. »

Le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 20 v°) dit encore : « Le 扶南記 *Fou nan ki* de K'ang T'ai dit : De Lin-yi au port de l'estuaire de Lou-jong au Je-nan (日南盧容浦口), il y a environ plus de 200 li. De ce port, on se rend au sud vers les royaumes de Fou-nan et autres ; c'est toujours de ce port que l'on sort. »

La citation suivante se trouve également dans le *Chouei king tchou* (k. 36, p. 29) ; elle est reproduite, d'après un texte légèrement différent et moins bon, dans l'article sur le Fou-nan du *T'ou chou tsi tch'eng* (*Pien yi tien*, k. 97, ch. du Fou-nan) [1] :

« Selon le *Chouei king tchou*, le *Fou nan ki* de Tchou Tche dit : « Le Fou-nan est à quatre mille *li* du Lin-yi, et on y peut arriver par voie de terre et par voie de mer. 檀和之 T'an Ho-tche, à la tête de son armée, pénétra dans le fleuve de la ville, qui est à 6 *li* de la muraille du Port des Fonctionnaires de la marine [2]. Depuis (le port) des Fonctionnaires de la marine, en descendant le courant, (on aboutit) au Lac Oriental du Grand Fleuve. L'eau passe en abondance tout au travers du lac et, à marée montante, coule vers l'ouest [3]. L'eau de la marée, chaque jour et chaque nuit, fait monter le niveau de sept ou huit pieds. Depuis cet endroit jusque vers l'ouest, il y a des marées du premier et du quinze de la lune. Montant pendant sept jours, l'eau atteint jusqu'à 16 ou 17 pieds. Au bout de sept jours, il y a à nouveau une marée diurne et une marée nocturne où l'eau monte de un à deux pieds. Le printemps, l'été, l'automne, l'hiver, c'est absolument régulier ; les niveaux supérieur et inférieur sont

(1) Bien que ce passage soit cité par le *T'ou chou tsi tch'eng* dans le chapitre sur le Fou-nan, il se rapporte tout entier au Champa. C'est contre le Champa que T'an Ho-tche fit sa campagne de 446. Le Fleuve des éléphants est nommé ailleurs (cf. *Chouei king tchou*, k. 36, p. 30 ; ce chapitre 36 du *Chouei king tchou* est notre plus précieuse source d'information sur l'ancienne géographie de l'Annam septentrional). Je cite donc surtout ce passage pour rectifier la fausse interprétation à laquelle il a prêté (cf. *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, I. 118, note 3).

(2) Sur la campagne de T'an Ho-tche en 446, cf. surtout *Chouei king tchou*, k. 36, p. 23 et ss.

(3) Cf. p. 256, n. 2. — Dans le *Chouei king tchou*, k. 36, p. 28 v°, il est question de ce fleuve qui devait passer à la capitale du Lin-yi. Au Pont de l'Est est l'endroit où, dans une grande bataille contre T'an Ho-tche, le roi du Lin-yi (范) 陽邁 (Fan) Yang-mai fut blessé et tomba d'éléphant. Ce fleuve coule ensuite au sud-est et traverse le Port des Fonctionnaires de la marine. Le torrent des Fonctionnaires de la marine prend sa source chez les barbares extérieurs de 徐狼 Siu-lang, autrement dits les 狼䐠 Lang-houang.

fixes ; l'eau ne déborde pas, ni elle ne se retire. C'est ce qu'on appelle 海運 Hai-yun, et aussi 象水 Siang-chouei ; on donne aussi le nom de 象浦 Siang-p'ou (Fleuve des éléphants) [2]. C'est ainsi qu'un mémorial d'un fonctionnaire méritant des Tsin (265-419) dit : « Le Ruisseau d'or [3] est pur, et le Fleuve des Eléphants est limpide ». Torrents, fleuves, estuaires ont des vers aquatiques infiniment petits, qui percent le bois et rongent les navires. En plusieurs dizaines de jours, un bateau est détruit. Leurs bas-fonds limpides, leurs rapides purs donnent un poisson frais dont la couleur est noire ; le corps est de 5 *tchang* ; la tête ressemble à celle d'un cheval. Il attend que les hommes entrent dans l'eau, et vient alors leur faire du mal. »

Quoique je ne réunisse pas ici tous les textes sur le royaume de 頓遜 Touen-siun, je cite le suivant parce qu'il est également emprunté au *Fou nan ki* de Tchou Tche par le *T'ai p'ing yu lan* (k. 788, p. 15) : « Le royaume de Touen-siun dépend du Fou-nan ; le roi s'appelle 崑崙 K'ouen-louen. Dans le pays il y a cinq cents familles de 胡 Hou [4] de l'Inde, deux 佛圖 Fo-t'ou [5], et plus de mille brahmanes de l'Inde. Les (gens du) Touen-siun pratiquent leur doctrine et leur donnent leurs filles en mariage ; aussi beaucoup (de ces brahmanes) ne s'en vont-ils pas. Ils ne font que lire les livres saints des esprits célestes [6], et leur offrent assidument des vases blancs de parfums et de fleurs [7] et ne cessent ni jour ni nuit. Quand ils sont malades, il font vœu d'être « enterrés par les oiseaux ». Avec des chants et des danses, on les conduit hors de la ville, et il y a des oiseaux qui les dévorent. Les os restants sont calcinés et renfermés dans une jarre que l'on jette à la mer. Si les oiseaux ne les mangent pas, on les met en un panier. Pour ce qui est de « l'enterrement par le feu », il consiste à se jeter dans le feu. Les cendres sont recueillies dans un vase qu'on enterre, et auquel on fait des sacrifices sans limite de durée. Il y a un arbre à vin qui ressemble au grenadier ; on recueille les fleurs dont

---

(1) 大水連行潮上西流. Certaines éditions donnent 湖 *hou*, qui est la leçon adoptée également dans *T'ou chou tsi tch'eng*, au lieu de 潮 *tch'ao*.

(2) *Hai-yun* signifie « déplacement maritime » ; *siang-chouei*, « eau des éléphants » ; *siang-p'ou*, « fleuve des éléphants ». On sait que toute la région avait d'abord été comprise par les Chinois dans le 象郡 Siang-kiun, la « commanderie des Eléphants ».

(3) 金潾 Kin-lin, écrit 金遴 Kin-lin dans l'édition suivie par le *T'ou chou tsi tch'eng*. Sur la possibilité de 金潾 = 金隣 cf. p. 267.

(4) Ce nom de Hou, qui au sens restreint désigne les gens d'Asie centrale à l'exclusion des Hindous, les comprend au sens large. La distinction entre ces Hou et les brahmanes indique peut-être qu'il s'agit de marchands.

(5) *Fo-t'ou* désigne tantôt le Buddha et tantôt un stūpa ; l'expression pourrait signifier un bouddhiste, mais la construction est anormale et le chiffre peu admissible.

(6) 天神經 les livres brahmaniques.

(7) Je me suis arrêté sans conviction à cette interprétation ; je ne connais cependant guère d'autre emploi de 洗 *si* au sens de petit vase que pour désigner le godet à eau du calligraphe. La phrase dit : 以香花白洗精進不捨晝夜.

le suc est mis dans une jarre. Au bout de plusieurs jours, il se transforme en un vin agréable et qui enivre. »

Le *T'ai p'ing yu lan* cite également d'après le *Fou nan ki* de Tchou Tche un texte sur le pays de 毘騫 P'i-k'ien. Ce texte est à peu près identique à celui du *Leang chou* cité plus haut (texte nº VI).

XI. — Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 786) emprunte sur le Fou-nan trois passages au 外國傳 *Wai kouo tchouan*, que je ne connais pas autrement.

Le premier dit : « Quand, dans la maison d'un habitant du Fou-nan, il disparaît quelque objet, on prend une pinte de riz, on se rend à la pagode du dieu et on lui demande de désigner le voleur. Le riz est placé aux pieds du dieu. Le lendemain, on prend le riz et on appelle les serviteurs de la maison, et on le leur partage pour qu'ils en mangent. Dans la bouche du voleur, le sang coule sans qu'il puisse parvenir à broyer le riz ; dans la bouche de l'innocent, le riz passe au contraire immédiatement. Il en est ainsi depuis le Je-nan jusqu'aux extrêmes limites. »

Le second passage est à peu près mot pour mot celui qui a été donné d'après le *Leang chou* (texte VI) sur les mouchoirs d'amiante.

Le troisième texte dit : « Les gens du Fou-nan sont très grands. Ils habitent dans des maisons qu'ils ornent et gravent. Ils donnent généreusement et ont beaucoup d'oiseaux et d'animaux. Le roi aime à chasser. Tous montent à éléphant, et, quand ils vont (à la chasse), c'est pour des mois et des jours. »

XII. — Au IIIe siècle, 左思 Tso Sseu composa une description rhythmée intitulée 三都賦 *San tou fou*, ou *Poème sur les Trois capitales*. L'une de ces capitales est celle des 吳 Wou (222-280). Or, c'est sous les Wou que la mission de K'ang T'ai se rendit au Fou-nan. Tso Sseu ne manque donc pas de rappeler qu'en ce temps-là, la civilisation impériale s'est étendue jusque « aux 烏滸 Wou-hou et aux 狼𦝬 Lang-houang, au 夫南 Fou-nan et aux 西屠 Si-t'ou, aux chefs des 儋耳 Tan-eul et des 黑齒 Hei-tch'e, aux princes de 金鄰 Kin-lin et de 象郡 Siang-kiun. » Le poème de Tso Sseu a été incorporé à la collection dite 文選 *Wen siuan*, compilée par 蕭統 Siao T'ong au début du VIe siècle. L'érudit 李善 Li Chan y a joint dans la 2e moitié du VIIe siècle un commentaire célèbre, dont voici le passage relatif au texte ci-dessus : « Le 異物志 *Yi wou tche* dit : « Wou-hou, c'est le nom de certains barbares du Sud. Leurs villages sont dans les montagnes profondes. Quand quelqu'un de leur clan est tué, ils s'installent au lieu de sa mort et attendent le meurtrier. S'il vient à passer, qu'il ait eu tort ou raison, ils se vengent, puis mangent (leur victime) (1). Les hommes Lang-

(1) Le même passage se retrouve avec quelques variantes dans le *T'ai p'ing yu lan*, k. 786, p. 10 vº. Il semble bien que les Wou-hou, qui se trouvaient sans doute dans les montagnes entre le Kiao-tche et les deux Kouang, aient été anthropophages. La possession d'une victime humaine était une occasion de grand festin avec heurt des tambours de bronze, danses et chants.

houang [1] pendant la nuit flairent l'or, et savent s'il est bon. Les (gens du) Fou-nan [2] sont tout spécialement habiles et ne se confondent pas avec les barbares. Les Si-t'ou [3] se teignent les dents avec une herbe ; ils teignent le blanc en noir. Les Tan-eul [4] se tatouent les oreilles. Au-delà du Fou-nan, il y a le pays de Kin-lin [5], qui est environ à plus de deux mille *li* du Fou-nan ; le pays produit de l'argent ; les habitants sont nombreux ; ils aiment à chasser les grands éléphants et à les capturer vivants ; quand (les éléphants) meurent, ils leur prennent les défenses. *Tsieou*, *kiu*, désignent des chefs. Le Siang-kiun, c'est la commanderie actuelle de Je-nan. Il y a aussi la commanderie de 象林 Siang-lin [6]. »

XIII. — Le célèbre philosophe taoïste 葛洪 Ko Hong a cité une tradition relative au Fou-nan dans son 抱朴子 *Pao p'ou tseu* [7] :

« Le royaume de Fou-nan produit du diamant ; avec (ce diamant) on peut rayer le jade. Comme apparence, (ce diamant) ressemble à du quartz fumé. Il naît au fond de la mer, par cent *tchang* de fond, sur la pierre, comme les stalactites [8]. Les hommes plongent pour aller le chercher. Au bout d'un jour, ils ressortent. Si on le frappe avec du fer, il n'en est pas endommagé, le fer au contraire s'abîme. Mais si on le frappe avec une corne de bélier, (ce diamant) se dissout immédiatement. »

XIV. — Le 南州異物志 *Nan tcheou yi wou tche* de 萬震 Wan-Tchen [9] (cité par le *T'ai p'ing yu lan*, k. 786, p. 12) dit :

---

(1) Sur les Lang-houang, cf. *Chouei king tchou*, k. 36, p. 25 v° et 28 v°. Aussi appelés 徐狼 Siu-lang, c'étaient des sauvages occupant la chaine annamitique à l'ouest du Champa. Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 790, p. 22 v°) les appelle, peut-être fautivement, 狼騰 Lang-yen.

(2) Je n'ai trouvé qu'ici l'orthographe 夫南 Fou-nan.

(3) Une vieille tradition voulait que les Si-t'ou fussent établis à l'endroit où le général 馬援 Ma Yuan avait dressé au 1er siècle de notre ère ses colonnes de cuivre, et même qu'ils fussent les descendants des soldats laissés en arrière par lui (cf. *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 v° ; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 30 v°). On voit que le commentateur du *Wen siuan* identifie les « Dents noires », les Hei-tch'e, aux Si-t'ou. En effet le *T'ai p'ing yu lan* dit que c'est un de leurs noms. Mais l'habitude de se teindre, ou « laquer » les dents n'était pas limitée aux Si-t'ou ; cf. *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 v°, art. des 類人 Lei-jen ; p. 21 v°, art. du 黑齒國 Hei-tch'e-kouo ; k. 789, p. 19 v°, où sont signalés déjà au Yunnan les Zardandan (Dents-d'or) de Marco Polo.

(4) Tan-eul, cf. *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 v° ; *Chouei king tchou*, k. 36, p. 29-30.

(5) cf. p. 266-267.

(6) Haut-Annam.

(7) Le *Pao p'ou tseu* n'est pas rare, mais c'est un ouvrage assez long. N'y ayant pas trouvé en le feuilletant le passage relatif aux diamants du Fou-nan, je cite d'après le *T'ai p'ing yu lan*, k. 786, p. 11 v°.

(8) Je ne me dissimule pas ce que ce passage a de bizarre. Je traduis par stalactite le terme 鍾乳 *tchong-jou* (cf. de Mély, *Les Lapidaires chinois*, p. 92). Sur tout le passage, cf. p. 274. Il ne faut pas oublier que nous avons ici affaire à un taoïste ami du merveilleux et en quête de la pierre philosophale.

(9) D'après le k. 33, p. 10 du *Souei chou*, Wan Tchen vivait au IIIe siècle.

« Le royaume de Fou-nan est à plus de 3.000 *li* à l'ouest du Lin-yi. Il s'est créé lui-même (un) roi [1]. Les régions vassales ont toutes leurs mandarins; les grands officiers de droite et de gauche du souverain s'appellent tous 崑崙 K'ouen-louen. » Le *T'ai p'ing yu lan* (k. 788, p. 15) cite cet autre passage du même ouvrage: « Le Touen-souen est à plus de 3.000 *li* du Fou-nan. C'était originairement un royaume à part. L'un des précédents rois du Fou-nan, 范蔓 Fan-man, était audacieux; il le soumit; à présent (le Touen-souen) dépend du Fou-nan. »

XV. — Le 南方草木狀 *Nan fang ts'ao mou tchouang* est un recueil sur la botanique des régions méridionales composé sous les Tsin (265-419) par 嵇含 Ki Han. Il y est plusieurs fois question du Fou-nan.

k. 上, p. 5 r°, art. du 諸蔗 *tchou-tchō* [2]. « La sixième année *k'ang-t'ai* (285), le royaume de Fou-nan offrit en tribut du *tchou-tchō*. Il y avait trois nœuds par *tchang* ».

k. 中, p. 6 v°, art. des 抱香履 *pao-hiang-lu* [3]. « Ils sont produits par le Fou-nan, le 大秦 Ta-ts'in et autres royaumes. La sixième année *k'ang-t'ai* (285), le Fou-nan en offrit en tribut cent paires. Leur étrangeté fit soupirer profondément l'empereur et il sourit de la laideur de leur facture. Cependant on les plaça dans les magasins extérieurs pour avoir au complet les produits de chaque pays ».

k. 下, p. 6 r°, art. du 雲丘竹 *yun-k'ieou-tchou*. « Un entre-nœud de *yun-k'ieou-tchou* fait un bateau. (Cette plante) vient du Fou-nan. A vrai dire, au Tonkin et aux Kouang-tong et Kouang-si, il y a des bambous dont chaque entre-nœud atteint deux *tchang*. Des bambous dont la circonférence est de un à deux *tchang* [4], sont chose commune. »

XVI. — Le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan (fin du Ve et début du VIe siècle) contient encore deux passages intéressant le Fou-nan :

k. 36, p. 24 r°. Il est question de l'ancienne région de 象林 Siang-lin devenue la capitale du Lin-yi. Le *Chouei king tchou* donne alors les limites du pays : « A l'est il touche à la mer bleue; à l'ouest, il arrive aux 徐狼 Siu-lang [5]; au sud, il touche au Fou-nan; au nord, il est limitrophe du 九德 Kieou-tō [6]. »

k. 36, p. 29. Il est question des sauvages Siu-lang ou 狼𥫗 Lang-houang, qui occupent le haut cours du fleuve de Lin-yi, puis le géographe continue sa description vers le sud : « Si on va au delà, on arrive finalement au Fou-nan ».

---

(1) La phrase me semble mal bâtie, et comme tronquée.
(2) cf. p. 262.
(3) Il s'agit d'un genre de sandales.
(4) J'ai peine à croire que 丈 *tchang* ne soit pas fautif pour 尺 *tch'e*, pied.
(5) cf. p. 281.
(6) Vers le Quảng-binh actuel.

XVII. — Le 通典 *Tong-tien*, encyclopédie compilée à la fin du VIIIe siècle par 杜佑 Tou Yeou, contient, au k. 188, p. 14 et ss., un article sur le Fou-nan. Il ne donne rien de neuf, sauf une phrase qui paraît se rapporter à une mission du Fou-nan sous les Souei (581-618). Le *T'ai p'ing yu lan*, compilé en 977-983, contient (k. 788, p. 11) la même phrase qu'il dit citer d'après le *Souei chou*, mais je n'ai pas réussi à l'y trouver :

« Au temps des Souei, le nom de famille du roi de ce royaume était 古龍 Kou-long. Dans le royaume, beaucoup ont pour nom de famille Kou-long. Les vieillards, interrogés, disent que les 崑崙 K'ouen-louen (Malais) n'ont pas de nom de famille. (Ce nom de Kou-long) est une corruption de K'ouen-louen ».

Le même texte se trouve, également attribué au *Souei chou*, dans le *T'ai p'ing houan yu ki* (k. 176, p. 9 v°), qui date de la même époque que le *T'ai p'ing yu lan*.

XVIII. — Je n'ai pu suivre au-delà du Xe siècle la trace d'un texte qui nous donnerait la date de la première ambassade connue du Fou-nan. Ce texte, emprunté au 吳曆 *Wou li* (sans doute *Calendrier des Wou*, 222-280, souvent cité dans le commentaire du *San kouo tche*), est ainsi reproduit dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (食貨典 *che-ho-tien*, k. 334) : 吳曆黃武四年扶南諸外國來獻瑠璃. « Selon le *Wou li*, la quatrième année *houang-wou* (225), le Fou-nan et d'autres pays étrangers vinrent offrir en présent du *lieou-li* [1] ». Ce même texte est répété, sans doute d'après le *T'ou chou tsi tch'eng*, dans le *Ko tche king yuan* (k. 33, p. 15), publié au XVIIIe siècle.

Le *T'ai p'ing yu lan*, compilé en 977-983, cite déjà ce même texte (k. 808, p. 15 r°), mais en donnant une date différente : « Le *Wou li* dit : Dans la période *houang-long* (229-231), le Fou-nan et d'autres pays étrangers vinrent offrir en présent du *lieou-li* ».

XIX. — Le *T'ai p'ing yu lan* cite aussi (k. 808, p. 15 v°) un autre texte que je ne puis non plus dater exactement, mais qui n'est pas antérieur au VIe siècle. « Le 梁四公子記 *Leang sseu kong tseu ki* dit : Une grande jonque du Fou-nan venue de l'Inde occidentale avait à vendre un miroir en *p'o-li* [2] bleu ; le diamètre en était d'un pied cinq pouces ; il pesait quarante livres........ » (*Suit une légende sur les origines merveilleuses du p'o-li.*)

Le même texte est reproduit en abrégé à deux reprises dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (*che-ho-tien*, k. 333).

XX.— Dans les œuvres choisies de 吳均 Wou Kiun (VIe siècle), incorporées au *Han wei lieou tch'ao po san kia tsi*, il y a (p. 8 v°) une phrase sur la canne à sucre du Fou-nan : « La canne à sucre du Fou-nan a trois nœuds par *tchang* (10 pieds). Quand le soleil la brûle, elle se rapetisse ; quand un vent frais souffle, elle se courbe ».

(1) Verre et composition vitreuse. Etymologiquement = *vaiḍūrya*.

(2) Verre. Etymologiquement = *sphaṭika*.

XXI. — Le pélerin chinois 義淨 Yi-tsing, qui voyagea dans les mers du sud de 671 à 695, s'exprime comme il suit dans son 南海寄歸內法傳 *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* (k. 1, p. 68 de l'éd. du *Tripiṭ. jap.* 致, VII; cf. Takakusu, *A record of the buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago*, p. 10) : « (En partant du Champa) et en allant un mois vers le sud-ouest, on arrive au pays de 跋南 Pa-nan. On disait autrefois Fou-nan. Jadis c'était le royaume des Hommes nus [1]. Les gens y adoraient beaucoup les devas. Puis, la loi du Bouddha prospéra et se répandit. Mais aujourd'hui un roi méchant l'a complétement détruite, et il n'y a plus du tout de bonzes. Les hérétiques y sont mélangés. C'est là l'angle méridional du Jambudvīpa ; ce n'est pas une île de la mer ».

Dans le 大唐西域求法高僧傳 *Ta t'ang si yu k'ieou fa kao seng tchouan* du même auteur (*Tripiṭ. jap.* 致, VII, 92 ; cf. Chavannes, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, p. 5), il est parlé des pélerins qui, pour se rendre en Inde, avaient à franchir les mille fleuves. Et une note ajoute : « Le royaume de Pa (ou P'i)-nan a le Port des milles fleuves » (跋 [ou 跛] 南國有千江口也).

Dans le même ouvrage (trad. Chavannes, p. 57), Yi-tsing raconte le voyage qu'entreprirent pour se rendre dans l'Inde les religieux 義朗 Yi-lang, 義玄 Yi-hiuan et 智岸 Tche-ngan. « Lorsqu'ils furent arrivés à Wou-lei (un peu à l'ouest de Pakhoï), il montèrent sur une jonque marchande ; ils suspendirent leur bateau sur l'abîme ; ils dominèrent dix mille flots. Ils franchirent en bateau le 扶南 Fou-nan et attachèrent l'amarre dans le pays de 郎迦 Lang-kia... » [2].

XXII. — Des moines bouddhistes originaires du Fou-nan ont vécu en Chine. Je ne sais si on retrouverait la trace de beaucoup d'entre eux. Il en est deux du moins dont les traductions figurent encore au *Tripiṭaka*. Tous deux vivaient dans la seconde moitié du Ve siècle et la première moitié du VIe.

L'un d'eux (Nanjio, *Catalogue*, appendice II, no 102) s'appelait Saṅghapāla ou Saṅghavarman (僧伽婆羅 Seng-kia-p'o-lo), traduit en chinois par 衆鎧 Tchong-k'ai ou 僧養 Seng-yang. Originaire du Fou-nan, il avait entendu par-

---

(1) Par pays des Hommes nus, nous ne sommes pas obligés d'entendre le pays le plus connu sous ce nom et qui répond sans doute aux Iles Nicobar. On appelait aussi pays des Hommes nus la région des Moï de la chaine annamitique (cf. *Chouei king tchou*, k. 36, p. 29).

(2) Il n'y a pas d'identification sûre pour ce pays de Lang-kia ou 郎迦戍 Lang-kia-chou, que Hiuan-tsang appelle 迦摩浪迦 Kia-mo-lang-kia (Kāmalaṅka). C'est évidemment le même pays que le 狼牙修 Lang-ya-sieou des historiens canoniques, qui ne fut guère en relations directes avec la Chine que sous les Leang (506-556), mais resta connu jusque sous les T'ang (618-905), et que sous les Ming (au XVe siècle), les Chinois identifièrent à tort à Ceylan. M. Schlegel, qui a discuté cette question, n'a tenu aucun compte de la forme donnée par Hiuan-tsang ; son argumentation n'est pas convaincante.

ler de la dynastie des Ts'i (479-501), et il s'embarqua sur une jonque qui le mena en Chine. Les biographes disent qu'il prit pour maître Guṇabhadra, ce qui ne laisse pas de surprendre un peu, car il y a bien eu au Ve siècle un Guṇabhadra célèbre en Chine, mais il est mort en 468 (1). Or, nous savons que Saṅghapāla est né en 460. Comme d'autre part une courte notice sur Saṅghapāla est donnée dans le *Kao seng tchouan* (k. 3, p. 19) à la suite de celle de Guṇavṛddhi qui n'est mort, lui, qu'en 501 (2), je me demande si les auteurs du *Siu kao seng tchouan* (k. 1, 85) et du *K'ai yuan che kiao lou* (k. 6, p. 53) n'ont pas fait ici quelque confusion. Quoi qu'il en soit, comme Saṅghapāla savait plusieurs langues, l'empereur Wou des Leang le fit mander dès 506 et, pendant les seize années qui suivirent, le fit travailler à des traductions de livres saints en cinq endroits dont l'un au moins porte un nom significatif, le 扶南館 Fou-nan-kouan, ou Bureau du Fou-nan. Saṅghapāla mourut en 524 (3), âgé, à la chinoise, de 65 ans.

Le second çramaṇa du Fou-nan (Nanjio, *ibid.*, nº 101) avait pour nom de religion Mandra (曼陀羅 Man-t'o-lo) ou Mandrasena (曼陀羅仙 Man-t'o-lo-sien). Il était arrivé à la capitale des Leang en 503, puis avait reçu de l'empereur Wou l'ordre de travailler avec Saṅghapāla à des traductions de livres saints ; jamais il ne put acquérir une bonne connaissance de la langue chinoise.

Voilà les seuls textes que j'aie trouvés sur le Fou-nan ; tous, on le voit, sont anciens, et datent du temps où on avait encore de ce pays une connaissance directe. Il m'a paru inutile d'apporter ici le témoignage des compilateurs de plus basse date, qui, comme Ma Touan-lin, ne font que copier les passages mêmes que nous avons sous les yeux. Mais, avant de résumer ce que ces textes nous apprennent de l'ancien Fou-nan, il me faut dire pourquoi j'en écarte d'autres que M. Aymonier a cru devoir utiliser.

« Il nous a paru, dit M. Aymonier (p. 127), que non seulement les noms chinois de ces royaumes lointains changeaient avec le temps,... mais aussi qu'aux mêmes époques, ou à peu près, des noms très différents sont donnés aux mêmes royaumes... Nous ignorons si cette observation a déjà été émise, du moins avec cette portée étendue et générale, par quelque sinologue. Nous ne nous dissimulons pas que cette voie, nouvelle croyons-nous, est pleine de périls... Mais que risquons-nous, après tout ! Les identifications des sinologues, sur ces seuls *Méridionaux* qui nous intéressent, ne sont rien moins que certaines... » Et c'est ainsi que l'attention de M. Aymonier, « excitée d'abord, dit-il, par certains détails des notices sur les pays de 婆利 P'o-li et de 郎牙修 Lang-ya-sieou, fut particulièrement attirée par ce nom même de P'o-li, ainsi que par celui de 哥羅 Ko-lo. Ces termes nous rappelaient, en effet, le Ba-lơi et le Co-lưc qu'un vieil auteur annamite, cité dans notre

(1) cf. *Kao seng tchouan*, III, 18 ; Nanjio, *Catalogue*, Appendice II, nº 81.
(2) cf. Nanjio, *ibid.*, nº 97 ; *Kao seng tchouan*, III, 19.
(3) M. Nanjio dit 520 ; c'est une inadvertance.

volume sur le *Royaume actuel du Cambodge* (p. 133), appliquait à un pays qui ne pouvait être que le Fou-nan lui-même ». M. Aymonier fait bon marché des identifications des sinologues, c'est son droit, et je crois en effet qu'il nous reste beaucoup à travailler en pareille matière. Mais personne, à le lire, ne se douterait que le « vieil auteur annamite », auquel il accorde tant de créance, vivait au XIXe siècle [1]. D'ailleurs, Ko-lo devient en sino-annamite Co-la et non Co-lurc, et M. Aymonier veut bien reconnaître que « cette différence ne confirme pas notre hypothèse sur ce nom », bien que d'ailleurs « elle ne l'infirme pas non plus d'une manière absolue ». En réalité, M. Aymonier a été victime d'un contresens d'Aubaret ; il n'y a jamais eu de pays de Co-lurc. Le texte (k. 2, p. 7 v°) dit: 案婆地乃古陸眞臘之地 « Mon opinion est que Baria, c'est la région de l'ancien (*kou*) Tchen-la de terre (*lou-tchen-la*) ». On sait en effet que, sous les T'ang, le Cambodge s'était divisé en deux moitiés : le Tchen-la d'eau et le Tchen-la de terre. Cette opinion que le Tchen-la de terre occupait la région de Baria est d'ailleurs toute personnelle à l'auteur annamite de la *Description de la Basse-Cochinchine*. En tout cas, ce sont les deux mots *kou* et *lou* (en sino-annamite *cổ* et *lục*) qu'Aubaret a soudés ensemble pour en faire ce pays de Co-luc [2], où M. Aymonier songe à retrouver le Ko-lo des Chinois, après y avoir cherché le nom mythique de l'ancien Cambodge, Kouk Telok (*Le Cambodge*, I. 133).

Pour l'autre nom au contraire, il est parfaitement exact que le Ba-lợi du sino-annamite correspond au P'o-li des Chinois, mais c'est par un autre contresens qu'Aubaret met l'identification de ce pays de Ba-lợi ou P'o-li avec Baria sur le compte d'un livre *Tan-duong*, qui est devenu dans le *Cambodge* de M. Aymonier (I. 133) un nom d'homme. *Tân-đường* est la prononciation annamite de 新唐 *sin-t'ang*, et il s'agit du *Sin t'ang chou* ou *Nouvelle histoire des T'ang*, dont l'auteur du *Gia định thông chí* cite le paragraphe sur le pays de P'o-li avant de proposer d'identifier ce pays à Baria. Il resterait, il est vrai, d'après la traduction d'Aubaret, que « un autre ouvrage, le *Chan-van*, change le caractère *lợi* en *ria*, ce qui tendrait à prouver que ce *Ba-lợi* n'est autre chose que *Ba-ria* ». Mais c'est encore un contresens. Le texte dit seulement : « Selon le 正韻 *Tcheng yun*, le caractère 利 *li* se prononce *l* (*i* + *l*) *i* », ou plutôt c'est ce que veut dire le texte à la chinoise, mais il faut, pour comprendre la raison de cette citation, se rendre compte de la confusion produite ici par la prononciation sino-annamite. On sait qu'on marque en chinois la prononciation d'un mot en écrivant successivement un caractère qui a le son initial du mot à déterminer et un autre qui

(1) La *Description de la Basse-Cochinchine* ou *Gia định thông chí* a été rédigée dans la première moitié du XIXe siècle. Notre bibliothèque ne possède pas le texte original ; je dois à l'obligeance de M. Dumoutier d'avoir pu consulter son exemplaire, dont l'arrangement est différent de celui du texte qu'a utilisé Aubaret.

(2) La traduction d'Aubaret n'indique pas les accents ; M. Aymonier écrit ici à tort *lurc*.

en a le son final. C'est donc ainsi que les dictionnaires disent en général que 利 *li* se prononce comme 力 *li* + 至 *tche* ou *l* (*i* + *tch*) *e*, soit *li* (*tche* = anciennement *tchi*) ; ce caractère 利 *li* a en sino-annamite les prononciations de *lị* et, subsidiairement, de *lợi*. Mais un autre dictionnaire chinois, le *Tcheng yun*, a choisi, pour représenter le son final de 利 *li*, un autre caractère que 至 *tche*, de même rime d'ailleurs, et qui est 地 *ti* ; en chinois le résultat est le même, et *l* (*i* + *t*) *i* équivaut encore à *li*. Par contre ce caractère 地 *ti* a pris en sino-annamite une prononciation un peu différente, *dịa*, et c'est précisément lui qui est employé par l'auteur annamite pour figurer graphiquement, tant bien que mal et faute d'un équivalent exact, la seconde partie du nom de Baria. D'où cet Annamite a conclu que le *Tcheng yun* avait voulu indiquer pour le caractère 利 *li* chinois non pas une forme *lị* ou *lợi*, mais bien une finale en *ia* qui justifierait l'identification de P'o-li à Baria.

Ainsi aucune tradition indigène digne de créance ne nous porte à croire que le P'o-li ait jamais pu être un autre nom du Fou-nan. Il ne me semble pas non plus que M. Aymonier l'ait établi par les arguments qu'il qualifie d' « indirects ». L'un d'eux est qu'une femme célèbre du P'o-li, Po-tsing-wang, doit probablement être identifiée avec la reine Lieou-ye du Fou-nan. Mais M. Aymonier a été trompé par un contresens de d'Hervey de Saint-Denys. Po-tsing-wang n'est pas le nom d'une femme, mais bien du roi Çuddhodana, père du Buddha, et l'*Histoire des Leang* rapporte seulement la légende selon laquelle « la femme du roi Çuddhodana était une fille de ce pays » [1]. Je n'attache pas beaucoup plus d'importance à cet autre argument que, comme les Cambodgiens, les habitants du P'o-li « se perçaient les oreilles, portaient colliers et bracelets d'or et drapaient sur leur épaule une pièce d'étoffe » ; il devaient avoir ces usages en commun avec nombre d'autres peuples de la péninsule et des îles. La seule raison de quelque poids que M. Aymonier me paraisse mettre en avant est que le nom de famille du roi du P'o-li était, au début du VI[e] siècle, Kauṇḍinya, et qu'il en fut de même du roi du Fou-nan. Mais à laisser même de côté les identifications déjà proposées pour P'o-li et que M. Aymonier ne discute même pas, il ne me semble pas que ce seul fait d'une communauté de nom doive prévaloir contre des textes aussi formels que ce passage de l'*Histoire des Leang* : « La seizième année *t'ien-kien* (517), le huitième mois, au jour *sin-tcheou*, le Fou-nan et le P'o-li envoyèrent chacun une ambassade offrir en présent des produits du pays ». Quelle qu'ait été la situation du P'o-li, que je ne mets pas actuellement en question, il faut, je crois, le maintenir résolument à part du Fou-nan.

Il ne semble pas non plus qu'on doive admettre l'hypothèse par laquelle M. Aymonier (p. 129) identifie le Lang-ya-sieou soit au Fou-nan, soit à l'une des

---

(1) Ce passage a été correctement traduit dès 1879 par Groeneveldt dans les *Verhandelingen van het Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* de Batavia, et il se retrouve dans les *Essays relating to Indo-China, II[d] series* (Londres, 1887, in-8°, 2 vol.; t. I. p. 204), où le travail de Groeneveldt a été réimprimé.

provinces de ce royaume. L'une des raisons de M. Aymonier est que la température et les productions ressemblent à celles du Fou-nan » ; il en est de même, selon les Chinois, pour presque toute l'Indochine. « Les habitants portent des vêtements qui reçoivent le même nom qu'au Fou-nan » ; sans doute, mais ce nom de 干漫 *kan-man* a été employé par les Chinois pour désigner le *sarong* et peut-être aussi le *sampot* dans toute l'Indochine et la Malaisie. M. Aymonier croit que les détails de la mission chinoise de 607 (et non 606) permettent de situer le Lang-ya-sieou soit à Kampot, soit à Chantaboun. Encore aurait-il dû discuter les raisons pour lesquelles M. Schlegel l'a placé en pays malais. D'ailleurs, M. Aymonier ne paraît tenir compte ni du passage où Yi-tsing (Chavannes, *Religieux éminents*, p. 57) raconte le voyage du moine Yi-lang de Chine au Fou-nan et du Fou-nan au Lang-kia-chou, ni de celui où Hiuan-tsang, énumérant les pays d'Indochine, nomme le Kāmalaṅka, qui est notre Lang-kia-chou, tout à part d'Īçānapura, qui est le Cambodge d'Īçānavarman, c'est-à-dire, pour M. Aymonier, le Fou-nan.

Il ne saurait s'agir en cet article de pousser plus loin la discussion et de parcourir avec M. Aymonier toute la péninsule ; lui-même reconnaît qu'il s'est engagé dans une voie difficile ; il m'excusera de ne pas l'y suivre, et de revenir au Fou-nan.

* * *

La première difficulté que présente le problème du Fou-nan vient du nom même de ce pays. M. Aymonier (p. 109), s'appuyant sur le dictionnaire de M. J. Bonet, incline à voir en 扶南 Fou-nan un nom purement chinois, qui signifierait « Sud défendu ». C'est en effet possible. Mais il ne faut pas négliger deux autres orthographes du nom, l'une 夫南 Fou-nan donnée au IIIe siècle par Tso Sseu (texte nº XII), l'autre 跋南 Pa-nan, qui est employée au VIIIe siècle par Yi-tsing (texte nº XXI). Cette variété d'orthographes tend à faire croire que nous nous trouvons en présence d'une transcription. Malheureusement aucun original vraisemblable n'a été restitué, pas plus le P'o-nam de M. Schlegel que le Phnom (-penh) de M. Parker [1].

Si du nom du pays nous passons à sa situation, il nous est permis, je crois, d'être plus précis, et je suis heureux de me trouver ici en plein accord avec M. Aymonier : le Fou-nan ne peut correspondre en principe qu'au Cambodge

---

(1) Schlegel, dans *T'oung pao*, II, II, 84 ; Parker, *China*, p. 307. L'hypothèse de M. Schlegel suppose deux mots thai, ce qui est hors de question ; quant à celle de M. Parker, elle ne tient pas compte de deux choses : le nom de Phnom-Penh est récent ; et surtout Phnom signifie seulement « montagne ». — Dans la même note, M. Parker, qui identifie bien le Fou-nan au Cambodge, dit que les ruines d'Angkor sont appelées par les Chinois « Temple du roi de Ts'in », sans doute 秦王寺 Ts'in-wang-sseu, et comme Ts'in ou plutôt Ta-ts'in désigne l'orient byzantin, il suppose que la visite des envoyés de Marc-Aurèle (en 166 de notre ère) a peut-être laissé quelque souvenir en la région. Il n'y a rien à retenir de cette dernière hypothèse, mais je serais vivement désireux de connaître le texte, ou la traduction, auquel M. Parker doit ce nom de Ts'in-wang-sseu.

actuel et à la Basse-Cochinchine. Nous avons dans le nom du Lin-yi un point de repère sûr. Sans entreprendre ici l'étude de ce pays, qu'il me soit permis de dire que ce nom, qui semble avoir été d'abord le nom chinois d'une région et peut-être d'une ville de l'Annam septentrional, a pris de bonne heure dans les textes historiques, dès le IIIe siècle, la valeur de « royaume cham » ; et il est non moins certain que, tant par ses provinces d'administration directe que par ses principautés vassales, le royaume cham s'étendait au sud jusqu'aux extrêmes limites de l'Annam actuel. Or que disent les textes ? En 280, le général chinois T'ao Houang (texte no III) déclare que le Lin-yi « touche au sud au Fou-nan ; leurs tribus sont très nombreuses ; leurs bandes amies se prêtent un mutuel secours ». En 431 ou 432 (texte no IV), le roi du Lin-yi veut emprunter au roi du Fou-nan des soldats pour marcher contre le Tonkin. Vers 480, le bonze Nāgasena, venu malgré lui au Lin-yi, gagne le Fou-nan par des chemins de traverse (texte no V). A ce moment, un sujet du roi du Fou-nan (texte no V), ou, selon d'autres textes (texte no VI), son propre fils venait de s'emparer du trône du Lin-yi. Au Ve siècle encore, Tchou Tche déclare que le Fou-nan est à quatre mille *li* du Lin-yi et qu'on peut y arriver par voie de terre et par voie de mer (texte no X). Enfin, à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle, Li Tao-yuan (texte no XVI), dit dans son *Chouei king tchou* que le Lin-yi touche au sud du Fou-nan. Or le Cambodge (en y comprenant, comme cela fut vrai jusqu'au XVIIIe siècle, la Basse-Cochinchine) est le seul pays qui puisse être à la fois au sud du Lin-yi, limitrophe de ce pays, et auquel, en venant du Lin-yi, on ait accès par terre et par mer. Comme territoire, le Fou-nan, s'il ne se restreignait sans doute pas au Cambodge historique, occupait donc assurément le bassin inférieur du Mékong [1].

Il est peut-être même possible de préciser davantage, et d'établir avec quelque probabilité quel était le centre de la puissance du Fou-nan. Les textes nous parlent d'un grand fleuve qui coulait de l'ouest ou du nord-ouest (textes nos V, VI) et qui allait à l'est se jeter dans la mer. Ce ne peut être, je crois, que le Mékong. De plus la capitale était à 500 *li* de la mer, et cette distance indiquée à partir de la mer, sans qu'on fasse mention d'une route pour s'y rendre, est une présomption en faveur d'une distance comptée par voie d'eau. La légende nous porte dans le même sens : lorsque Houen-t'ien se rend au Fou-nan, il arrive sur sa grande jonque marchande aux faubourgs de la capitale, et la reine sort, et monte en barque, pour l'attaquer. Enfin, lorsque les navigateurs ne savaient pas encore, semble-t-il, se rendre de l'Océan indien en Chine par le détroit de Malacca, d'où ils auraient directement mis le cap sur Poulo-Condor en laissant à l'ouest le golfe de Siam, ils paraissent avoir, entre la région de l'isthme de

---

(1) Je ne crois pas, contrairement à l'opinion de M. Barth (*J. des savants*, mai 1898, art. sur *Le pèlerin chinois I-tsing*, p. 14 du tirage à part), qu'on puisse contre cette identification arguer de la phrase d'Yi-tsing : « Ce pays est l'angle méridional du Jambudvipa ; ce n'est pas une île de la mer ». Il me semble que la seconde phrase explique la première ; par Jambudvipa, Yi-tsing doit entendre ici le continent.

Kra et le Tonkin ou la Chine, fait toujours escale au Fou-nan; l'ambassade chinoise du IIIe siècle trouva des Hindous à la capitale; c'est de là que le roi Fan Siun était parti pour conquérir les états de ses voisins maritimes; il était naturel, et il semble d'accord avec les faits, que la capitale fût sur un fleuve, et par conséquent sur le Mékong. Or si des bouches du Mékong, et en admettant que dans les temps historiques elles n'aient pas trop considérablement gagné sur la mer [1], nous comptons cinq cents *li* en amont, soit environ 200 kilomètres, nous aboutissons entre Chaudoc et Phnom-penh, en une région qui semble avoir été un des centres les plus anciens de la civilisation au Cambodge. C'est là, à Angkor-baurei sans doute, qu'une inscription de la province de Battambang permet de placer avec grande vraisemblance la première capitale du Cambodge historique, Vyādhapura [2]. Il ne serait pas autrement surprenant que les Cambodgiens du Tchen-la, Bhavavarman et ses successeurs, eussent adopté pour eux-mêmes, à la fin du VIe et au début du VIIe siècle, l'emplacement de l'ancienne ville royale du Fou-nan.

Les seuls renseignements que nous ayons, grâce aux Chinois, sur l'histoire primitive de cet ancien royaume, sont d'un caractère partiellement légendaire. Cependant, à travers les fables, on devine le premier contact de populations encore très arriérées avec une civilisation supérieure. Les habitants du Fou-nan allaient nus et tatoués, comme longtemps après allaient encore les sauvages des régions montagneuses, lorsque, sous la reine Lieou-ye, c'est-à-dire « Feuille-de-saule » [3], un étranger, qui pratiquait le culte des génies et s'appelait Houen-t'ien, vint s'emparer du pays et imposa aux femmes un vêtement sommaire. A quel moment Houen-t'ien vint-il au Fou-nan? ou plutôt peut-être à quel moment eut lieu cette première arrivée d'immigrants à laquelle son nom est resté attaché? M. Aymonier (p. 137) dit sans restriction que ceci se passait « vers la seconde moitié de notre premier siècle ». Je ne sais si des textes qui me sont restés inconnus lui permettent d'établir certainement son opinion, mais, avec moins d'assurance, c'est au plus tard vers cette même époque que je placerais hypothétiquement le règne douteux de « Feuille-de-saule ». En effet, c'est dans la première moitié du IIIe siècle que les Chinois connurent directement le Fou-nan, ou du moins c'est à cette époque qu'il faut faire remonter les premiers renseignements transmis par les annales dynastiques. Or à ce moment régnait un usurpateur, succédant à une courte dynastie qui avait pu durer un demi-siècle. Avant cette dynastie, il faut encore placer les successeurs de Houen-t'ien dont l'avant-dernier ne serait mort qu'à 90 ans. Nous ne pouvons donc faire descendre plus bas que le premier siècle l'époque où vivait Houen-t'ien. Qu'était par contre ce Houen-t'ien, et d'où venait-il? Il pratiquait le culte des esprits, ce qui est le

---

(1) Cf. le compte-rendu de M. Barth dans le *Journal des savants* de juillet 1901, reproduit *B. E. F. E.-O.*, II. 79-80.

(2) Cf. Aymonier, *Le Cambodge*, I. 201.

(3) Le saule proprement dit est, je crois, inconnu au Cambodge.

nom ordinaire par lequel les Chinois désignent le culte brahmanique. D'autre part il vint d'un pays lointain sur un navire marchand. Il est incontestable aussi que sous ses successeurs le Fou-nan devint un grand royaume, dominant presque tout le golfe du Siam Dans l'ignorance où nous sommes d'aucun empire purement indigène fondé en Indochine, il serait donc bien tentant de voir dans l'histoire de Houen-t'ien la trace la plus lointaine de l'influence hindoue sur la côte méridionale de la péninsule. Mais il y a aussi à cette thèse quelques objections que je ne puis omettre. Lorsqu'au IIIe siècle, le roi Fan Tchan reçoit la visite du marchand Kia-siang-li qui vient de l'Inde, il semble qu'il n'ait jamais ouï parler de ce pays lointain. De plus, l'hindouisation définitive du Fou-nan ne paraît devoir être attribuée qu'au brahmane Kauṇḍinya, qui vivait sans doute à la fin du IVe siècle. Mais peut-être ne faut-il pas prendre les textes trop au pied de la lettre. Il est bien sûr en effet que, dès le IIe siècle, des relations étaient établies soit par l'isthme de Kra, soit par le détroit de Malacca, entre l'Inde et la Chine ; le Fou-nan était sur la route, et les navires n'aimaient pas alors les voyages où l'on s'écartait trop des côtes ; il serait bien étrange que les jonques eussent attendu au IIIe siècle pour venir faire escale sur les côtes de la Basse-Cochinchine. Enfin le nom même de Houen-t'ien est peut-être d'origine hindoue. On a vu qu'avec les meilleurs textes j'ai préféré la leçon Houen-t'ien à Houen-houei. Or, s'il fallait dire à quelle forme hindoue peut répondre Houen-t'ien, je n'hésiterais guère à opiner pour Kauṇḍinya. Mais alors on voit mal quel lien réunirait ce Kauṇḍinya du premier siècle à celui du IVe. Le plus tardif aurait-il repris à son profit une vieille tradition et usurpé le nom du civilisateur réel ou légendaire de l'ancien Fou-nan? Sur une identification elle-même problématique, il est peut-être permis de poser la question, mais il serait téméraire de vouloir la résoudre.

Houen-t'ien eut de son union avec la reine Lieou-ye un fils, auquel on donna un apanage de sept villes. Il semble que cette création de grands vassaux n'ait pas été sans danger pour le trône. Toujours est-il qu'un des successeurs de Houen-t'ien, Houen P'an-houang, dont le premier nom indique encore la descendance, parvint à semer la discorde entre les sept villes et les réduisit ; dès lors il ne donna aux princes qu'une seule ville à administrer avec le titre de « petits rois ».

Houen P'an-houang vivait sans doute au IIe siècle; il mourut à l'âge avancé de 90 ans, laissant le trône à son fils cadet P'an-p'an. Celui-ci se reposait du soin des affaires sur son grand général Fan-man ou Fan-che-man [1] ; il mourut au bout de trois ans, et le peuple élut au pouvoir suprême Fan-che-man. Le choix était bon sans doute; Fan-che-man fut le principal artisan de la grandeur du Fou-nan. Il soumit les royaumes voisins qui se reconnurent ses vassaux : il

---

[1] C'est ce même nom de Fan qui devient au IIIe siècle le nom de famille des rois du Lin-yi ; mais je ne vois jusqu'à présent rien à tirer de cette coïncidence.

arma des navires et conquit, semble-t-il, une grande partie de la presqu'île de Malacca. Le premier, il aurait pris le titre de « Grand roi du Fou-nan ». Il allait se mettre en campagne contre le pays de l'Or, qui était sans doute sur les côtes de l'Océan indien, du côté de Martaban, quand il fut terrassé par une maladie à laquelle il dut succomber peu après. Son fils aîné, Fan Kin-cheng, le remplaça à la tête des troupes. Mais, à la mort de Fan-che-man, le général Fan Tchan, fils de la sœur aînée de Fan-che-man, profita de l'absence de l'héritier légitime Fan Kin-cheng. Il monta lui-même sur le trône et fit mettre à mort Fan Kin-cheng.

Ce règne de Fan Tchan est important ; c'est cet usurpateur qui serait le premier entré en relations officielles et directes avec les princes de l'Inde. Un texte du Ve siècle raconte qu'un certain Kia-siang-li, origine d'un pays de T'an-yang qui se trouvait, semble-t-il, à l'occident de l'Inde, gagna l'Inde et de là le Fou-nan. C'est lui qui aurait appris au roi Fan Tchan quelles merveilles ce pays lointain montrait au visiteur, mais le voyage était long ; il pouvait aller et retour durer trois et même quatre ans. Le roi Fan Tchan fut-il séduit par les récits de de Kia-siang-li ? Du moins savons-nous de source sûre qu'il envoya en ambassade dans l'Inde un de ses parents nommé Sou-wou. Celui-ci s'embarqua à T'eou-kiu-li, peut-être Takkola, ce qui indiquerait que l'influence du Fou-nan s'étendait bien alors jusqu'à l'Océan indien. L'ambassade arriva aux bouches du Gange et remonta le fleuve jusqu'à la capitale d'un prince qui appartenait sans doute, comme l'a reconnu M. S. Lévi, à la dynastie des Muruṇḍas. Le roi hindou fit promener les étrangers à travers son royaume, puis les congédia en leur remettant en présent pour leur prince quatre chevaux du pays indo-scythe, et en leur donnant à son tour pour compagnon l'Hindou Tch'en-song. Quand Sou-wou parvint au Fou-nan, il y avait quatre ans qu'il en était parti.

Mais à ce moment, Fan Tchan, très probablement, ne régnait déjà plus. Fan-che-man, en mourant, laissait, outre son fils aîné Fan Kin-cheng, un enfant en bas âge, Fan Tch'ang. Fan Tch'ang fut élevé dans le peuple, puis, parvenu à l'âge de vingt ans, vengea la mort de son frère aîné Fan Kin-cheng par l'assassinat de son cousin germain l'usurpateur Fan Tchan. Les historiens ne disent pas si Fan Tch'ang monta alors lui-même sur le trône ; ce fut en tout cas pour peu de temps, et lui-même fut à son tour assassiné et remplacé par le général Fan Siun.

Voilà ce qui s'était passé au Fou-nan pendant l'absence de Sou-wou. A ces faits il faut en ajouter un autre qui, pour nous, est de toute première importance : Fan Siun venait de recevoir la misssion chinoise de K'ang T'ai et de Tchou Ying.

Nous ne savons pas de façon certaine à quel moment il faut placer les premières relations de la Chine et du Fou-nan. Mais il est probable que la première mission officielle fut celle de Tchou Ying et K'ang T'ai, qui date sans doute de 225-230 et fut vraisemblablement envoyée par le gouverneur du Tonkin Lu Tai au nom de la dynastie Wou (cf. texte II). C'est peut-être à la suite de cette première mission que le Fou-nan envoya l'ambassade dont parlent les textes n° XVIII. Ce que les textes en tout cas ne permettent pas de révoquer en

doute, c'est la mission même de K'ang T'ai et Tchou Ying au temps du premier empereur des Wou (222-252). Les envoyés rapportèrent des renseignements sur plus de cent royaumes. C'est certainement à eux que les histoires dynastiques doivent leur information sur l'histoire du Fou-nan jusqu'au milieu du IIIe siècle.

K'ang T'ai et Tchou Ying trouvèrent sur le trône du Fou-nan le général Fan Siun. On raconte qu'à ce moment les femmes seules, depuis la venue de Houen-t'ien, se vêtaient d'une pièce de drap, mais que les hommes allaient encore nus; c'est sur les observations des envoyés chinois que Fan Siun le leur aurait interdit. Ce qui est plus important, c'est que K'ang T'ai et Tchou Ying trouvèrent au Fou-nan Tch'en-song, l'envoyé du prince Muruṇḍa, et à laisser de côté les informations que cette rencontre valut aux Chinois sur l'Inde, elle nous permet d'établir approximativement la chronologie des précédents règnes [1].

En effet, quand Tchou Ying et K'ang T'ai arrivèrent au Fou-nan en 225-230 (?), Fan Siun était depuis peu sur le trône, puisqu'il avait à sa cour l'envoyé Tch'en-song, venu de l'Inde à la suite d'une ambassade du Fou-nan dont l'absence avait duré quatre ans et qui avait été envoyée par le roi précédent Fan Tchan. Mais Fan Tchan avait régné entre quinze et vingt ans; c'est ainsi que nous serions amenés à placer vers 205 ou 210 la mort de son prédécesseur le grand conquérant Fan-che-man.

Après le règne de Fan Siun qui fut très long, s'il faut encore avec le texte VI lui attribuer l'ambassade de 287, et qui noua peut-être ces alliances avec le Lin-yi que signale un mémorial de 280 (texte no III), toute indication fait à nouveau défaut pendant plus d'un demi-siècle. Le pays semble avoir été plus ou moins troublé, puisqu'en 357 l'Hindou Tchou Tchan-t'an, « se disant roi », envoie une ambassade à la cour.

Il faut encore sauter trois quarts de siècle pour trouver en 434 une nouvelle ambassade. Mais dans l'intervalle une transformation considérable semble s'être opérée; le Fou-nan a été complètement hindouisé par Kauṇḍinya. D'après la tradition que les Chinois connurent au Ve siècle, ce brahmane Kauṇḍinya aurait été appelé, par un esprit, au sud (de ce pays), dans l'état de P'an-p'an, où les gens du Fou-nan seraient allés le chercher en grande pompe. Puis il aurait réformé les institutions du Fou-nan sur le modèle de celles de l'Inde. Voilà tout. Les textes, on le voit, sont sobres de détails à son sujet. Comme il est dit qu'il était

---

(1) Il ne faut pas oublier cependant que des données, même précises, mais qui reposent chacune sur un témoignage unique, ne doivent jamais être acceptées qu'en admettant une part possible d'erreur.

(2) Sur le bouddhisme et le brahmanisme au Cambodge, cf. les observations de MM. Bergaigne et Barth dans *J. A*, août-septembre 1882, pp. 191, 199, et janvier 1884, pp. 61-62; Senart, art. de la *Revue archéologique* de mars-avril 1883 sur l'inscription de Srei Santhor, reproduit en grande partie par M. Aymonier dans *Le Cambodge*, I, 262 et ss.; Barth, compte rendu de l'ouvrage de M. Aymonier dans le *Journal des savants* de juillet 1901, reproduit *B. E. F. E.-O.*, II. 84; *I. S. C. C.*, pp. 60-64.

un des successeurs de Tchou Tchan-t'an, qui envoya une ambassade en 357, et que le roi qui envoya une ambassade en 434 était à son tour un de ses successeurs, il faut placer vers la fin du IVe siècle ou le début du Ve le temps de sa venue au Fou-nan.

En 434, 435, 438, un roi que les textes appellent tantôt Tch'e-li-pa-mo et tantôt Tch'e-li-t'o-pa-mo, envoie des ambassades en Chine. C'est peut-être à lui qu'en 431 ou 432 le roi du Lin-yi veut en vain emprunter des troupes pour marcher contre le Tonkin.

Nous sommes mieux informés sur un de ses successeurs, Kauṇḍinya Jayavarman. Ce prince avait envoyé des marchands à Canton, qui, à leur retour, furent jetés sur la côte du Lin-yi (Champa), ainsi que le bonze hindou Nāgasena qui se trouvait à bord avec eux. Nāgasena gagna le Fou-nan par des chemins de traverse, et, en 484, le roi Jayavarman l'envoya offrir des présents à l'empereur de Chine, et lui demander en même temps de l'aider à vaincre le Lin-yi. Depuis quelques années en effet, un usurpateur s'était emparé du trône de ce pays, mais, alors que les textes sur le Lin-yi l'appellent Tang-ken-tch'ouen, fils du roi du Fou-nan, le roi Jayavarman le représente comme un de ses serviteurs, nommé Kieou-tch'eou-lo. L'empereur de Chine remercia Jayavarman de ses présents, mais n'envoya pas de troupes contre le Lin-yi. A travers la phraséologie souvent obscure du placet, nous distinguons du moins deux choses : d'abord que le culte çivaïte était dominant au Fou-nan, et c'est sans doute à Maheçvara et à ses acolytes qu'il faut rapporter les statues à deux têtes et quatre bras, ou à quatre têtes et huit bras, et tenant un enfant, un animal, le soleil, la lune, que signalent les histoires dynastiques. Mais, en même temps, le bouddhisme était pratiqué. Le placet est en grande partie bouddhique et il est remis par un bonze hindou qui a séjourné au Fou-nan. Bien plus, c'est sous le règne de Jayavarman que deux bonzes originaires du Fou-nan viennent s'établir en Chine (texte n° XXII) ; tous deux savaient assez le sanscrit pour qu'on les ait employés leur vie durant à traduire les livres saints. Nous remontons par là deux siècles plus haut que l'inscription de Vat Prei Vier, datée de 665, et qui était jusqu'ici le plus ancien vestige du bouddhisme au Cambodge. Avec prédominance sans doute du brahmanisme çivaïte, ou tout au moins des éléments extérieurs du çivaïsme, il semble qu'on ne puisse guère établir au profit de l'un ou l'autre culte une sérieuse priorité de venue.

En 503, Jayavarman envoie une autre ambassade à l'empereur de Chine, qui lui confère en retour le titre de « Général du Sud pacifié, roi du Fou-nan ». En 511, en 514, nouvelles ambassades. Cette même année 514, Jayavarman meurt, et c'est son fils aîné, né d'une concubine, qui met à mort le fils cadet né de la femme légitime, et succède à son père sous le nom de Rudravarman. En 517, Rudravarman envoie en ambassade en Chine un certain Tchou Tang-pao-lao. Il rend encore hommage en 519, 520, 530, 535, 539. En 539, il offre même à l'empereur de lui céder un cheveu du Buddha long de douze pieds, et l'empereur dépêche le bonze Yun-pao pour quérir la relique.

Après Rudravarman, les textes chinois ne nous donnent plus le nom d'aucun souverain du Fou-nan. Ils nous apprennent seulement que le Fou-nan fut réduit par Citrasena, roi du Tchen-la, dont le fils Īçānasena envoya une ambassade à la cour des Souei en 616-617 ; d'autre part, ils nous disent ailleurs que T'ö-mou, capitale du Fou-nan, fut brusquement conquise par le Tchen-la, et que le (prince du) Fou-nan dut émigrer encore plus au sud, en une ville de Na-fou-na, qui pourrait à la rigueur s'appeler Navanagara. Si T'ö-mou était bien dans la région de Chaudoc-Phnompenh, peut-être Na-fou-na devrait-il être cherché du côté de Kampot. Malgré leur affaiblissement, les princes du Fou-nan durèrent encore, semble-t-il, quelque temps, puisqu'ils purent envoyer des ambassades à la cour des T'ang dans la première moitié du VIIe siècle [1]. Après quoi, la nuit se fait sur eux, et ils disparaissent dans l'empire khmèr. Lorsqu'à la fin du VIIIe siècle Yi-tsing parle du « Pa-nan qui est l'ancien Fou-nan », et où un prince méchant a récemment anéanti la loi du Buddha, il ne me paraît guère douteux qu'il n'y ait dans son langage une pointe d'archaïsme et que déjà, par Pa-nan ou Fou-nan, il faille entendre le Tchen-la.

Si des textes chinois nous passons aux monuments de l'épigraphie cambodgienne, voici en gros ce qu'ils nous apprennent. Il y aurait eu au Cambodge deux rois, dont on ne sait rien que le nom, Çrutavarman et son fils Çreṣṭhavarman, qui aurait eu pour capitale Çreṣṭhapura [2]. Après eux s'écoule un laps de temps indéfini, et une famille royale règne qui semble se dire issue de la fille de Kauṇḍinyasoma, et dont les souverains seraient dans l'ordre descendant : Rudravarman, Bhavavarman, Mahendravarman, Içānavarman, Jayavarman [3]. Jayavarman régnait sûrement en 665-668 de notre ère [4]. Une inscription nous prouve que son prédécesseur Içānavarman était sur le trône en 627 [5]. Si nous rapprochons de cette donnée le texte de l'*Histoire des Souei* se rapportant à l'ambassade envoyée à la cour de Chine par le Tchen-la (Cambodge) en 616-617 et qui nous dit que le roi s'appelait Içānasena et habitait la ville d'Īçānapura, qui est par ailleurs le nom que Hiuan-tsang au VIIe siècle donne au Cambodge, il n'y a aucun doute

---

(1) Il est assez étrange qu'aucune de ces ambassades ne soit indiquée dans les annales principales des souverains des T'ang, et qu'au paragraphe sur le Fou-nan elles soient portées sans désignation précise d'année. D'autre part, l'*Ancienne histoire des T'ang* les ignore complètement. Mais ce ne sont pas là, je crois, des arguments suffisants pour pouvoir écarter le témoignage de la *Nouvelle histoire des T'ang*. Par une nouvelle malchance, les documents authentiques qui semblent avoir existé sur l'histoire du Fou-nan au temps de la dynastie des Souei (589-618), ne se retrouvent pas dans les annales de cette dynastie.

(2) Cf. Bergaigne, *Chronologie de l'ancien royaume khmer*, dans *J. A.*, janvier 1884, p. 54.

(3) Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans *J. A.*, août-septembre 1882, pp. 197 ; *I. S. C. C.*, XI, pp. 64 et ss.

(4) *I. S. C, C.*, X-XI, pp. 60 et ss.

(5) *I. S. C. C.*, VI, pp. 38 et ss.

qu'Içānasena soit Içānavarman et qu'il fût déjà sur le trône en 616-617. Mais les inscriptions donnent Mahendravarman pour prédécesseur à Içānavarman, et les textes chinois disent qu'Içānasena succéda à son père, dont j'avais proposé de restituer le nom, de façon probable mais non sûre, en Citrasena. On était dès lors tenté d'identifier le probable Citrasena à Mahendravarman.

Il n'y a plus de doute aujourd'hui. Au moment même où M. Finot déchiffrait une courte inscription gravée sur un rocher au bord du Mékong [1], et où il est dit que Citrasena a érigé en cet endroit un liṅga, M. Barth publiait dans les *Mélanges Kern* une autre inscription qui déclare que Mahendravarman portait avant son avènement le nom de Citrasena [2]. Nous n'avons aucune inscription datée qu'on puisse sûrement assigner au règne de Mahendravarman. La seule inscription datée qui soit antérieure à celle d'Içānavarman en 627 est de 624. Il est clair que puisqu'Içānavarman régnait déjà en 616-617, c'est à son règne qu'il faut l'attribuer. Cette même inscription de 624 rappelle un fait qui se rapporte à l'an 604, mais sans que nous sachions quel prince régnait alors [3].

Le prédécesseur de Mahendravarman fut son frère aîné Bhavavarman. Bhavavarman avait laissé un fils, mais qui ne semble pas avoir régné. Nous avons de Bhavavarman plusieurs inscriptions ; aucune n'est datée [4]. Il est certain d'ailleurs que son règne doit se placer vers la seconde moitié du VIe siècle.

Nous ne savons pas quel lien reliait Bhavavarman à son prédécesseur Rudravarman, mais nous sommes sûrs du moins qu'il n'était pas son fils. L'inscription de Veal Kantel nous parle d'une sœur de Bhavavarman et de leur père commun Vīravarman [5]. Vīravarman n'a pas régné. D'ailleurs, la façon dont il est question de Bhavavarman dans les inscriptions a fait supposer à M. Barth que non seulement Bhavavarman fut conquérant, mais que peut-être il s'était emparé par violence du pouvoir [6]. Rudravarman lui-même ne nous est connu qu'indirectement, mais il semble résulter de l'inscription d'Ang Chumnik qu'il fut le prédécesseur de Bhavavarman. Brahmadatta et Brahmasiṃha furent ses médecins, alors que leurs neveux Dharmadeva et Siṃhadeva furent les médecins de Bhavavarman et de Mahendravarman [7]. Le Rudravarman de l'inscription d'Ang Chumnik est peut-être le même qui est indiqué comme chef d'une des séries dynastiques dans l'inscription de Baksey Changkrang [8].

---

(1) Cf. p. 212.

(2) *Inscription sanscrite du Phou Lokhon* (Laos) dans *Mélanges Kern*, Leide, in-4°, 1903, pp. 37-40.

(3) Cf. *I. S. C. C.*, V, 31 et ss.

(4) *Ibid.*, I, II, III, pp. 8 et ss.

(5) *Ibid.*, IV, p. 28. Le nom de Vīravarman a été retrouvé par M. Barth dans une partie malheureusement très mutilée de l'inscription du Phou Lokhon (*Mélanges Kern*, p. 38).

(6) *I. S. C. C.*, XI, p. 69.

(7) *Ibid.*, XI, p. 65.

(8) Bergaigne, *Les inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans *J. A.*, août-septembre 1882, p. 152.

Voilà ce que nous savons par les textes chinois et par l'épigraphie sur l'ancienne histoire du Fou-nan et les débuts du Cambodge historique. M. Aymonier a déjà tenté d'interpréter ces faits et de fondre ces renseignements, mais tantôt trompé par l'insuffisance des traductions existantes, et tantôt par ses propres théories, il a été amené dans l'étude de ces princes à des erreurs de rang, de siècle, de nom. M. Aymonier a voulu retrouver les princes de l'ancien Fou-nan parmi ceux que nomment les anciennes inscriptions cambodgiennes. En même temps, il a cru devoir faire intervenir, pour les identifier encore aux mêmes personnages, les souverains du P'o-li et du Lang-ya-sieou, dont les noms et les durées de règne diffèrent de ceux des princes du Fou-nan. Et il a conclu : « On voit que la confusion, qu'elle soit due aux interprètes ou aux scribes, était grande à la cour du Fils du Ciel ». Mais les états de P'o-li et de Lang-ya-sieou n'ont rien à voir dans l'affaire, et j'imagine que, si quelqu'un s'avisait d'envisager comme une seule personne les rois d'Angleterre, d'Espagne et d'Italie, il y aurait aussi quelque confusion dans l'unité factice où il réconcilierait leur triple généalogie.

Le premier prince, mythique peut-être, dont parlent les inscriptions, est un certain Çrutavarman. Sans beaucoup d'hésitation, M. Aymonier (pp. 137 et ss.) l'identifie au roi de Lang-ya-sieou qui meurt après vingt ans de règne et dont le fils envoie en 515 (et non 516) une ambassade en Chine. C'est de plus le Kauṇḍinya des textes sur le Fou-nan, le Kauṇḍinyasoma des inscriptions; sitôt sur le trône, il envoie une ambassade en 435, puis une autre en 484, puis encore vers 488, sous le nom de Tou-ye-pa-mo qui doit transcrire Çrutavarman ; par contre, M. Aymonier pense que, lors de l'ambassade de 503, ce n'était plus Tou-ye-pa-mo, mais son successeur, qui était sur le trône. Pour Çrutavarman, « nous pouvons supposer les dates de 435 et 495, qui donneraient un règne de soixante et une vie de quatre-vingt-cinq ans environ ». Il était difficile de faire simultanément plus d'hypothèses malheureuses. Sans même prendre en considération les arguments par lesquels j'ai cru devoir écarter le pays de Lang-ya-sieou (cf. *supra*, p. 287), qu'il suffise de rappeler que Kauṇḍinya est l'un des successeurs d'un prince qui règne en 357, mais que c'est déjà un des successeurs de Kauṇḍinya qui envoie une ambassade en 434. Il ne saurait donc s'agir à la fin du IVe et au début du Ve siècle du roi de Lang-ya-sieou dont le fils est sur le trône en 515. L'ambassade de 434 ne peut naturellement pas non plus être attribuée à Kauṇḍinya qui était déjà mort, à plus forte raison celles de 484 et des années suivantes. Tou-ye-pa-mo, dans notre orthographe Chö-ye-pa-mo, est la transcription rigoureuse non de Çrutavarman, mais de Jayavarman, et c'est encore bien ce même prince, contrairement à ce que pensait M. Aymonier, qui envoya l'ambassade de 503, puisqu'il ne mourut qu'en 514.

M. Aymonier, qui a fait descendre jusque vers 495 le règne de Kauṇḍinya-Çrutavarman, nous ramène ensuite étrangement en arrière pour retrouver dans le roi Tch'e-li-t'o-pa-mo, qui a envoyé les ambassades de 434, 435, 438, le fils et successeur de Çrutavarman, Çreṣṭhavarman, qui aurait résidé à Çreṣṭhapura,

la « Ville des brahmanes » (ce qui n'est pas le sens le plus courant de *çreṣṭha*). En même temps ce prince est le roi Po-kia-ta-to de Lang-ya-sieou qui envoie une ambassade en 515, et aussi le roi Pin-kia de P'o-li qui envoie une ambassade en 522 et dont le nom « rappelle bien le roi Po-kia-ta-to de Lang-ya-sieou ». C'est ici que M. Aymonier déclare que « la confusion était grande à la cour du Fils du Ciel ». Pour simplifier, on peut tout de suite écarter les rois de Lang-ya-sieou et de P'o-li dont les dates ne s'accordent pas avec celles de Tch'e-li-t'o-pa-mo. Enfin il n'est pas du tout sûr que Tch'e-li-t'o-pa-mo représente Çreṣṭhavarman. Le caractère 持 *tch'e* n'est que très rarement employé en transcription ; je pense, comme M. Aymonier, qu'il représente ici un son commençant par la sifflante palatale. Mais, ceci dit, j'avoue que j'inclinerais beaucoup plus à restituer Çrīndravarman que Çreṣṭhavarman. Çrīndravarman ne figure pas, il est vrai, sur les listes épigraphiques, mais je crois précisément que, sauf peut-être pour le dernier prince, elles n'ont rien à voir dans l'histoire du Fou-nan. En tout cas elles ne mentionnent pas non plus Jayavarman, qui, hors de toute controverse, fut un des successeurs du probable Çrīndravarman.

La question qui se pose pour Rudravarman, successeur de Jayavarman, est beaucoup plus compliquée. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il n'était pas, contrairement à ce que pensait M. Aymonier, le deuxième successeur de Çrutavarman. Mais ce qu'il nous importerait surtout de savoir, c'est si ce Rudravarman du Fou-nan, monté sur le trône en 514 et qui envoie encore une ambassade en 539, est le même que le Rudravarman que l'inscription d'Ang Chumnik et celle de Baksey Changkrang semblent mettre en tête de la liste des princes du Cambodge historique. M. Aymonier n'en doute pas ; j'en suis moins convaincu. Mais, pour pouvoir poser nettement la question, il faut dire d'abord de quelle façon, hypothétique cela va sans dire, j'explique que le pouvoir suzerain ait passé du Fou-nan au Tchen-la.

Pour M. Aymonier, qui croyait avoir trouvé des preuves accumulées, irréfutables, de l'identité absolue du Fou-nan et du Tchen-la, le problème n'existait pas. Mais j'ai tenu à montrer en premier lieu que le seul de ses arguments devant lequel on aurait dû s'incliner, à savoir l'identité des listes royales, était illusoire. Après ce résultat négatif, il reste à dire quelles raisons positives peuvent entraîner la conviction. Le premier texte que nous ayons sur le Tchen-la (Cambodge historique), et qui remonte à l'ambassade envoyée en 616-617 sous le règne d'Īçānavarman, dit que le royaume de Tchen-la « originairement dépendait du Fou-nan ». M. Aymonier (p. 147) remarque : « Ceci est formel. Mais .... ne peut-on pas supposer que l'idée des informateurs ... était de dire : Originairement, on l'appelait le Fou-nan ». Je trouve pour ma part qu'une semblable violence au texte n'est possible que si on est en présence d'une assertion isolée, minée par toute une série de témoignages opposés et concordant entre eux. Mais bien au contraire, le texte continue ainsi : « Citrasena (roi du Tchen-la) s'empara du Fou-nan et le soumit ». M. Aymonier estime « que le texte ainsi copié par les

historiens chinois doit se rectifier et se compléter par les explications suivantes : Citrasena, ainsi que ses deux prédécesseurs immédiats et ainsi que son successeur, continua à récupérer les territoires qui avaient appartenu à l'ancien Fou-nan ». Rien n'autorise cette paraphrase. Si enfin du paragraphe sur le Tchen-la, nous passons au dernier texte des histoires dynastiques qui soit consacré au Fou-nan, l'affirmation est non moins nette, non moins catégorique : Le roi du Fou-nan « gouvernait la ville de T'ö-mou, mais elle fut subitement réduite par le Tchen-la, et (le roi du Fou-nan) dut émigrer encore plus au sud, à la ville de Na-fou-na ». M. Aymonier dit que le Fou-nan est devenu le Tchen-la, tout comme le Lin-yi est devenu le Tchan-tch'eng (Champa) [1], mais je ne sache pas qu'aucun texte nous montre simultanément le Lin-yi et le Tchan-tch'eng comme deux pays différents guerroyant l'un contre l'autre. Et pour ce qui est des spéculations de M. Aymonier sur les noms multiples de Fou-nan, Lang-ya-sieou, P'o-li, Tchen-la, etc., que les Chinois auraient donnés à la fois au seul état khmèr, je n'ai pas souvenir d'un seul cas où les Chinois aient officiellement et sans s'en douter appelé simultanément de deux noms un état avec lequel ils entretenaient des relations diplomatiques. C'est le bon sens même. Mais M. Aymonier, semble-t-il, est tout prêt à le dénier aux « Célestiaux » [2].

---

(1) M. Aymonier rappelle incidemment (p. 113) que c'est du nom chinois du Champa, 占城 Tchan-tch'eng, précédé de 古 *kou*, «ancien», que serait venu le nom de Cochinchine. Déjà, dans son article *The history of Tchampa*, lu au congrès des Orientalistes de Londres et publié dans l'*Imperial and Asiatic quarterly Review* de juillet 1893, M. Aymonier avait adopté la même explication. Elle m'a toujours paru invraisemblable. C'est, autant que je m'en souviens, dans l'excellent livre de E. Luro, *Le Pays d'Annam* (p. 23), que l'hypothèse de Kou-tchan-tch'eng, nom indiqué « aux Européens par quelque pilote cantonais », a pour la première fois fait fortune. Mais cette supposition tout à fait en l'air ne semble pas bien s'accorder avec les faits. Ce ne sont pas des Chinois, mais des Malais qui ont dû les premiers parler de l'Indochine aux Portugais. Or, en malais, l'Annam et le Tonkin sont appelés Kutchi (cf. la note de Terrien de Lacouperie insérée dans le *Hobson-Jobson* de Yule, s. v. Cochin-china). La forme portugaise est fréquemment Cauchi-china ; en anglais, on sépare encore les deux parties du mot. Je ne doute pas que Cauchi réponde au Kutchi des Malais. Pour ce qui est de la deuxième partie du mot, je croirais volontiers, avec Terrien de Lacouperie, qu'elle a été ajoutée pour distinguer le Kutchi de Chine du Kutchi de l'Inde, c'est-à-dire de Cochin. Quant à l'étymologie de Kutchi, contrairement à ce que pense Terrien de Lacouperie qui y cherche le vieux nom de 九眞 Kieou-tchen, c'est pour moi presque certainement le nom de 交阯 Kiao-tche, qui resta appliqué au pays annamite au moins jusqu'à la fin du XIII[e] siècle. Il est passé dans Marco Polo sous la forme Caugigu (交阯國 Kiao-tche-kouo). C'est à ce même nom qu'il faut faire remonter l'appellation de Keo donnée aux Annamites par les Laotiens et les Cambodgiens, et ce sont enfin les Keo, donc les Annamites, qu'il faut sans doute retrouver dans les « sauvages Gueos » de Camoëns. Je ne puis que donner ici les résultats auxquels j'ai abouti, mais je compte revenir sur ce sujet dans une note plus détaillée et plus appuyée de textes.

(2) Ces dénominations de «Célestes» et de «Célestiaux» ne signifient rien et devraient bien disparaître du vocabulaire scientifique. Les Chinois appellent leur pays le Royaume du Milieu ou le Royaume Fleuri. Eux-mêmes se disent Hommes du Royaume du Milieu, parfois, d'après le nom de célèbres dynasties, Hommes des Han et, dans certaines régions, Hommes des T'ang. Ce sont là les noms qu'on doit leur donner, si toutefois on ne trouve pas plus simple de dire tout uniment les Chinois.

Mais, si le Tchen-la était primitivement un état vassal du Fou-nan, quels peuples le constituaient, et où placer son berceau? Nous en sommes réduits aux hypothèses. La seule donnée à peu près certaine que nous fournissent les textes chinois est que l'invasion des armées du Tchen-la dut se faire par le nord, puisque le prince du Fou-nan émigra au sud. Les textes postérieurs connaissent dans le nord du Cambodge un état vassal, qui fut peut-être vis à vis des princes souverains du Cambodge dans une situation analogue à celle de Pāṇḍuraṅga par rapport aux rois chams [1]. Je veux parler de Çambhupura sur le Mékong, l'actuel Sambor. A leur tour, les rois vassaux de Çambhupura devinrent dans les dernières années du VIII[e] siècle les princes souverains du Cambodge [2]. Je ne serais pas étonné qu'il fallût chercher dans cette région le siège primitif de la principauté du Tchen-la.

Jusqu'ici, nous ne nous sommes jamais trouvés en conflit manifeste soit avec les données de l'épigraphie, soit avec celles des sources chinoises. Lorsque nous recherchons au contraire à quel moment l'état vassal s'est emparé du pouvoir suprême, il y a une incompatibilité que je ne puis résoudre que par un artifice. Pour les Chinois, c'est Citrasena qui aurait réduit le Fou-nan. Les inscriptions au contraire nous montrent son frère aîné et prédécesseur Bhavavarman dominant déjà de la région de Stung-treng au nord jusqu'au pays de Battambang à l'ouest, et surtout au sud jusqu'à la province actuelle de Treang, qui devait être, si mes suppositions sont exactes, au centre même de la puissance du Fou-nan [3]. Par suite, je me vois obligé, à mon corps défendant, de proposer une correction dans le récit des Chinois : ce ne serait pas à Citrasena, mais à son frère aîné Bhavavarman qu'ils n'ont pas connu, que nous devrions rapporter la conquête du Fou-nan. Ce n'est que sous le successeur de Citrasena, Īçānavarman, que les Chinois ont appris cette histoire en 616-617, et les textes postérieurs nous offrent un exemple d'une confusion analogue, puisque, ne connaissant plus Citrasena, ils reportent sur Īçānavarman l'honneur d'avoir fondé l'empire cambodgien. Je ne doute pas d'ailleurs que Citrasena et Īçānavarman n'aient continué l'œuvre de leur prédécesseur, mais le texte même des inscriptions, en dehors de leur emplacement, nous pousse à voir dans Bhavavarman le conquérant et l'usurpateur. Nous connaissons le nom de Vīravarman, père de Bhavavarman ; ce nom en *varman* indique un grand seigneur, mais nous savons d'autre part que Vīravarman n'a pas régné. De plus, dans les textes qui célèbrent les succès éclatants et les vertus guerrières de Bhavavarman, il est bien rattaché à la race lunaire, il descend de Soma, mais dès le premier moment M. Barth fut frappé du silence qu'on gardait sur ses prédécesseurs [4]. Il me semble donc

---

(1) Sur cet état vassal de Pāṇḍuraṅga, cf. L. Finot, *Pāṇḍuraṅga*, dans *Mélanges Kern*, pp. 381-389.

(2) cf. Bergaigne, *loc. laud.*, p. 184.

(3) cf. *I. S. C. C.*, I, II, III, pp. 8 et ss.

(4) *ibid.*, p. 69.

bien probable que c'est sous Bhavavarman, dans la seconde moitié du VIe siècle, que le prince du Tchen-la devint roi souverain sur les ruines de la puissance du Fou-nan.

Bhavavarman se rattachait-il ou se rattacha-t-il à l'ancienne dynastie? C'est ici qu'après un long détour nous sommes ramenés au dernier prince connu du Fou-nan, Rudravarman. Fils d'une concubine, il succéda en 514 à son père Jayavarman au lieu et place de l'héritier légitime ; on connaît ses ambassades jusqu'en 539 ; il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il eût encore régné jusque vers 550 ou 560, soit de 35 à 45 ans. Pour ce qui est des premiers rois de la lignée de Bhavavarman, puisqu'Īçānavarman semble avoir commencé à régner vers 600 ou 610, on pourrait sans invraisemblance accorder au règne des deux frères Bhavavarman et Mahendravarman la seconde moitié du VIe siècle. Il n'y aurait donc pas de difficulté sérieuse, au point de vue de la chronologie des textes chinois, à voir dans Bhavavarman le successeur immédiat de Rudravarman. De plus l'inscription d'Ang Chumnik [1], qui nous donne pour plusieurs générations de médecins les noms des rois sous lesquels ils ont servi, nomme en premier lieu Rudravarman, puis Bhavavarman et ses successeurs jusqu'à Jayavarman, mais sans qu'il en résulte autrement que Rudravarman ait été le fondateur d'une lignée dynastique, ou qu'il y ait entre lui et Bhavavarman autre chose qu'un rapport de succession que le texte ne prouve même pas qui ait été immédiat. L'inscription de Baksey Chankrang [2] par contre, qui indique les chefs de lignées royales, mentionne, après Çrutavarman et ses successeurs, une branche, dont la « racine » fut Rudravarman et qui prétendait descendre de la fille de Kauṇḍinyasoma. On sait d'autre part que Bhavavarman prétendait être de race lunaire, descendre de Soma [3], et les textes chinois disent aussi de son frère Citrasena qu'il était un kṣatriya [4]. Il est donc bien tentant déjà d'identifier le Rudravarman chef de branche de Baksei Chankrang, descendant de la fille de Kauṇḍinyasoma, avec le Rudravarman d'Ang Chumnik, prédécesseur de Bhavavarman qui se donnait pour aïeul Soma. Mais Bergaigne a dès le début vu une objection à cette thèse : une généalogie de Jayavarman VII à Ta Prohm et sur deux stèles d'Angkor Thom [5] indique quelques-uns des

---

(1) *I. S. C. C.*, XI, pp. 64 ss.

(2) Bergaigne, *loc. laud.*, p. 152.

(3) *I. S. C. C.*, I, 16.

(4) cf. Barth, dans *Mélanges Kern*, p. 39, n. 3. Le texte chinois dit 刹 利 *tch'a-li* ; il n'y a aucun doute sur la restitution. M. Aymonier (p. 147) dit cependant que c'est la transcription probable de *çrī*, ce qui est tout à fait faux. Il aurait eu avantage d'ailleurs à citer tout ce texte d'après la nouvelle traduction que j'en ai donnée (*B. E. F. E.-O.*, II, 123), au lieu de répéter par exemple, à la suite de d'Hervey de Saint-Denys, que le successeur de Citrasena s'appelait *Y-che-na-sien-tai*, alors que *tai* ne fait pas partie du nom. — On voit que les rois du Tchen-la, qui sont des *kṣatriya*, ne sont pas les descendants directs de Kauṇḍinya, puisque celui-ci était un brahmane.

(5) Bergaigne, *Chronologie de l'ancien royaume khmèr*, p. 54. — Les inscriptions de Baksey Changkrang, de Ta Prohm et d'Angkor Thom sont, je crois, inédites et je ne les connais que par les analyses de Bergaigne.

ancêtres de ce prince, les chefs de branche à ce qu'il semble; parmi eux figure Bhavavarman; or si ce Bhavavarman est bien le même que le conquérant, peut-être usurpateur, de Han Chey et d'Ang Chumnik, le Rudravarman chef de branche de Baksey Changkrang ne peut plus guère être identifié au Rudravarman d'Ang Chumnik, puisque celui-ci est le prédécesseur immédiat sans doute de Bhavavarman qui devient lui-même chef de branche. La solution à laquelle j'inclinerais, sous toutes réserves, serait la suivante : je verrais bien dans le Rudravarman des Chinois, dernier roi du Fou-nan, le Rudravarman d'Ang Chumnik, prédécesseur de Bhavavarman, et aussi le Rudravarman chef de branche de Baksey Changkrang. Mais Bhavavarman, quels qu'aient été antérieurement les liens de sa famille et de la maison régnante du Fou-nan — et ils pouvaient être même des liens de descendance — aurait cherché après son usurpation à se rattacher à l'ancienne dynastie en se réclamant de son prédécesseur Rudravarman. Il n'y a aucune impossibilité à ce qu'à la mort par exemple de Rudravarman, deux princes, l'un vivant au Fou-nan et l'autre, de ligne collatérale peut-être, qui serait Bhavavarman apanagé dans le nord, se fussent simultanément prétendus héritiers légitimes, et Bhavavarman aurait triomphé par les armes du prétendant proclamé dans la capitale, et qui aurait dû s'enfuir dans le sud avec ses partisans. On comprendrait alors les informations en apparence contradictoires de l'inscription de Baksey Changkrang et de celle de Ta Prohm. L'une donnerait Rudravarman comme chef de branche en tant que Bhavavarman se serait réclamé de l'ancien roi du Fou-nan, l'autre au contraire serait d'accord avec la vérité historique, laissant à Bhavavarman lui-même l'honneur et la responsabilité de l'accès de sa famille au trône. Il ne s'agit pas de donner comme vérité historique ce qui n'est peut-être qu'un roman ; mais, puisqu'il y a de ce côté une solution admissible, il ne serait pas bon, je crois, de laisser la recherche scientifique s'orienter uniquement dans une autre voie qui m'a tout l'air d'une impasse.

Enfin, si l'événement vérifiait mon hypothèse d'un Fou-nan précédant au Cambodge le Cambodge historique, dont le berceau à son tour devrait être cherché plus au nord, je ne serais pas surpris qu'il y eût eu quelque différence dans la composition ethnique de l'état vassal et de l'état suzerain. Je ne vois aucune raison pour douter que le fonds de la population du Fou-nan ait bien dû être khmèr. Mais en même temps je ne puis oublier les termes chams et parfois en même temps malais qui apparaissent surtout nombreux dans les plus vieilles inscriptions khmères [1], et je me demande s'il n'y avait pas, alors plus que jamais, de nombreux éléments voisins des Chams et des Malais dans le bassin inférieur du Mékong. Qui sait s'il ne faut pas rapporter aux temps de

---

(1) Par exemple *pu*, *yaṅ* ; cf. Aymonier, *Le Cambodge*, I, 136, 168, 249, etc. — Pour le prétendu nom de famille 古 龍 Kou-long que les textes chinois à partir du VIIe siècle disent avoir été porté par les rois du Fou-nan, M. Aymonier a proposé une solution vraisemblable en restituant le khmèr *kuruṅ* (auj. *kruṅ*), roi, régent, qui est peut-être aussi cham.

l'hindouisation du Fou-nan l'introduction dans le vocabulaire khmèr des mots pour « or », « argent », « buffle », bien d'autres encore, qui se retrouvent à peu près identiques en malais et en cham ?

Je ne voudrais pas finir sans dire à M. Aymonier tout le regret que j'ai eu à devoir contester sur tant de points les résultats auxquels il avait abouti. De mon côté, je me suis parfois risqué sur un terrain dangereux ; selon le vieux dicton chinois, je tremble comme « celui qui longe un abîme sans fond ou s'avance sur une mince couche de glace ». L'avenir ruinera peut-être nos conclusions à tous deux ; puisse du moins notre étude servir à d'autres pour découvrir la vérité.

A peine cet article est-il imprimé qu'il me faut le compléter et le corriger. Une note de la traduction de Song Yun par M. Chavannes, qui est actuellement sous presse, mentionne l'ambassade envoyée à la cour de Chine par le roi du Fou-nan en 243. Grâce à cette indication précise d'année, il ne m'a pas été difficile de retrouver le passage où M. Chavannes a puisé son information, au k. 47, p. 12 v° du *San kouo tche* (sur cet ouvrage, cf. p. 251). Le texte, qui m'avait complètement échappé, dit :

« La sixième année 赤烏 *tch'e-wou* (243), au douzième mois, le roi du Fou-nan 范旃 Fan Tchan envoya une ambassade offrir en présent des musiciens et des produits du pays. »

Ce passage est particulièrement important, puisque les histoires dynastiques ne nous avaient pas fourni auparavant pour le Fou-nan d'ambassade datée antérieure à 265. Mais de plus il remet en question toute la chronologie que j'avais proposée, avec quelques réserves d'ailleurs, pour les rois du Fou-nan au IIIe siècle de notre ère (cf. p. 293). Le règne de Fan Tchan, que je terminais entre 225 et 230, doit être prolongé au moins jusqu'en 243. Il ne peut d'autre part aller jusqu'en 252, puisque l'ambassade de K'ang T'ai et Tchou Ying, qui se rendit au Fou-nan pendant le règne de Souen K'iuan des Wou (222 à 252; 251 de la p. 272 est un lapsus), y arriva sous le règne de Fan Siun, successeur de Fan Tchan. Si donc le texte des historiens n'est entaché d'aucune erreur, l'hypothèse par laquelle j'attribuais au temps où Lu Tai gouvernait le Tonkin (225-230) l'ambassade de K'ang T'ai et Tchou Ying, n'est plus défendable, et il faut placer cette célèbre ambassade vers 245-250, en même temps qu'il faudra abaisser vers 240-245 la mission de Sou-wou dans l'Inde. La mort de Fan-cheman, qui a précédé de 15 à 20 ans celle de Fan Tchan, tomberait en 225-230. Enfin il devient plus aisé d'attribuer à Fan Siun lui-même, comme le veulent certains textes, l'ambassade de 269 et même celles de 280-289.

Note additionnelle. — P. 270, n° 2, *p'o-lo* doit bien être fautif pour *so-lo*, *çala*. *P'o-lo-na-so* du *Pei che* ne doit pas entrer en ligne de compte, car la vraie forme de ce mot est celle donnée par la *Souei chou*, *p'o-na-so*, *panasa*, le jaquier.

NOTES ET MÉLANGES

LA SECTE DU LOTUS BLANC ET LA SECTE DU NUAGE BLANC

La secte du Lotus blanc (白蓮教 *Po-lien-kiao*) est surtout célèbre pour avoir agité la Chine à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle, sous l'empereur Kia-k'ing, dont ses affiliés envahirent le palais le 18 juillet 1813 ; mais son histoire antérieure est restée jusqu'à ces derniers temps presque inconnue. Wylie avait fait remarquer que les adeptes du Lotus blanc sont nommément désignés par un article du code de la dynastie actuelle, mais s'en était tenu là, et, à sa suite, M. Cordier hésitait encore en 1901 à faire remonter l'origine de la secte au-delà du XVIIe siècle (1). Cependant le doute n'est plus permis. Non seulement en effet les prescriptions du code actuel sont ici copiées sur celles du code des Ming, ce qui implique l'existence de la secte sous les Ming, mais dès 1894-1895, M. W. Stanton, sans citer ses sources il est vrai, a conté ce qu'on sait du rôle que joua la secte du Lotus blanc lors de la chûte des Yuan et de l'avénement des Ming (XIVe siècle) (2). M. Giles a fait allusion à ces mêmes événements dans son *Biographical Dictionary* (no 620) et dans son *Glossary of reference* (3). Enfin un texte signalé par Devéria en 1897 prouve péremptoirement l'existence de la secte au XIIIe siècle. Mais, pour remonter au-delà, on était réduit à des renseignements contradictoires de M. Giles. Dans son *Glossary of reference* (4), M. Giles dit qu'une société du Lotus blanc fut fondée au IIe siècle par le taoïste 劉遺民 Lieou Yi-min, et il répète cette information dans son *Biographical Dictionary* (no 1316), mais en ajoutant que Lieou Yi-min eut pour compagnon 慧遠 Houei-yuan ; or Houei-yuan vivait au IVe et au début du Ve siècle (no 882) ; les deux dates sont inconciliables. M. De Groot vient de reprendre et de préciser ce qu'on sait sur la secte du Lotus blanc dans le premier volume, seul paru jusqu'ici, de son ouvrage intitulé *Sectarianism and religious persecution in China* (5). Par contre, sur la secte du Nuage blanc, il n'a rien trouvé, sauf que son existence est prouvée au XIIIe siècle par un texte qu'a cité Devéria, et qu'elle est condamnée dans le code des deux dernières dynasties (6). Il ne saurait s'agir de refaire ici le travail de M. De Groot ; mais on a encore réuni si peu de documents sur le sujet que je crois intéressant de signaler quelques textes nouveaux ; ils sont parfois obscurs : je les traduis au mieux, en attendant que des informations plus complètes viennent rectifier ce que ces notes ont de tout provisoire et d'insuffisant.

I. La secte du lotus blanc (白蓮教 *Po-lien-kiao*). — M. De Groot a donné quelques renseignements sur Houei-yuan d'après un petit livre anonyme, intitulé 蓮社高賢傳

---

(1) Cordier, *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales, 1860-1900*, Paris, 1901-1902, 3 vol. in-8, t. I, p. 173.

(2) *China Review*, t. XXI, p. 159 ss.

(3) Giles, *A Glossary of reference on subjects connected with the Far East*, 3e éd., 1900, p. 316.

(4) *loc. laud.*

(5) Amsterdam, Müller, 1903 in-8o, VIII-261 pp.

(6) Les condamnations portées par les codes chinois contre les sectes du Lotus blanc, du Nuage blanc et autres ont également passé dans le code annamite. *Cf.* Aubaret, *Code annamite*, II. 192 ; Philastre, *Code annamite*, I. 631.

Lien chö kao hien tchouan, et qu'on date généralement du Ve siècle. Mais il semble que, pour M. De Groot, l'acte de fondation de Houei-yuan reste dans l'histoire un fait isolé, après lequel plusieurs siècles se passent sans que nous sachions rien des destinées ultérieures de son association. C'est même ce silence supposé qui a permis à M. De Groot de rattacher hypothétiquement cette association du Lotus blanc à la fameuse société secrète que l'on trouve plus tard sous ce nom. La réalité est tout autre (1). Houei-yuan, de son nom de famille 賈 Kia, naquit en 334 (2) à 樓煩 Leou-fan, qui correspond à l'actuel 代州 Tai-tcheou dans le nord du Chan-si, alors gouverné par la famille turque des 石 Che. A onze ans, Houei-yuan suivait au Ho-nan un sien oncle maternel du nom de famille de 令狐 Ling-kou; il y étudia avec ardeur les livres du confucéisme et du taoïsme. A vingt ans, il voulut passer au sud du fleuve Bleu pour étudier sous 范宣 Fan Siuan. Les troubles qui suivirent la mort de 石虎 Che Hou (363) l'en empêchèrent. Il se rendit alors auprès du célèbre bonze 道安 Tao-ngan, qui lui expliqua le *Prajñāpāramitāsūtra*. Ce fut l'occasion de sa conversion, et à son tour il eut des disciples. Quand Tao-ngan se rendit à 襄陽 Siang-yang au Hou-pei (3), il l'y accompagna, mais, de crainte de tomber entre les mains de 苻丕 Fou P'ei, les deux maîtres se séparèrent, chacun emmenant ses disciples. Houei-yuan s'établit d'abord au 上明寺 Chang-ming-sseu de 荆州 King-tcheou, puis résolut d'aller avec son ami 慧永 Houei-yong vivre en ermite au mont 羅浮 Lo-feou du Kouang-tong. En 381, les deux compagnons arrivèrent au 廬山 Lou-chan, à la limite des préfectures actuelles de 九江 Kieou-kiang et de 南康 Nan-k'ang, dans le Kiang-si (4). C'était un lieu déjà célèbre; jadis Sseu-ma Ts'ien était monté sur le Lou-chan pour voir les neuf fleuves du *Tribut de Yu* (5). La solitude et le pittoresque de cette région montagneuse les séduisirent; chacun se choisit une retraite. En 386, le gouverneur de la province bâtit pour eux un temple. Les visiteurs affluèrent; on en compta jusqu'à 3.000; le maître avait 123 disciples; parmi eux, il en choisit 17 qu'il s'adjoignit pour fonder par serment la communauté du Lotus blanc (白蓮社 *Po-lien-chö*). Parmi les dix-sept élus, se trouvent un ancien brahmane du Kipin appelé Buddhayaçaş et un Çakya de Kapilavastu du nom de Buddhabhadra : tous deux ont traduit divers ouvrages qui figurent encore au *Tripiṭaka* (6). Le texte du vœu qu'ils prononcèrent avait été rédigé par l'un d'eux, très bon lettré, 劉程之

(1) Les renseignements que je donne ici sont puisés au *Kao seng tchouan* (k. 6, p. 1, biographie de Houei-yuan), au ch. 26 du *Fo tsou t'ong ki*, et au 廬山蓮宗寶鑑 *Lou chan lien tsong pao kien* (k. 4) composé au début du XIVe siècle par le bonze 普度 P'ou-tou (*Tripit. Jap.*, 陽, XI. 70 ss.).

(2) Giles (*Biogr. Dict.* no 882) dit 333, mais P'ou-tou (*loc. laud.*, p. 71) donne 甲午 *kia-wou*, soit 334, et d'un autre côté comme on est d'accord pour placer la mort de Houei-yuan en 416, et pour admettre qu'il avait vécu 83 ans à la chinoise, soit 82 ans pour nous, il s'ensuit qu'il est né en 334.

(3) Je ne comprends pas comment, se rendant du Ho-nan à Siang-yang, Tao-ngan aurait traversé le Fleuve Bleu, comme le veut M. Giles (*Biogr. dict.*, no 1886).

(4) La date de 381 est fournie par le *Fo tsou t'ong ki* (k. 26, p. 128; k. 36, p. 52), mais le *Lou chan lien tsong pao kien* donne 384. La date de 373 donnée par M. Giles ne me paraît pas possible; M. Giles se trompe également en plaçant le Lou-chan au Hou-pei.

(5) Cf. Chavannes, *Mém. hist. de Se-ma Ts'ien*, I. XXVIII.

(6) Cf. Nanjio, *Catalogue*, appendice II, nos 42 et 61. — Pour la liste complète des dix-huit fondateurs, cf. *Lou chan lien tsong pao kien*, IV, 72.

(7) Je ne sais pas en quelle année fut fondée la communauté. Le *Fo tsou t'ong ki* (k. 36, p. 53) la mentionne comme existant déjà en 403; mais elle ne devait pas être alors bien ancienne, puisque parmi les fondateurs figure 宗炳 Tsong Ping, qui n'est né qu'en 375 (Giles, *Biogr. dict.*, no 2051). — La communauté a été aussi parfois appelée 宗炳社, « communauté de Tsong Ping », et 廬山社, « communauté des monts Lou » (cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 社).

Lieou Tch'eng-tche (1), et la cérémonie eut lieu devant l'image d'Amitāyus. Ce dernier fait n'est pas indifférent; c'est en effet cette communauté du Lotus blanc fondée par Houei-yuan qui, gagnant de proche en proche, finit par rendre populaire en Chine le culte d'Amitāyus; c'est elle qui a répandu la doctrine de la Terre pure (淨土 Tsing-t'ou) ou de la Sukhavatī occidentale. Son fondateur mourut en 416, et l'empereur 安 Ngan accorda au défunt les titres posthumes de Vénérable des monts Lou, Ministre de la cour des banquets, Maitre de la communauté du Lotus blanc; en 848, 939, 978, 1166, de nouveaux honneurs lui furent conférés. L'école eut sept patriarches. Elle a joué un grand rôle dans le bouddhisme chinois sous son nom de 蓮宗, « Doctrine du Lotus », ou sous celui de secte de la Terre pure (2); jamais le lien qui la rattachait à Houei-yuan n'a été méconnu par elle. Son histoire se trouve entre autres au chap. XXVI du 佛祖統紀 *Fo tsou t'ong ki* (3), et dans le 廬山蓮宗寶鑑 *Lou chan lien tsong pao kien* (4) composé par l'un des moines de la secte, nommé 普度 P'ou-tou, qui présenta son livre à l'empereur en 1308 (5). La secte a toujours été orthodoxe, et il n'y a de commun que le nom entre elle et l'autre secte, hérétique celle-là, qui se réclame aussi du Lotus blanc (6).

Après ce texte du Ve siècle, M. De Groot cite un passage du *Fo tsou t'ong ki*, selon lequel, en 1042, le bonze 本如 Pen-jou, secondé par un gendre de l'empereur nommé 李遵勗 Li Tsouen-hiu et par le ministre 章德象 Tchang Tö-siang, duc de 郇 Siun (7), fonde une communauté du Lotus blanc (白蓮社 *Po-lien-chö*). La biographie de Li Tsouen-hiu se trouve au ch. 464 de l'*Histoire des Song*, et celle de Tchang Tö-siang au ch. 311. Il n'y est pas question de l'association du Lotus blanc, mais d'autre part il y est dit que Li Tsouen-hiu était un bouddhiste fervent (8), et le *Fo tsou t'ong ki* (k. 45, p. 165) nous apprend que Tchang Tö-siang fut chargé en 1043 de diriger le bureau de traduction des sūtras. Jusqu'à preuve du contraire, je crois donc que l'association du Lotus blanc fondée par ces deux hauts dignitaires n'avait rien d'hérétique au point de vue du bouddhisme et que ce n'est encore pas elle que visent les articles du code.

---

(1) Ce Lieou Tch'eng-tche n'est autre que le Lieou Yi-min de M. Giles. Il avait pour *tseu* 仲思 Tchong-sseu et pour *hao* 遺民. Cf. *Lou chan lien tsong pao kien*, IV. 72. On voit que le personnage était plus bouddhiste que taoïste, et qu'il vivait au IVe et non au IIe siècle.

(2) Cf. Eitel, *Handbook of chinese Buddhism*, s. v. Amitābha; Edkins, *Chinese Buddhism*, p. 170; De Groot, *Le code du Mahâyâna en Chine*, p. 5. — Houei-yuan avait laissé plusieurs ouvrages; je ne sais s'ils subsistent encore.

(3) C'est ainsi qu'il faut écrire le titre de cet ouvrage, compilé par le bonze 志磐 Tche-p'an; à la p. 35 de son livre, M. De Groot l'a confondu avec le 佛祖通載 *Fo tsou t'ong tsai* de 念常 Nien-tch'ang.

(4) *Tripiṭ. jap.*, 陽, XI.

(5) On pourra consulter également le 廬山集 *Lou chan tsi*, en 5 k., de 董嗣杲 Tong Sseu-kao des Song, et des récits de voyage comme le 廬山記 *Lou chan ki* de 陳舜俞 Tch'en Chouen-yu des Song, incorporé au 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou*.

(6) Un texte cité par M. De Groot (p. 163) donne pour origine au nom de l'association du Lotus blanc l'existence au Lou-chan d'un étang de lotus. Mais il y avait aussi une explication ésotérique: par la pratique du samādhi, l'homme s'élève au-dessus des misères du monde comme le lotus se dresse au-dessus de la boue. Cf. à ce sujet le *Lou chan lien tsong pao kien*, II. 56.

(7) C'est ainsi qu'il faut corriger la traduction donnée par M. De Groot, p. 164.

(8) Le 國老談苑 *Kouo lao t'an yuan* (cité dans le *P'ei wen yun fou*, LXIX, 11, *s. v.* 禪會) dit que Li Tsouen-hiu, 楊億 Yang Yi (le très orthodoxe compilateur du *Ts'ö fou yuan kouei*) et 劉筠 Lieou Yun aimaient à discuter avec des bonzes les questions de philosophie. Peut-être trouverait-on quelques renseignements dans les ouvrages de Li Tsouen-hiu que cite l'*Histoire des Song* (*loc. laud.*), mais je ne sais s'ils existent encore.

A quel moment faut-il donc faire remonter l'origine de la secte du Lotus blanc qui s'attira la réprobation non seulement des pouvoirs confucéens, mais aussi du bouddhisme orthodoxe? Le *Fo tsou t'ong ki* me paraît donner une solution satisfaisante. A la fin du ch. 54 de sa compilation, Tche-p'an a inséré trois paragraphes sur les « associations hérétiques qui rendent un culte aux démons » 事魔邪黨; ils sont consacrés l'un aux 末尼 Mo-ni, un autre aux Végétariens du Nuage blanc (白雲菜 Po-yun-lai), le troisième aux Végétariens du Lotus blanc (白蓮菜 Po-yun-ts'ai), et à leur suite vient une note du (bonze de) 良渚 Leang-tchou, Tsong-kien (¹): 此三者皆假名佛敎以誑愚俗。猶五行之有沴氣也。今摩尼尙扇於三山。而白蓮白雲處處有習之者。大氐不事葷酒。故易於裕足。而不殺物命。故近於爲善。愚民無智皆樂趨之。故其黨不勸而自盛。甚至第宅姬妾爲魔女所誘入其衆中。以修懺念佛爲名。而實通姦穢。有識士夫宜加禁止。« Ces trois (sectes) prennent toutes faussement le nom du bouddhisme pour tromper le vulgaire; de même dans les cinq éléments il y a des vapeurs toxiques. Les Mo-ni trompent encore le peuple sur les Trois montagnes (²). Quant au Lotus blanc et au Nuage blanc, ils ont des adeptes partout. En général, ils ne font cas ni des aliments forts ni des boissons fermentées; aussi sont-ils facilement satisfaits. Ils ne tuent pas ce qui a vie; aussi approchent-ils de la pratique du bien. Le peuple stupide n'a pas de discernement et se précipite joyeusement vers eux. Aussi, sans faire de propagande, ces sectes prospèrent-elles d'elles-mêmes. Il n'est pas jusqu'aux belles femmes de noble maison que des filles démoniaques n'attirent à entrer dans leurs assemblées. Ils parlent de renoncement au péché, d'invocation au Buddha; mais en réalité ils se livrent à la débauche. Aussi les personnes de bonne condition qui ont quelque expérience doivent-elles sévèrement condamner (ces pratiques). »

Cette fois, il n'y a aucun doute qu'il s'agisse bien réellement de la secte hérétique du Lotus blanc. Des trois paragraphes auxquels s'applique la note de Tsong-k'ai, celui sur les Mo-ni ne dit rien qui n'ait été précédemment utilisé par MM. Chavannes et Devéria; nous reviendrons tout à l'heure à la secte du Nuage blanc; voici ce qui est dit du Lotus blanc:

白蓮菜者。高宗紹興初。吳郡延祥院僧弟子元。依倣天台出圓融四土圖晨朝禮懺文。偈歌四句。佛念五聲。勸男女修淨業。戒護生爲尤謹。稱爲白蓮導師。有以事魔論於有司者。流之江州。其徒展轉相敎。至今爲盛。

« Pour ce qui est des végétariens (³) du Lotus blanc, au commencement de la période *chao-hing* (1131-1162) de l'empereur kao-tsong, Mao Tseu-yuan (⁴) du temple de Yen-siang

---

(¹) MM. Chavannes (*Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 65) et Devéria (*ibid.*, novembre-décembre 1897, p. 459) ont pris Leang-tchou pour le nom d'un individu; c'est en réalité un nom de lieu. Il ne faut pas s'étonner de cette erreur: les Chinois désignent en effet souvent un homme par le lieu où il est né ou où il s'est illustré; c'est ainsi que Sseu-ma Ts'ien, né à Long-men, est parfois appelé Long-men (Chavannes, *Mém. hist.*, I. XXV). De même pour Leang-tchou, qui se trouve dans le district de 錢塘 Ts'ien-t'ang au Tchö-kiang. La personne ici désignée par son lieu de naissance est le maître de la loi 宗鑑 Tsong-kien, qui, au début de la période 嘉熙 *kia-hi* (1237-1240), compléta, sur le modèle des histoires officielles, le 釋門正統 *Che men tcheng t'ong* publié en 1208-1224 par 吳克己 Wou K'o-ki (H 鎧菴 K'ai-ngan). Cf. *Fo tsou t'ong ki*, Préliminaires, p. 15.

(²) V. plus loin la note sur les Mo-ni.

(³) *Ts'ai* signifie au propre « végétaux » et non « végétariens »; le sens que je donne me semble justifié par ce texte et les suivants.

(⁴) Le texte dit: *ti-tseu-yuan*, ce qui ne pourrait s'interpréter que par: Yuan, novice de..., mais, outre la bizarrerie de la phrase chinoise, les deux passages cités plus bas où le nom complet est indiqué une fois comme Mao Tseu-yuan, et une autre fois où le postnom, Tseu-yuan, est seul donné, me décident à corriger ici 弟 *ti* en 茅 *mao*.

de la commanderie de Wou (¹), imitant (l'école de) T'ien-t'ai (²), fit une image où il mettait en harmonie les quatre terres (³), et un texte de salutation et de résolution matinales (⁴). Sa gāthā était de quatre vers, et on répétait cinq fois l'invocation au Buddha. Il exhortait les hommes et les femmes à mener la vie de pureté, et ses préceptes faisaient de la protection des vivants la piété suprême. Il s'intitula le Maître-guide du Lotus blanc. Il eut affaire aux autorités parce qu'il servait les démons, et on le bannit à Kiang-tcheou (⁴). Ses disciples répandirent eux-mêmes son enseignement, qui jusqu'à présent est florissant. »

Dans le même ouvrage, ce paragraphe est donné en termes à peu près identiques sous l'année 1133 (k. 47, p. 116 v°) :

吳郡延祥院僧茅子元者。初學於梵法主。依倣台宗出圓融四土圖晨朝禮懺文。偈歌四句。佛念五聲。勸諸男女同修淨業。自稱白蓮導師。坐受衆拜。謹葱乳不殺不飲酒。號白蓮菜。受其邪教者謂之傳道。與之通淫者爲之佛法。相見傲僧慢人無所不至。愚夫愚婦轉相誑誘。聚落田里皆樂其妄。有論於有司者。正以事魔之罪。流之江州。然其餘黨效習至今爲盛。(釋門正統)

« Pour ce qui est de Mao Tseu-yuan, bonze du temple de Yen-siang dans la commanderie de Wou, il étudia d'abord sous un maître de la loi de Brahma. Imitant l'école de (T'ien)-t'ai, il fit une image où il mettait en harmonie les quatre terres et un texte de salutation et de résolution matinales. Sa gāthā était de quatre vers, et on répétait cinq fois l'invocation au Buddha.

(¹) Wou-kiun, sous les Song, correspondait à l'actuel Sou-tcheou au Kiang-sou.

(²) L'école de T'ien-t'ai, qui remontait à 慧文 Houei-wen des Ts'i septentrionaux (550-577), avait été définitivement établie par 智顗 Tche-yi (538-597) ; elle avait pris son nom du mont T'ien-t'ai au Tchö-kiang, où Tche-yi s'était établi ; son texte sacré par excellence était le *Lotus de la bonne loi*.

(³) Il y a deux séries de quatre « terres » (cf. 大明三藏法數 *Ta ming san tsang fa chou*, *Tripit. jap.*, 露, I, 99), mais l'une d'elles est spéciale à l'école de T'ien-t'ai. On la trouve exposée dans le 觀無量壽佛經疏妙宗鈔 *Kouan wou leang cheou fo king chou miao tsong tch'ao* (cité dans le *Ta ming san tsang fa chou*, *loc. laud.*), commentaire rédigé au temps des Song par 智禮 Tche-li sur le 觀無量壽佛經疏 *Kouan wou leang cheou fo king chou*, qui est lui-même un commentaire, rédigé par Tche-yi, le véritable fondateur de la secte, du *Kouan wou leang cheou fo king* traduit au Ve siècle par Kālayaças (Nanjio, n°s 1560, 1559, 198). Ces quatre « terres » sont : 1° le 同居土 *t'ong-kiu-t'ou*, m. à m. « terre d'habitation commune », où il y a à la fois du pur et de l'impur ; exemple : notre monde ; 2° le 有餘土 *yeou-yu-t'ou*, m. à m. « terre où il y a un reste », où il reste encore de l'obscurité ; c'est la terre des çrāvakas et pratyekabuddhas ; 3° le 果報土 *kouo-pao-t'ou*, m. à m. « terre de la récompense » ; c'est là que les bodhisattvas parcourent, selon la doctrine « des différences », les dix bhūmi, et, selon la doctrine « arrondie » (ce sont deux sous-écoles du T'ien-t'ai), les dix repos, les dix actions, etc. ; 4° le 常寂光土 *tch'ang-tsi-kouang-t'ou*, m. à m. la « terre éternelle, calme, brillante » ; éternel se rapporte au dharmakāya ; calme, au nirvāṇa ; brillant, à la prajñā ; c'est la terre des Buddhas. Quant aux mots 圓融 *yuan-jong* que j'ai traduits par « mettre en harmonie », ils sont aussi du langage du T'ien-t'ai. L'école du T'ien-t'ai est essentiellement une école de juste milieu, *madhyamika*, et c'est à ce titre qu'elle se réclame de Nāgārjuna. *Yuan* signifie arrondir, supprimer les angles et les aspérités ; *jong*, c'est fondre, mêler ensemble. Cette position intermédiaire, loin des deux extrêmes, est si bien celle du T'ien-t'ai, que l'une de ses subdivisions s'appelle aussi 圓教 *yuan-kiao*, la « doctrine arrondie » (les trois autres sous-écoles du T'ien-t'ai sont dites 藏教 *tsang-kiao*, 通教 *t'ong-kiao* et 別教 *pie-kiao*). Mao Tseu-yuan, on le voit, doit beaucoup à l'école du T'ien-t'ai, mais je ne sais en quelle identité mystérieuse il arrivait à réunir les quatre terres.

(⁴) Kiang-tcheou est au Kouang-si.

Il exhortait les hommes et les femmes à mener ensemble la vie de pureté. Lui-même s'intitulait le Maître-guide du Lotus blanc. Il recevait assis les hommages des fidèles. (Ses fidèles) s'abstenaient d'oignons et de lait, ne tuaient pas, et ne buvaient pas le vin. C'est ce qu'on appelait la (doctrine) végétarienne du Lotus blanc. Recevoir sa doctrine perverse était qualifié de « transmettre la loi »; se livrer avec lui à des actes impurs, était qualifié « de loi du Buddha ». Quand il les rencontrait, il traitait les bonzes avec arrogance, et les autres hommes avec mépris, sans la moindre retenue. Les maris stupides, les femmes stupides se laissaient attirer et séduire les uns par les autres. Les bourgs et les villages se plaisaient à ses impostures. Il eut maille à partir avec les autorités, et fut jugé coupable de rendre un culte aux démons. On le bannit à Kiang-tcheou. Mais le reste de sa bande imita ses pratiques, qui jusqu'à présent sont florissantes. (Tiré du *Che men tcheng t'ong*). »

Outre les quelques détails supplémentaires que fournit ce texte, il nous apprend d'où Tche-p'an tire ici ses renseignements. Le *Che men tcheng t'ong* a été compilé en 1208-1224 par 吳克己 Wou K'o-ki (H. 鎧菴 K'ai-ngan), originaire de 浦江 P'ou-kiang au Tchö-kiang (1). On voit par là que la secte du Lotus blanc prospérait au début du XIIIe siècle.

A la suite de ce texte, Tche-p'an donne comme une sorte de commentaire les réflexions suivantes :

議曰。嗟夫天下之事未嘗無弊也。君天下如禹湯而有桀紂。相天下如周召而有斯莽。道本老莊而有歸眞靈素。釋本能仁而有淸覺子元。信三教皆有其弊也。所謂四土圖者則竊取台宗格言附以雜偈。率皆鄙俚言辭。晨朝懺者。則撮略慈雲七懺。別爲一本。不識依何行法。偈吟四句。則有類於樵歌。佛念五聲則何關於十念。號白蓮妄託於祖。稱導師僭同於佛。假名淨業而專爲姦穢之行。猥褻不良何能具道嗟夫。

« Hélas! Des choses d'ici-bas, il n'en est pas qui n'ait ses défauts. Il y a pour régner sur le monde des Yu et des T'ang (2), mais il y a aussi des Kie et des Tcheou (3). Il y a pour administrer le monde des Tcheou (-kong) et des (ducs de) Chao (4), mais il y a aussi des (Li) Sseu (5) et des (Wang) Mang (6). Le taoïsme est né avec Lao (-tseu) et Tchouang (-tseu); cependant il a eu (Tchao) Kouei-tchen (7) et (Lin) Ling-sou (8); le bouddhisme est né avec

---

(1) Cf. *Fo tsou t'ong ki*, préliminaires, p. 15.

(2) Les vertueux Yu et T'ang fondèrent respectivement les dynasties des Hia et des Chang.

(3) Avec les tyrans Kie et Tcheou finirent respectivement les dynasties fondées par Yu et par T'ang.

(4) Tcheou-kong et le duc de Chao furent les ministres du roi Wou des Tcheou.

(5) Li Sseu fut ministre de Ts'in Che-houang-ti. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, no 1203.

(6) Wang Mang fut régent à la fin des Han occidentaux et usurpa le trône.

(7) Il ne peut s'agir ici, je crois, que de 趙歸眞 Tchao Kouei-tchen. Tchao Kouei-tchen est ce taoïste qui avait gagné la faveur de l'empereur Wou-tsong et qui fit rendre en 845 le fameux édit de proscription contre toutes les religions non chinoises, y compris le bouddhisme. Mais dès l'année suivante, l'empereur changea d'avis, et Tchao Kouei-tchen, 劉元淸 Lieou Yuan-ts'ing (ou 劉玄靜 Lieou Hiuan-tsing), 鄧元超 Teng Yuan-tch'ao (ou 鄧元起 Teng Yuan-k'i) et autres, en tout douze taoïstes, furent mis à mort (846). L'homme d'Etat Li Tö-yu s'étant montré alors hostile au bouddhisme, fut banni à Yai-tcheou (dans l'île de Hainan), où il mourut peu après. Cf. *Kieou t'ang chou*, k. 18 上, pp. 2, 8 ss., utilisé par M. De Groot (p. 61-62) et *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, p. 88.

(8) 林靈素 Lin Ling-sou (Giles, *Biogr. Dict.*, no 1257) jouit d'une grande faveur, comme magicien, sous l'empereur Houei-tsong, à qui il avait été présenté en 1117 (et non 1111 comme le dit Giles). Plus puissant que les ministres, il en arriva par son arrogance à faire regretter à l'empereur même les bienfaits dont il l'avait comblé. Surtout il fut en butte aux attaques du

le Çâkya ; cependant il a eu (K'ong) Ts'ing-kio [1] et (Mao) Tseu-yuan. Que l'on croie à l'une quelconque des trois religions, chacune a ses défauts. Quand (Mao Tseu-yuan) parle de la figure des quatre terres, il plagie les paroles fondamentales de l'école de (T'ien-)t'ai, et y ajoute diverses stances ; toutes sont en style vulgaire. Pour ce qui est de sa formule de résolution matinale, il a résumé en un seul principe les sept résolutions [2] de

---

fameux ministre 蔡京 Ts'ai King, qui l'avait introduit à la cour et soutenu dans l'espoir de s'en faire un aide soumis, mais qui, le voyant agir pour son propre compte, n'eut pas de cesse qu'il ne l'eût renversé. Enfin, en 1122, rencontrant sur la route l'héritier présomptif, Lin Ling-sou refusa de lui céder le pas. L'empereur, furieux, le chassa de la cour. Une instruction fut ouverte contre lui, mais il mourut, et l'empereur ordonna de lui faire des funérailles convenables. Voilà ce que dit la biographie officielle de Lin Ling-sou (*Histoire des Song*, k. 462, p. 6). Mais le *Fo tsou t'ong ki* (k. 46, p. 113) nous donne les vrais motifs de la haine qu'il inspira aux bouddhistes. Lin Ling-sou avait eu jadis à se plaindre des bonzes. Quand il fut au pouvoir, il profita de son influence pour tourner contre les bouddhistes l'empereur Houei-tsong, qui en 1119 convertit par décret tous les bouddhistes en taoïstes. Le Buddha devait s'appeler 大覺金仙 « le Génie d'or de la grande Intelligence », les bodhisattvas devenaient des 大士 *ta-che*, les bonzes des 德士 *tö-che*, et les nonnes des 女德 *niu-tö* ; les temples 寺 *sseu* et 院 *yuan* devenaient respectivement des 宮 *kong* et des 觀 *kouan* ; en un mot la terminologie bouddhiste était partout remplacée par la terminologie taoïste. Mais la transformation fut éphémère. Un bouddhiste rappela dans un mémoire à l'empereur le sort funeste dont furent victimes tous les grands persécuteurs de sa religion. 崔浩 Ts'ouei Hao avait causé la persécution de 446 : trois ou quatre ans après, il est mis à mort, toute sa famille est exécutée ; 衛元嵩 Wei Yuan-song provoque la persécution sous l'empereur Wou en 574 (cf. *Tcheou chou*, k. 47, p. 6 ; *Fo tsou t'ong ki*, k. 39, p. 68 ; *Siu kao seng tchouan*, k. 25, p. 21) : au bout de cinq ou six ans, il est mis à mort ; Tchao Kouei-tchen et Li Tö-yu organisent la proscription de 845 : un an après Tchao Kouei-tchen est mis à mort et Li Tö-yu part finir en exil ; et chaque fois, aux temps difficiles, ont succédé des périodes de plus grande faveur ; il en sera de même cette fois. Effectivement, un an plus tard, en 1120, l'édit était rapporté et Lin Ling-sou et ses magiciens tombaient à leur tour. Je ne sais s'il subsiste beaucoup d'écrits de Lin Ling-sou ; un 濟度金書目錄 *Tsi tou kin chou mou lou* est cité sous son nom dans le *Canon taoïste* (道藏經目錄詳註 *Tao tsang king mou lou siang tchou*, éd. du Po-yun-kouan, k. 2, p. 15). Cette note est basée sur l'*Histoire des Song* (k. 462, p. 6 et k. 22, p. 1) et sur le *Fo tsou t'ong ki* (k. 46, p. 113 et ss.) ; le *Fo tsou t'ong ki* cite des sources qui me sont inconnues, par exemple le 林靈素傳 *Lin ling sou tchouan* de 耿延禧 Keng Yen-hi et le 道法師傳 *Tao fa che tchouan*.

(1) 孔清覺 K'ong Ts'ing-kio est le fondateur de la secte du Nuage blanc, *vide infra*.

(2) 懺 *tch'an* est un des caractères qu'ignorait l'ancien chinois, et qui ont été créés pour les besoins du bouddhisme ; c'est une transcription abrégée, pour 懺摩 *tch'an-mo*, *kṣamā* ; le mot devrait donc signifier « patience » ; mais, alors que ce sens étymologique a été conservé par les Chinois pour *kṣānti*, il s'est perdu pour *kṣamā*. *Kṣamā* en est venu à être presque synonime de 悔 *houei*, qui est purement chinois et signifie « repentir ». Yi-tsing constatait déjà que ce faux sens était trop généralement accepté pour qu'on pût le corriger. D'accord donc avec les Chinois, on interprète généralement *tch'an* comme le remords des fautes passées ; Nanjio, dans son *Catalogue* (*e. g.* n°s 1513, 1516, 1523), le traduit toujours par « confession ». En traduisant par « résolution », j'ai adopté une légère distinction établie dans le 佛教字典 *Fo kiao tseu tien* (*s. v.* 懺), selon laquelle 悔 *houei* se rapporterait plutôt au passé (改往) tandis que 懺 *tch'an* se rapporterait davantage à l'avenir (修來) ; le 懺 *tch'an* serait donc le ferme propos de ne plus retomber dans les fautes passées et ne plus faire désormais que le bien. Le 慈悲水懺法 *Ts'eu pei chouei tch'an fa* (cité dans le 大明三藏法數 *Ta ming san tsang fa chou*, XXIX, 22) énumère sept dispositions du cœur nécessaires pour amener le repentir et le ferme propos. Mais je doute qu'il y ait aucun rapport entre ce texte

Ts'en-yun (1) ; mais on ne sait comment il s'y prend dans la pratique. Ses stances se psalmodient en quatre vers ; elles ressemblent donc aux chants de bûcherons (2). Ses invocations au Buddha sont répétées cinq fois, mais en quoi se rattachent-elles aux dix invocations (3)? Il prend le nom du Lotus blanc, pour s'appuyer par imposture sur le patriarche (4) ; il s'appelle Maître-guide et usurpe ainsi le même rang qu'occupe le Buddha. Il parle faussement de la conduite pure et ne mène qu'une vie de débauches. Son inconduite, sa perversité, comment pourrait-on les dire jusqu'au bout ? Hélas ! »

Enfin sous les Yuan, il est question de la secte du Lotus blanc, et à côté d'elle de celle du Nuage blanc, à la fin de la biographie du bonze tibétain Phags-pa (*Yuan che*, k. 202, p. 4):

若夫天下寺院之領於內外宣政院曰禪曰教曰律則固各守其業。惟所謂白雲宗白蓮宗者亦或頗通奸利云。

« Les temples de l'empire dépendent du Siuan-tcheng-yuan (5) de la capitale et des provinces. L'école du dhyāna, l'école des sūtras, l'école du vinaya s'en tiennent chacune fermement à leur rôle. Il n'y a que ce qu'on appelle l'école du Nuage blanc et l'école du Lotus blanc qui parfois aussi poursuivent passablement d'avantages illicites ».

Voilà les données encore bien pauvres que je puis fournir sur l'histoire ancienne de la secte du Lotus blanc. Elles suffisent du moins, à mon avis, pour établir avec les plus grandes chances de vérité que la secte hérétique du Lotus blanc a été fondée peu avant 1133 par un bonze appelé Mao Tseu-yuan. Si elle porte le même nom que l'ancienne école du Lotus fondée au VIe siècle par Houei-yuan, c'est que Mao Tseu-yuan voyait sans doute, à se couvrir de cette appellation populaire et respectée, un élément de succès pour sa doctrine, et pour lui-même un espoir de sécurité.

II. La secte du Nuage blanc (白雲宗 *Po-yun-tsong*).—La secte du Nuage blanc est bien loin d'avoir laissé dans l'histoire une trace aussi marquée que la secte du Lotus blanc. Devéria l'avait rencontrée dans un texte de l'*Histoire des Yuan* qui porte sur l'année 1311 ; nous y reviendrons tout à l'heure. M. De Groot (p. 150) rappelle que la secte figure parmi celles que prohibent les codes des Ming et des Ts'ing, mais ses renseignements s'arrêtent là. Heureusement le *Fo tsou t'ong ki* donne des indications fort précises dans le paragraphe auquel j'ai fait allusion plus haut. Le texte dit :

白雲菜者。徽宗大觀間。西京寶應寺僧孔清覺居杭之白雲菴。立四果十地造論數篇。教於流俗。亦曰十地菜。覺海愚禪師辨之。有司流恩州。嘉泰二年。白雲菴沈智元自稱道民。進狀乞額。臣寮言。道民者喫菜事魔所謂姦民者也。既非僧道童行。

---

et le nôtre. Il me semble qu'il doit s'agir dans le commentaire de Tche-p'an de sept formules de ferme propos, qu'on récitait sans doute à divers moments de la journée ; malheureusement, je n'ai rien su trouver dans ce sens.

(1) Le maître de la loi Ts'en-yun est mort en 1032 ; l'anniversaire de sa mort est jour de jeûne ; cf. *Fo tsou t'ong ki*, k. 33, p. 39.

(2) Les chants de bûcherons, de pêcheurs, de laboureurs sont des complaintes en langue vulgaire, sans aucune recherche de style.

(3) 念 *nien* signifie à la fois « penser » et « réciter » et s'applique aussi bien à l'oraison mentale qu'à la prière réellement prononcée. Selon le *Ta ming san tsang fa chou* (k. 42, p. 91), les dix oraisons, méditations ou invocations ont pour thème le Buddha, la loi, le sangha, les préceptes de discipline, la charité, les devas, le repos, l'*āna-prāṇa* (安般 *ngan-pan*, inspiration et expiration ; corriger en conséquence Nanjio, *Catalogue*, nº 681), le corps et la mort.

(4) Le patriarche est ici 慧遠 Houei-yuan, le fondateur de l'école orthodoxe du Lotus.

(5) Le Siuan-tcheng-yuan était chargé à la fois de la surveillance des bonzeries de Chine et des rapports avec les Tibétains. Cf. *Yuan che*, k. 87, p. 4.

自植黨與千百爲群。挾持祅教聾瞽愚俗。或以修橋砌路斂率民財。創立私菴爲逋逃淵藪。乞將智元長流遠地。拆除菴宇以爲傳習魔法之戒。奏可。

« Pour ce qui est des Végétariens du Nuage blanc (1), dans la période *ta-kouan* (1107-1110) de l'empereur Houei-tsong, le bonze K'ong Ts'ing-kio du temple Pao-ying de la capitale occidentale (2) habita au temple du Nuage blanc de Hang-tcheou (3). Il établit quatre phala (4) et dix bhūmi (5), et composa plusieurs écrits de doctrine. Il en répandit l'enseignement dans le peuple. On appelle aussi (ses disciples) les Végétariens des dix bhūmi. Le maître du dhyāna Kio-hai-yu (?) l'attaqua, et les autorités le bannirent à Ngen-tcheou (6). La deuxième année *kia-t'ai* (1202), Chen Tche-yuan du temple du Nuage blanc s'intitula Homme de la voie; il introduisit une requête pour demander une inscription horizontale (de la main de l'empereur). Les fonctionnaires dirent: cet Homme de la voie, il est végétarien et rend un culte aux démons; c'est ce qu'on appelle un homme pervers. Ce n'est pas là la conduite pure de bouddhistes et de taoïstes. De lui-même il rassemble des bandes par troupes de dix (7) et de cent individus. Prenant pour moyen une religion démoniaque, il rend sourd et aveugle le peuple stupide. Ou bien, sous prétexte de réparer des ponts, de construire des routes, il attire à soi l'argent du peuple. Il fonde des temples secrets qui lui sont d'inaccessibles lieux de refuge. (Nous) demandons que (Chen) Tche-yuan soit banni à jamais dans un lieu lointain, et qu'on détruise ses temples pour empêcher de propager une loi démoniaque. Le rapport reçut l'approbation impériale. »

---

(1) Même remarque pour 菜 *tsai* que plus haut pour *tsai*.

(2) Les Song du Nord avaient quatre capitales: celle de l'est à K'ai-fong-fou, celle de l'ouest à Ho-nan-fou, celle du nord à 大名府 Ta-ming-fou (dans le Tche-li), celle du sud à 應天府 Ying-t'ien-fou (auj. dans le Kouei-tō fou du Honan). Pour les territoires relevant de ces capitales, cf. le 元豐九域志 *Yuan fong kieou yu tche*, achevé en 1080 sous la direction de 王存 Wang Ts'ouen, k. 1 (é l. du Wou-ying-tien reproduisant celle des Song du nord).

(3) Je n'ai pas pu déterminer de quel temple il s'agissait. Comme descriptions anciennes de la région de Hang-tcheou, j'ai consulté les 臨安志 « Descriptions de Lin-ngan » (c'était alors le nom de Hang-tcheou) datées de la période 乾道 *K'ien-tao* (1165-1173) et de la période 咸淳 *hien-tch'ouen* (1265-1274). Celle de 1165-1173, assez courte, se trouve dans le 武訓堂叢書 *Che hiun t'ang ts'ong chou* publié vers 1877 par M. Tchang 章; il n'y est pas question d'un temple du Nuage blanc. La *Description de Lin-ngan* de 1265-1274 est un ouvrage considérable en 100 chapitres; il en a été fait une excellente réimpression en 1830 au 振綺堂 Tchen-k'i-t'ang de M. 汪 Wang. Au k. 84, p. 10, il est à la vérité question d'une 白雲僧菴 « bonzerie du Nuage blanc », mais qui se trouvait dans le district de 於潛 Yu-ts'ien, et qui fut détruite par un incendie, puis reconstruite en 1205-1207 par 王日益 Wang Je-yi; or un des textes cités plus loin placent le temple de K'ong Ts'ing-kio au district de Yu-hang; d'ailleurs, pour les bonzeries chinoises qui aiment les sites accidentés, où les bâtiments du couvent touchent parfois aux « nuages blancs », un tel nom est trop ordinaire pour que, sans autre indication, l'identité de nom soit un élément suffisant de détermination.

(4) Les quatre « fruits » (*phala*) du bouddhisme orthodoxe sont ceux de srotāpanna, sakṛdāgāmin, anāgāmin, arhat.

(5) Sur les dix stades, m. à m. terres (*bhūmi*), que doit parcourir un bodhisattva, cf. le *Fo kiao tseu tien* (p. 123, *s. v.* 地) et le *Ta ming san tsang fa chou* (k. 40, p. 81).

(6) Auj. district de 恩平 Ngen-p'ing au Kouang-tong.

(7) Le texte donne ici « de mille et de cent »; mais j'adopte la leçon 十 au lieu de 千, dix au lieu de mille, qui est fournie par le texte parallèle cité plus loin.

Ainsi ce paragraphe vise deux séries de faits remontant respectivement aux débuts du XII[e] et du XIII[e] siècle. Sous les deux dates, le *Fo tsou t'ong ki* donne quelques renseignements complémentaires :

1° Au k. 46, p. 112, il est dit :

(大觀二年)西京寶應寺僧孔清覺居杭之白雲菴。依倣佛經立四果十地。分大小兩乘。造論數篇。傳於流俗。從之者稱白雲和上。名其徒曰白雲菜。其說專斥禪宗。覺海愚禪師力論其僞。坐流恩州。

« (La deuxième année *ta-kouan*) (1108), K'ong Ts'ing-kio, bonze du temple du Pao-ying-ssen de la capitale occidentale, habita au temple du Nuage blanc de Hang-tcheou. A l'imitation des sūtras bouddhiques, il établit quatre *phala* et dix *bhūmi* et les divisa en petit et en grand Véhicules (1). Il composa plusieurs écrits de doctrine, qu'il répandit dans le peuple. Ses adhérents l'appelaient l'upādhyāya (2) du Nuage blanc; ses disciples étaient appelés les végétariens du Nuage blanc. Ses paroles ne faisaient qu'attaquer l'école du dhyāna. Le maître du dhyāna Kio-hai-yu (?) établit avec force qu'il était un imposteur. On le bannit à Ngen-tcheou. »

Une note ajoute :

鑑曰。白雲之徒幾與白蓮相混。特以無妻子爲異耳。人見其晨夕持誦躬耕自活。爲似可敬。然察其愚癡誕言妄干正道。則識者所當深嫉而力排之也。

« (Tsong-) kien (3) dit : Les adeptes du Nuage blanc se confondent plus ou moins avec ceux du Lotus blanc ; il s'en distinguent principalement en ce qu'ils n'ont ni femmes ni enfants. Quand les gens les voient faire leurs dévotions matin et soir et s'appliquer tout entiers à leur tâche, il semble qu'on doive les respecter. Mais quand on reconnait qu'ils se livrent à des hâbleries stupides, et violent insolemment la vraie doctrine, alors les gens sages doivent profondément les haïr et faire leurs efforts pour les renverser. »

2° Au k. 48, p. 120 v°, il est dit :

嘉泰二年。餘杭南山白雲庵道民沈智元乞賜敕額。臣寮言。道民者。遊墮不逞。喫菜事魔。所謂姦民者也。自植黨與十百爲群。挾持妖教聾瞽愚俗。或以修路建橋爲名。或效誦經焚香爲會。夜聚曉散男女無別。所至各有渠魁相統。遇有諍訟合謀并力。厚賂胥吏志在必勝。假名興造自豐囊橐創直私庵以爲逋逃淵藪。智元僞民之魁。左道惑衆。揆之國法罪不勝誅。張杓帥京之日。屢與鄰寺互論已判。道人私庵合照前降指揮拆除。今

(1) Cette division de Grand et de Petit véhicule ne correspond pas ici au bouddhisme mahāyāniste et hīnayāniste. On entend également par Petit véhicule l'état de çrāvaka et par Grand véhicule celui de bodhisattva. L'école établit en effet une double série de quatre *phala*. Les quatre *phala* étaient originairement les quatre degrés de sainteté personnelle du çrāvaka. Mais on a voulu aussi marquer des degrés dans la sainteté du bodhisattva qui franchit les dix *bhūmi*, et on imagina pour lui quatre *phala* analogues à ceux du çrāvaka. La double série est distinguée en ce que les quatre *phala* du çrāvaka sont appelés 聲聞四果, « les quatre *phala* du çrāvaka » ou 小乘四果, « les quatre *phala* du petit véhicule », tandis que les *phala* du bodhisattva sont qualifiés de 大乘四果, « les quatre *phala* du grand véhicule ». Cf. le *Ta ming san tsang fa chou*, k. 16, p. 86 r° et v°.

(2) La transcription 和上 *ho-chang* pour *upādhyāya* est moins courante aujourd'hui que celle de 和尙 *ho-chang*, mais les exemples anciens en sont innombrables.

(3) Je suppose que *kien* est pour Tsong-kien, le bonze de Leang-tcheou. Cf. p. 307, n° 1.

智元又敢妄叩天閽玩侮朝廷。若此爲甚。昔傳五斗米道者。始託黃老分遣弟子。遍遊四方轉相誑誘。其後數十萬衆。同日竊發漢室遂微。今此曹若不防閑。何所不至。欲下臨安府將智元等重行編竄籍其物業以爲傳習魔法玩視典憲者之戒。寄居勢家認爲己產。盍庇執占者臺諫指名以奏制可。

« La deuxième année *kia-t'ai* (1202), l'Homme de la Voie Chen Tche-yuan du temple du Nuage blanc du Nan-chan de Yu-hang présenta une requête pour que l'Empereur lui fît don d'une inscription horizontale. Les fonctionnaires dirent : « Cet homme de la voie, c'est un vagabond éhonté qui ne se nourrit que de légumes et rend un culte aux démons ; c'est ce qu'on appelle un homme pervers. De lui-même il rassemble des bandes par troupes de dix et de cent. Prenant pour moyen une doctrine démoniaque, il rend sourd et aveugle le peuple stupide. Ou bien il se fait un renom en réparant des routes, en construisant des ponts. Ou bien, imitant (les séances où) on récite les livres saints et brûle de l'encens, il convoque des réunions. Ses adeptes s'assemblent pendant la nuit et se dispersent à l'aube sans faire de séparation entre les hommes et les femmes. Où qu'ils aillent, ils ont un chef qui les dirige. S'ils ont quelque contestation, ils en délibèrent ensemble et imposent la sentence. Ils attirent à eux beaucoup de fonctionnaires subalternes ; leur volonté est de vaincre à tout prix. Ils prospèrent par une renommée d'emprunt, et leurs sacs se remplissent d'eux-mêmes (1). Ils fondent des temples secrets qui leur sont d'inaccessibles lieux de refuge. Chen (Tche-yuan) est le chef de ces révoltés. Sa fausse doctrine trompe les masses. A lui appliquer les lois de l'Etat, son crime ne saurait être puni trop sévèrement. Lorsque Tchang Tsin (2) gouvernait la capitale, il eut souvent à discuter la question avec des temples voisins, et décida que les temples fondés secrètement par les prêtres devaient, en conformité avec les anciens édits, être tous rasés. Aujourd'hui (Chen) Tche-yuan a de plus la folle audace de heurter le seuil divin (3) et d'insulter la Cour. C'est là la limite extrême. Jadis ceux qui propageaient la doctrine des cinq boisseaux de riz (4) se prétendaient d'abord des disciples envoyés par l'Empereur Jaune et

---

(1) Le texte du *Tripiṭaka* japonais donne 宴裵 ; le dernier caractère ne peut être que pour 橐 *t'o* ; quant au premier, c'est sûrement une faute d'impression pour 囊 *nang*. *Nang* et *t'o* désignent deux sortes de sacs, et il est courant d'employer les deux termes côte à côte. Cf. *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 71, et les exemples nombreux du *P'ei wen yun fou*, s. v. *t'o*.

(2) Le caractère 枃 a des prononciations très variables, de *tsin* à *yun* ; j'adopte à tout hasard la première indiquée par le *Dictionnaire de K'ang-hi*. Tchang Tsin fut gouverneur de la capitale (c'est-à-dire de Hang-tcheou) sous les Song méridionaux, à la fin du XIIe siècle. C'était un homme éclairé et décidé ; sa biographie, dans l'*Histoire des Song* (k. 361, p. 7), se termine par ces mots : « A considérer les gouverneurs de la capitale qui se sont succédés depuis le passage au sud du Yang tseu-kiang, c'est Tchang Tsin qu'on doit placer le premier ». Il était de famille mandarinale ; son père 張浚 Tchang Tsiun, son frère aîné 張式 Tchang Che, ses fils 張忠純 Tchang Tchong-tch'ouen et 張忠恕 Tchang Tchong-chou, ont chacun leur biographie dans l'*Histoire des Song*.

(3) 叩閽 *k'eou-kouen*, « heurter du front le seuil », se dit des pétitionnaires qui s'adressent directement à l'Empereur.

(4) La « doctrine des cinq boisseaux de riz » n'est autre que celle répandue par 張魯 Tchang Lou, qui serait le petit-fils du premier « pape » des taoïstes. Il n'aurait fait d'ailleurs que répandre davantage les pratiques d'un prédécesseur que certains textes appellent 張衡 Tchang Heng et d'autres 張脩 Tchang Sieou. Tchang Heng ou Tchang Sieou faisait donner cinq boisseaux de riz aux malades qu'il soignait, d'où le nom dont on appela sa doctrine. Imbault-Huart, dans le *Journal Asiatique* de novembre-décembre 1884, p. 439, n'a que très imparfaitement utilisé et discuté le texte du *San kouo tche*, VIII, 9-10. Toute l'histoire

par Lao-tseu (¹). Ils se répandirent dans les quatre directions, et de proche en proche chacun fut trompé. Leurs descendants se comptent par centaines de mille. En même temps qu'ils naissaient furtivement, (la puissance) de la maison des Han diminua. Pour ce mal actuel, si on n'y prend pas garde, à quoi n'arrivera-t-il pas? Il est désirable d'ordonner au préfet de Lin-ngan de s'emparer de (Chen) Tche-yuan et des autres, et de les bannir suivant les lois, enfin de confisquer leurs biens, en manière d'avertissement à ceux qui répandent des doctrines démoniaques et se jouent des autorités. Pour les familles puissantes qui leur donneraient asile, que leurs biens soient considérés comme ceux propres (des coupables) (?). Pour ceux qui protégeraient les diseurs de bonne aventure, que les censeurs les dénoncent au trône nommément ». L'Empereur approuva. »

Ce texte est suivi d'un commentaire, mais qui n'a de commun avec ce qui précède que de parler lui aussi de végétariens qui rendent un culte aux démons; il s'y agit en réalité des Mo-ni; comme ce texte est curieux, je le donnerai plus loin.

Je ne connais pas d'autre fait concernant la secte du Nuage blanc au temps des Song; Devéria a le premier signalé son existence sous les Yuan. Un texte de l'histoire des Yuan (*Yuan che*, k. 24, p. 4) dit que, en l'an 1311, 罷僧道也里可溫答失蠻頭陀白雲宗諸司。Devéria traduit: « Ordre de supprimer les officiaux des douze observances (*dhūta*) des bouddhistes, des prêtres du Tao, des Arkaons (prêtres chrétiens), des Danishmends et du culte du Nuage blanc. »

Je crois tout à fait impossible de rapprocher ainsi *dhūta* de *seng* (bonze) par dessus le nom des taoïstes, des Arkaons et des Danishmends. La seule explication qui me paraisse admissible est de faire des *dhūta* une catégorie à part. Les *dhūta* sont proprement une série d'observances religieuses, tantôt au nombre de douze, tantôt de treize; de là le terme 行頭陀 *hing t'eou-t'o*, pratiquer les *dhūta*, ou, comme dit Giles, « to lead a saintly life ». Le terme s'est beaucoup étendu; on rencontre 頭陀人, « homme des *dhūta* ». Ex: 頭陀人中最爲第一, « parmi les hommes des dhūta, il était le premier » (²). On trouve également *dhūta bhikṣu*, le « bhikṣu aux dhūtas » 頭陀比丘 (³). Enfin, de bonne heure, le terme qui désignait les observances en est venu à désigner celui qui pratiquait les observances. Les poètes en fournissent des exemples (⁴), mais aussi en dehors d'eux la littérature religieuse. Sous les T'ang, 待駕 Tai-kia, le fondateur du 慈雲寺 Ts'eu-yun-sseu de 簡州 Kien-tcheou, « exerçait toute son énergie (*vīrya*); ses contemporains l'avaient surnommé le dhūta » (練行精進時號頭陀) (⁵). Sous les T'ang encore, un bonze de l'actuel Tcheng-ting-fou (Tche-li) prend pour nom de religion Dhūta; et suivant la règle qui met souvent en rapport les uns avec les autres les divers noms d'un individu, on lui applique l'étymologie de *dhūta* par *dhū*, secouer, ébranler, et on lui donne pour surnom 抖擻上人. « l'homme éminent qui secoue (s.-ent. les misères du monde) » (⁶). Enfin il est constant que, dans la littérature populaire principalement, 頭陀 *t'eou-to*, *dhūta*, signifie un bonze;

---

traditionnelle des débuts de la « religion » taoïste me paraît peu digne de créance; j'ai eu récemment l'occasion de poser le problème (*B. E. F. E.-O.*, II. 104), et il n'est pas sans intérêt de voir un bonze chinois du XIIIe siècle faire, lui aussi, remonter aux temps troublés des Bonnets jaunes l'origine de l'église taoïque.

(¹) 黃老 *houang-lao*, l'Empereur Jaune et Lao-tseu: leurs noms sont déjà associés dans les *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien comme ceux des fondateurs du taoïsme (cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 老).

(²) *Tripit. jap.*, 地, V. 76.

(³) *Tripit. jap.*, 暑, VII. 2.

(⁴) Voir les exemples du *P'ei wen yun fou*, s. v. 陀 *t'o*.

(⁵) *Song kao seng tchouan*, XIX. 54.

(⁶) *Ibid.*, XXX. 108.

老頭陀 *lao-t'eou-t'o*, un vieux *dhūta*, un vieux bonze, est encore compris, sinon très usité. M. Giles a connu ce sens, et cite un exemple où il est dit : « Ainsi Confucius ne serait qu'un vieux *t'eou-t'o* (*dhūta*) à salutations et à oraisons ». Je crois donc que, dans le texte des Yuan, il faut interpréter *dhūta* comme désignant des individus. Mais alors le terme ne fait-il pas double emploi avec 僧 *seng*, *saṅgha*, bonze, et pourquoi en est-il ainsi séparé ? Je ne trouve pas de réponse bien plausible, et c'est en désespoir de cause que, voyant ces *dhūta* mentionnés à côté des adeptes du Lotus blanc, qui est issu du bouddhisme, je serais porté à les considérer comme des moines bouddhistes, d'une école à part, et qui peut-être donnaient une importance spéciale aux règles de discipline (1).

Il semblerait résulter de ce texte que la secte du Nuage blanc avait obtenu sous les Yuan une sorte de reconnaissance officielle ; c'est ce que montre un autre passage de l'histoire des Yuan, qui porte également sur l'année 1311 (k. 24, p. 2 v°) :

御史臺臣言白雲宗總攝所統江南爲僧之有髮者不養父母避役損民乞追收所受璽書銀印勒還民籍從之 « Les censeurs dirent que l'administrateur général (2) de la secte du Lotus blanc pour le Kiang-nan était un bonze aux cheveux non rasés, qu'il n'entourait pas de soins son père et sa mère, évitait les corvées et nuisait au peuple, et demandèrent qu'on lui reprît la lettre impériale (3) et le sceau d'argent qu'il avait reçus et qu'on le contraignît à rentrer sur les registres du peuple. Ce fut accordé. »

Il faut également rappeler ici le texte de l'*Histoire des Yuan* cité plus haut, et qui mentionne côte à côte l'école du Nuage blanc et celle du Lotus blanc.

Tous ces textes donnent quelque crédit à une anecdote assez étrange, rapportée au 癸辛雜識 *Kouei sin tsa che* de 周密 Tcheou Mi (4), et d'où il résulte qu'après la prise de Hang-tcheou par les Mongols, c'est à la secte du Nuage blanc qu'échut l'ancien emplacement du palais des Song méridionaux.

« 朱實夫 Tchou Che-fou, du district de 安吉 Ngan-ki (5), était le gendre du ministre 馬碧梧 Mâ Pi-wou (6). Grâce à lui, un nommé Wen entra au service du ministre Ma. Mais récemment (ce Wen) se trouva à nouveau sans ressources, et il alla chercher appui auprès d'un bonze éminent de la secte du Nuage blanc (7). Mais il n'avait rien pour se le concilier. Aussi forgea-t-il une histoire. Jadis (Ma) Pi-wou lui aurait dit : « Quand j'étais en charge de ministre, je recevais journellement les instructions verbales de 度宗 Tou-tsong (1265-1274);

---

(1) La liste, il faut le remarquer, est loin d'épuiser les confessions alors pratiquées en Chine ; ainsi le lamaïsme n'y figure pas.

(2) Je ne sais quel était le nombre de ces administrateurs. Il semble y en avoir eu surtout pour le bouddhisme orthodoxe. Dans le 輟耕錄 *Tcho keng lou* (k. 30, appendice de l'édition du 津逮秘書 *Tsin tai pi chou*), il est question du bonze tibétain 楊輦眞珈 Yang-nien-tchen-kia qui, en 1284, viola les sépultures impériales des Song du sud ; il y est qualifié de 江南浮屠總攝 « administrateur général du bouddhisme au Kiang-nan ». L'*Histoire des Yuan* (k. 02, p. 22) parle de ce même fait ; le bonze tibétain y était nommé 楊璉眞加 Yang-lien-tchen-kia dans l'ancien texte ; la révision de K'ien-long l'a baptisé 嘉木揚喇勒智 Kia-mou-yang-la-lo-tche. Mais il y est dit en effet que Koubilai-khan en avait fait un 江南釋教總統 « administrateur général du bouddhisme au Kiang-nan ».

(3) Les couvents un peu importants ont encore aujourd'hui de ces lettres patentes au sceau impérial.

(4) Edition du *Tsin tai pi chou*, 續集, 下, p. 37-38.

(5) Sous-préfecture du Tchö-kiang.

(6) Il s'agit de 馬廷鸞 Ma T'ing-louan, dont 碧梧 Pi-wou est un *hao*. Cf. à son sujet le *Song che*, k. 414 et le *Kouei sin tsa che*, 後集, p. 15-16.

(7) 遂依白雲宗賢僧錄者.

(un jour) il me dit : « J'ai rêvé qu'un saint moine venait m'emprunter l'emplacement du palais « pour en faire un lieu où (les prêtres) déposent leur bâton (1). Je le lui ai promis. Quel présage « est-ce là ? » Bien qu'il vît là un mauvais présage, Ma n'aurait pas osé répondre. Et à présent le temple de la Prajñā qu'a fondé le temple du Nuage blanc est précisément sur le palais proprement dit. On voyait par là que toute l'affaire était fixée à l'avance (par le ciel). Après quoi les disciples mentionnèrent ce récit sur les stèles du temple pour faire voir ce qu'il y avait là de surnaturel. Hélas ! A supposer qu'au moment dit il y ait réellement eu un tel rêve, à ce moment le grand secrétaire 賈 Kia (2) était tout-puissant, comment n'en aurait-il été parlé qu'à Ma seul ? Et à supposer que Ma ait réellement entendu ces paroles, comment ne les aurait-il fait connaître ni à ses fils et neveux, ni à ses parents et amis, pour en parler seulement à un domestique (3). C'est là qu'on reconnait l'effronterie des gens de peu. J'ai craint que les générations à venir, faute de savoir, ne crussent à la légère ; aussi ne pouvais-je m'abstenir de cette réfutation (4). »

Quelle fut l'histoire postérieure de la secte ? Est-ce elle qui a servi de thème à la pièce du théâtre des Yuan intitulée 百雲菴 *Po-yun-ngan*, le *Temple du Nuage blanc* (5). Je ne sais, mais il me semble que des informations, si maigres encore soient-elles, que j'ai groupées dans ces notes, nous pouvons tirer dès maintenant ces conclusions :

1° La secte hérétique du Lotus blanc a été fondée peu avant 1133 par un bonze nommé 茅子元 Mao Tseu-yuan ;

2° La secte du Nuage blanc a été fondée peu avant 1108 par un bonze nommé 孔淸覺 K'ong Ts'ing-kio qui habitait Hang-tcheou ; elle a été rénovée vers 1202 par 沈智元 Chen Tche-yuan. Le champ d'action de la secte paraît toujours avoir été de préférence le Tchö-kiang et le Kiang-nan ;

3° Les deux sectes sont d'origine bouddhique et paraissent beaucoup plus pures d'éléments taoïstes que ne le seront les sectes des siècles suivants.

4° Toutes deux ont duré et prospéré sous les Song et sous les Yuan.

Il n'est pas douteux d'ailleurs que, tant dans les histoires régulières que surtout dans les nombreux recueils d'*Anecdota* laissés par des écrivains des Song, il se trouve d'autres textes qui nous renseigneront un jour plus complètement.

P. Pelliot.

---

(1) 卓錫之所, c'est-à-dire un temple.

(2) Il s'agit du fameux ministre de Tou-tsong, 賈似道 Kia Sseu-tao, dont la biographie est au chap. 474 de l'*Histoire des Song*.

(3) Toute cette anecdote ne va pas sans quelques difficultés. D'après le *Ta ts'ing yi t'ong tche*, l'ancien palais des Song du sud aurait été brûlé en 1277, mais son emplacement aurait été ensuite accordé à ce même bonze tibétain Yang-lien-tchen-kia qui viola les tombes impériales en 1284, et il y aurait édifié cinq temples dont le 報國寺 Pao-kouo-sseu. Ces cinq temples auraient été détruits à leur tour dans les troubles où sombra la puissance mongole au XIVe siècle (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, éd. lithogr., k. 217, p. 1). D'autre part, la note mise en appendice au *Tcho keng lou* sur ce viol des sépultures (cf. *supra*) dit que les ossements des tombes furent réunis dans un 白塔 Po-t'a, un « stupa blanc », élevé à Hang-tcheou sur l'emplacement de l'ancien palais. Ainsi c'est au bouddhisme orthodoxe, alors dirigé au Kiang-nan par le tibétain Yang-lien-tchen-kia, que l'emplacement du palais des Song aurait appartenu dans les années qui suivirent la chute des Song méridionaux. Mais c'est aussi à cette époque que se place l'anecdote du *Kouei sin tsa che*. En attendant que d'autres textes nous renseignent plus sûrement, il ne me semble pas improbable que Yang-lien-tchen-kia, dont la conduite au Kiang-nan ne paraît pas avoir été gênée par des scrupules d'orthodoxie, ait lié partie avec la secte du Nuage blanc, dont l'appui n'était peut-être pas à dédaigner dans la région.

(4) Ce titre est donné dans les listes du 輟耕錄 *Tcho keng lou*, k. 25, p. 9 de l'éd. du *Tsin tai pi chou*.

LES MO-NI ET LE HOUA-HOU-KING

M. Chavannes publiait en 1897 dans le *Journal asiatique* un article où, le premier, il réunissait un certain nombre de textes concernant la religion dite de Mo-ni ou des Mo-ni (末尼 et 摩尼). Il cherchait en même temps à établir que, par ce nom, les Chinois n'avaient pas désigné, comme on l'avait admis jusque-là sans discussion, le manichéisme, mais bien l'islamisme. Son argumentation fut immédiatement combattue par Devéria (1), puis par M. Marquart (2), qui soutinrent que les Mo-ni étaient bien des Manichéens. Les raisons de M. Chavannes étaient surtout négatives : rien ne prouvait selon lui qu'il s'agît des Manichéens. On lui opposa qu'il était en tout cas difficile d'admettre que le nom désignât les Musulmans, puisqu'il est pour la première fois question des Mo-ni en Chine dès 631 ; mais M. Chavannes aurait pu répondre, et je crois à juste titre, que l'auteur bouddhiste du XIIIe siècle qui mentionne les Mo-ni à l'occasion de la venue du mage 何祿 Ho-lou en 631, semble bien dans cette occasion avoir confondu les Mo-ni et les purs Mazdéens. Mais les partisans du manichéisme disposaient d'autres arguments. Le nom même des Mo-ni, que M. Chavannes déclarait n'avoir qu'une « vague analogie phonétique » avec son soi-disant original, est la transcription absolument rigoureuse du nom de Mâni. Enfin, au point de vue de la doctrine, Devéria invoquait le titre du livre saint que les textes chinois prêtent aux Mo-ni, le 二宗經 *Eul tsong king*. M. Chavannes proposait de traduire par *Livre sacré des deux vénérables* ou *Livre sacré des deux ancêtres* (3). Devéria objecta que 宗 *tsong* signifie aussi principe, et, au nom de ce dualisme commun au mazdéisme et au manichéisme qui explique sans doute que, sous 631, le compilateur Tche-p'an ait fait remonter à Zarathustra la fondation de la religion des Mo-ni, il traduisit *Eul tsong king* par *Livre sacré des deux principes* (4). Si cette traduction se justifiait, elle suffirait à elle seule pour écarter l'islâm. Or c'est ce qu'établit péremptoirement, je crois, le texte qui fait le principal objet de cette note.

Je ne veux en effet nullement refaire ici un travail d'ensemble sur un sujet qui, pour la période des T'ang, a été traité de façon si complète, et si récemment (5). Sur cette époque, aux treize textes de M. Chavannes, je ne vois encore à ajouter que quelques indications :

1° La venue du mage Ho-lou en 631 est racontée dans le 西溪叢語 *Si k'i ts'ong yu* (cf. Havret, *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, II, 382), mais il n'y est pas question des Mo-ni.

2° Le texte n° 6 (année 745) se retrouve dans le 唐會要 *T'ang houei yao* (k. 49, p. 11 de l'édition de Nankin, 1884).

3° Il convient de placer ici le texte suivant du *T'ang houei yao* (k. 49, p. 11 ; cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, 258) :

貞元十五年四月以久旱令摩尼師祈雨.

« La quinzième année *tcheng-yuan* (799), au quatrième mois, en raison de la sécheresse prolongée on ordonna aux maîtres *mo-ni* de prier pour la pluie ».

Le *Sin t'ang chou* se tait sur ce fait, mais le *Kieou t'ang chou* (k. 13, p. 11 v°) dit que, cette année-là, 四月丁丑以久旱令陰陽人法術祈雨 « au quatrième mois, le jour *ting-tch'eou*, en raison de la sécheresse prolongée on ordonna *aux hommes du yin et du yang* de pratiquer leurs incantations et de prier pour la pluie ».

Le *yin* et le *yang* sont naturellement les principes clair et obscur, mâle et femelle. Assurément je ne prétend pas identifier, grâce à ce qui n'est peut-être qu'une coïncidence curieuse,

---

(1) *Musulmans et Manichéens chinois*, dans *Journal asiatique*, novembre-décembre 1897.

(2) Je regrette de n'avoir pas eu à ma disposition le travail de M. Marquart.

(3) Chavannes, *Le nestorianisme et l'inscription de Karabalgassoun*, dans *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 63.

(4) Devéria, *loc. laud.*, p. 457.

(5) Sur le dualisme en Chine, cf. Maçoudi, *Prairies d'or*, I, 300.

les « hommes du *yin* et du *yang* » aux Mo-ni, mais il ne serait pas surprenant, le dualisme de ceux-ci une fois admis, que leurs théories sur les forces ennemies de la nature les eussent désignés pour conjurer les éléments.

3° Après le texte n° 10 de M. Chavannes, qui date de 807, s'intercalent deux textes du *Kieou t'ang chou* (k. 195, p. 8) qui se retrouvent en termes un peu différents dans le 册府元龜 *Ts'ŏ fou yuan kouei* (k. 979, p. 17-18). Le *Kieou t'ang chou* annonce d'abord qu'en 813 les Ouigours demandèrent pour leur kagan la main d'une princesse impériale, puis passe à d'autres faits, et revient à la demande des Ouigours sans indiquer de nouvelle date. J'adopte les données du *Ts'ŏ fou yuan kouei* qui place la deuxième mission en 817. Le texte de l'*Ancienne histoire des T'ang* dit :

廻鶻摩尼八人令至中書見宰臣先是廻鶻請和親憲宗使有司計之禮費約五百萬貫方內有誅討未任其親以摩尼爲廻鶻信奉故使宰臣言其不可。

« Huit Mo-ni [1] Ouigours furent amenés par ordre au Grand Secrétariat pour voir les ministres. Auparavant, les Ouigours avaient demandé la main d'une princesse impériale. Hien-tsong en fit calculer les frais par les fonctionnaires : ils s'élevaient à environ cinq millions de ligatures. Dans le pays il y avait des troubles à réprimer ; on ne conclut pas le mariage. C'est parce que les Ouigours pratiquent le culte des Mo-ni qu'on chargea les ministres de dire à ceux-ci que (ce mariage) ne se pouvait pas [2]. »

Mais en 821, le kagan Ouigour meurt, et son successeur demande à son tour la main d'une princesse impériale ; l'empereur Mou-tsong accorde ce que son prédécesseur avait refusé, et le kagan envoie pour chercher la princesse une ambassade de 573 personnes, dont des ministres ouigours, des généraux ouigours, des filles royales ouigoures, et des Mo-ni ouigours (廻鶻相宰督都公主摩尼等五百七十三人).

4° En 843, au moment où le kagan ouigour fut défait par les Chinois, des membres de sa famille en qui il avait toute confiance, et quatre Mo-ni parmi lesquels Tche-tsing (?) (其親信骨肉及摩尼志淨等四人) étaient déjà passés dans les rangs chinois (*Kieou t'ang chou*, k. 195, p. 10).

Dans ces textes de 813, de 821 et de 843, comme dans celui de 807 cité par M. Chavannes, les *mo-ni* sont, on le voit, étroitement associés aux Ouigours, que d'autre part l'on sait par Maçoudi avoir été manichéens ; par là, cet argument, que M. Chavannes a cherché à écarter à propos du voyage de Wang Yen-tö en 981-984, prend une valeur nouvelle, et, à mon sens, probante.

5° L'inscription composée par 舒元輿 Chou Yuan-yu et que M. Chavannes n'a connue que par une citation de Ts'ien Ta-hin (texte n° 11) se trouve (p. 26) parmi les écrits de Chou Yuan-yu, qui forment le chapitre 727 du 欽定全唐文 *K'in ting ts'iuan t'ang wen*. L'inscription en question a été érigée au 重巖寺 Tch'ong-yen-ssen de la sous-préfecture de 永興 Yong-hing qui correspond à l'actuel 興國州 Hing-kouo-tcheou au Hou-pei. Le *Ts'iuan t'ang wen* n'indique pas de date, mais le texte même de l'inscription montre qu'elle fut rédigée en 824 ou très peu après. Le passage cité par Ts'ien Ta-hin s'y trouve en effet, moins la dernière phrase (« les temples bouddhiques ne sont que d'une sorte », etc.), qui doit être une remarque de Ts'ien Ta-hin. Le *Ts'iuan t'ang wen* écrit 祆神 *hien-chen*, sans commentaire. Il n'y a rien de nouveau dans le reste de l'inscription.

6° Au texte du *Fo tsou t'ong ki* sur l'année 843 (n° 12 de M. Chavannes) doivent naturellement être joints les textes du *Kieou t'ang chou* (k. 18 上, p. 6) et du *Sin t'ang chou*

---

(1) Dans tous ces textes, en parlant des *mo-ni* ouigours, il semble qu'on désigne les prêtres de cette religion. — Le texte du *Kieou t'ang chou* écrit deux fois par erreur 麼 *houei* au lieu de 摩 *mo*.

(2) La fin de ma traduction n'est pas très sûre.

(k. 217 下, p. 2) cités par M. De Groot (*Sectarianism*, p. 60). Le texte même de l'édit concernant les Mo-ni est donné dans le *T'ang houei yao* (k. 49, p. 11) en des termes à peu près identiques à ceux du *Kieou t'ang chou*. Le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 259) indique ce passage du *T'ang houei yao*, mais s'est absolument mépris sur son sens. Il n'est pas inutile de remarquer une fois de plus que cette persécution de 843, qui prit parfois les allures d'un massacre, coïncide exactement comme date avec le moment où est abattue la puissance des Ouigours (1).

7° L'édit de 845, qui prohiba dans l'empire tous les cultes étrangers, ne nomme plus les Mo-ni, qui, depuis l'édit de 843, ne menaient sans doute qu'une existence très précaire. Le texte de cet édit de 845, que M. Chavannes n'a pas connu en entier, a été donné d'après le *Kou wen yuan kien* par le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 377). La leçon 穆護祆二千餘人 se retrouve dans le *Sin t'ang chou*, k. 52, p. 5; le *T'ang houei yao* (k. 47, p. 17) donne 穆護祆三千餘人; enfin le *K'in ting ts'iuan t'ang wen* écrit 穆護祓二千餘人. Tout le passage du *Tseu tche t'ong kien* concernant la sécularisation de 845 a été donné par le P. Havret (*Stèle chrétienne*, II. 379-380); le commentaire seul, d'ailleurs fort intéressant, nomme les Mo-ni.

Si on a un assez bon nombre de textes concernant les Mo-ni à l'époque des T'ang, on ne sait à peu près rien de ce qu'il advint d'eux sous les Song. Au temps des petites dynasties qui séparent les T'ang des Song, sous les Leang postérieurs, en 920, les Mo-ni de 陳州 Tch'en tcheou au Ho-nan proclamèrent Fils du Ciel un certain 毋乙 Mou-yi. Ou plutôt c'est là ce que répète à deux reprises le *Fo tsou t'ong ki* (k. 42, p. 92 et k. 54, p. 151), mais les histoires officielles ne paraissent voir dans cette secte végétarienne qu'elles disent s'intituler elle-même 上乘 *chang-cheng*, Véhicule supérieur, qu'une doctrine bouddhique hétérodoxe (2).

Si nous arrivons maintenant aux Song proprement dits, on sait que 王延德 Wang Yen-tö signale des temples *mo-ni* dans la région de Tourfan en 981-984 (3). Devéria a rappelé que le bonze de Leang-tchou parlait encore des Mo-ni au XIIe siècle (il faut lire au XIIIe) (4); c'est en somme à ce bonze de Leang-tchou que nous devons actuellement les renseignements les plus précieux, sinon les plus clairs, sur la doctrine des Mo-ni. Ce sont ces renseignements qu'un autre passage du *Fo tsou t'ong ki* permet de corroborer par une citation d'un texte indépendant. Dans la note précédente, à propos de la secte du Lotus blanc, j'ai déjà cité ce passage où le bonze de Leang-tchou dit: « Les Mo-ni subsistent encore sur les Trois montagnes ». C'est à peu près de la même façon que débute un passage de l'érudit 洪邁 Hong Mai également donné dans le *Fo tsou t'ong ki*, à propos de la secte du Nuage blanc. Voici ce texte:

述曰。嘗考夷堅志云。喫菜事魔三山尤熾。爲首者紫帽寬衫。婦人黑冠白服稱爲明敎會。所事佛衣白。引經中所謂白佛言世尊。取金剛經一佛二佛三四五佛。以爲第五佛。又名末摩尼。采化胡經乘自然光明道氣飛入西那玉界蘇鄰國中降誕王宮爲太子出家稱末摩尼。以自表證其經名二宗三際。二宗者明與暗也。三際者過去未來現在也。大中祥符興道藏。富人林世長。賂主者使編入藏。安於亳州明道宮。復假稱白樂天詩云。靜覽蘇鄰傳。摩尼道可驚。二宗陳寂默。五佛繼光明。日月爲資敬。乾坤認所生。若論齋絜志。釋子好齊名。以此八句表於經首。其修持者正午一食。裸屍以葬。以七時作禮。蓋黃巾之遺習也。(註。)嘗檢樂天長慶集。無蘇鄰之詩。樂天知佛豈應爲此不典之詞。

(1) Cf. Devéria, *loc. laud.*, p. 479.

(2) Cf. *Kieou wou tai che*, k. 40, p. 2; *Sin wou tai che*, k. 3, p. 2.

(3) Cf. Chavannes, *loc. laud.* p. 81.

(4) Cf. *supra*, p. 307.

« La glose dit : J'ai examiné le *Yi kien tche* (1), qui dit : (Ceux qui) se nourrissent de légumes (2) et servent les démons, prospèrent surtout sur les Trois montagnes (3). Leurs chefs portent un bonnet violet et de larges robes noires. Les femmes ont une coiffure noire et un vêtement blanc. Ils s'intitulent Ming-kiao-houei (l'Association de la religion brillante). Le Buddha qu'ils adorent a des vêtements blancs. Ils citent ce qui est dit dans les sutras et, en s'adressant au Buddha, ils l'appellent Vénérable du monde. Prenant dans le *Sūtra de diamant* le premier Buddha, le deuxième Buddha, les troisième, quatrième, cinquième Buddha, ils considèrent (leur Buddha) comme le cinquième Buddha (4). Ils l'appellent aussi Mo-mo-ni (5). Ils citent

---

(1) Le *Yi kien tche* est un recueil de miscellanées, qui a pour auteur le célèbre écrivain 洪邁 Hong Mai (1123-1202). L'œuvre originale comprenait 420 k. ; mais depuis longtemps on ne l'a plus au complet. Lors de la réunion du *Sseu k'ou ts'iuan chou*, il fut présenté une portion de 50 k., qui formaient la première moitié de la seconde série. Mais même cet exemplaire est rare. Le *Yi kien tche* qu'on trouve généralement en librairie est une compilation en 50 k., et quelquefois seulement en 20 k., refaite anciennement avec des extraits de l'ouvrage primitif, dont les articles y ont été rangés par ordre de matières. C'est sans doute l'ouvrage qui figure au British Museum (Douglas, *Catalogue*, p. 83). Cependant on connaissait un exemplaire fragmentaire des Song, qui donnait quatre sections de la première série de l'ouvrage original, soit 80 k. Ces 80 k. ont été publiés en 1879 par 陸心源 Lou Sin-yuan dans son 十萬卷樓叢書 *Che wan kiuan leou ts'ong chou*. Je regrette de n'avoir pu consulter l'édition courante en 50 k. Dans les 80 k. de l'édition de Lou Sin-yuan, je n'ai pas retrouvé le passage cité ici. Tche-p'an a beaucoup tiré de l'ouvrage de Hong Mai.

(2) Ce régime végétarien exclut aussi les cinq sortes d'aliments forts : aulx, oignons, etc.

(3) Les Trois montagnes sont situées sur la rive droite du Fleuve Bleu, en amont de Nankin. Cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, k. 50, p. 3 v° ; P. Gaillard, *Nankin d'alors et d'aujourd'hui*, Chang-hai, 1903 in-8, carte II, p. 24. Toute cette région du Kiang-sou semble avoir été sous les T'ang et même sous les Song abondamment peuplée d'étrangers. M. Chavannes en concluait qu'en pareil endroit, sur les bords du Fleuve Bleu, il ne pouvait s'agir de gens venus d'Asie centrale, mais bien plutôt d'Arabes, par suite de Musulmans venus par mer (*Le nestorianisme*, p. 78). Cette conclusion ne me paraît pas fondée. Ainsi l'auteur du 癸辛雜識 *Kouei sin tsa che*, 周密 Tcheou Mi (續集, 上, p. 24 de l'éd. du *Tsin tai pi chou*), qui paraît avoir bien connu les étrangers de cette région, dit, il est vrai, que les Arabes sont surtout nombreux au Kiang-nan, mais en donne pour raison qu'après avoir traversé les déserts d'Asie Centrale, ils sont heureux de se fixer dans cette région prospère, sans garder aucune idée de retour dans leur pays d'origine. Arabes, Mo-ni, Juifs, Nestoriens ont dû venir aussi bien par l'une que par l'autre voie.

(4) *Kin kang king*, le *Sūtra de diamant*, est le nom bien connu de la *Vajracchedikā*. Mais rien, dans la *Vajracchedikā*, n'annonce encore la liste de cinq Buddhas et surtout de cinq Dhyānibuddhas qui sera surtout populaire en Chine lorsque Vajrabodhi et Amoghavajra y répandront la doctrine de l'école yogācarya. Je pense donc qu'il s'agit de développements postérieurs à la rédaction de la *Vajracchedikā* proprement dite ; le nom de *Kin kang king* a été en effet employé par abréviation pour d'autres ouvrages de l'école du *vajra* (cf. le catalogue de Fujii, 現在日本大藏經冠字目錄, p. 69). Le 大明三藏法數 *Ta ming san tsang fa chou* (k. 19, p. 105) cite un texte du 大樂金剛不空眞實三昧耶經理趣釋 *Ta lo kin kang pou k'ong tchen che san wei ye king li ts'iu che*, qui est une traduction d'Amoghavajra, et qui localise les cinq Dhyānibuddhas : Vairocana 毘盧遮那 au centre, Akṣobhya 阿閦佛 à l'est, Ratnasambhava 寶生如來 au sud, Amitabha 阿彌陀佛 à l'ouest, et Amoghasiddhi 不空成就 au nord (cf. Waddell, *Lamaism*, p. 350). Il faut noter cependant que, d'après Waddell (*loc. laud.*), la couleur d'Amoghasiddhi est le vert.

(5) Ce nom de Mo-mo-ni se trouve en effet dans le *Livre saint de la conversion des Hou*, dont il sera parlé plus loin. Le passage en question est cité dans le 佛祖歷代通載 *Fo tsou li tai t'ong tsai* (*Tripit. jap.*, 致 XI, k. 34, p. 50) : « Quarante-deuxième conversion,

le *Livre saint de la conversion des Hou* (1), selon lequel, monté sur une nuée qui brillait par elle-même, il se rendit en volant dans le royaume de Sou-lin de la contrée de jade du Si-na (2), et descendit naître comme prince héritier dans le Palais de jade. Puis il sortit de sa famille et s'appela Mo-mo-ni. Les livres saints que lui-même a fait connaître sont ceux des Deux principes (3) et des Trois moments (4). Les deux principes, ce sont le clair et l'obscur. Les trois moments, c'est le passé, le futur et le présent. Dans la période *ta-tchong-siang-fou* (1008-1016), on compila le *Canon taoïste* (5). Un homme riche, Lin Che-tch'ang, corrompit les chefs (de cette entreprise) et fit insérer (ce sūtra) dans le *Canon*; on plaça (le *Canon*) dans le

---

Lao-tseu entra dans le pays de Magadha 摩竭, et manifesta des lakṣaṇas merveilleux; pour convertir le roi, il établit la loi du Buddha (浮圖教); lui-même se nommait 清淨佛 Ts'ing-tsing-fo (le Buddha pur); on l'appelait 末摩尼 Mo-mo-ni ». Dans un autre endroit du *Houa hou king*, il est question du prince né du flanc droit de sa mère Māyā, qui va ensuite pratiquer la voie pendant six ans dans les Monts neigeux; après quoi « il prend rang parmi les Buddhas, et on l'appelle 末牟尼 Mo-meou-ni » (*ibid.*, p. 49). Mo-meou-ni signifie « le dernier *muni* ». Les deux derniers caractères de Mo-mo-ni sont la transcription tantôt du sanscrit *maṇi*, tantôt du nom des Mo-ni. Je ne serais pas éloigné d'admettre que Mo-mo-ni est une corruption de Mo-meou-ni. Mais Hong Mai n'a-t-il pas fait quelque confusion, et les Mo-ni de Chine se sont-ils jamais réclamés du *Houa hou king*?

(1) Sur ce texte, voir *infra*.

(2) Le nom de Sou-lin doit appartenir à la légende taoïste, mais je ne l'ai pas retrouvé. Par contre le pays de Si-na figure dans le 西王母傳 *Si wang mou tchouan* (cité dans le *P'ei wen yun fou*, s. v. 那).

(3) Ce *Livre saint des deux principes* n'est connu que de nom; mais on sait qu'il fut apporté en Chine en 694 par le persan 拂多誕 Fou-to-tan (cf. Chavannes, *Le nestorianisme*, pp. 63 ss.; Devéria, *Musulmans et manichéens chinois*, pp. 457 ss.).

(4) Les « trois moments » sont connus du bouddhisme, mais s'appliquent à une division de l'année en saison chaude, saison des pluies et saison froide (cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 際; St. Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, I. 63; *Ta ming san tsang fa chou*, k. 13, p. 70); ce n'est pas le sens ici.

(5) L'histoire du *Canon taoïste* est encore à faire. Le 通志 *T'ong tche* de 鄭樵 Tcheng Ts'iao, paru au XIIe siècle, indique (k. 67, p. 7) les catalogues suivants: 1° 隋朝道書總目 *Souei tch'ao tao chou tsong mou*, 4 k. (la collection des écritures taoïstes comprenait alors 1216 k.); 2° 唐朝道藏音義目錄 *T'ang tch'ao tao tsang yin yi mou lou*, 130 k., 3° 宋朝明道宮道藏目錄 *Song tch'ao ming tao kong tao tsang mou lou*, 6 k.; 4° 洞元部道經目錄 *Tong yuan pou tao king mou lou*, 1 k.; 5° 太眞部道經目錄 *T'ai tchen pou tao king mou lou*, 2 k.; 6° 洞神部道經目錄 *Tong chen pou tao king mou lou*, 1 k.; 7° 三洞四輔部經目錄 *San tong sseu fou pou king mou lou*, 7 k., compilé par 王欽若 Wang K'in-jo et autres; 8° 靈寶經目序 *Ling pao king mou siu*, 1 k., composé par 陸修靜 Lou Sieou-tsing; 9° 道藏經目 *Tao tsang king mou*, 7 k., 10° 修眞秘旨事目歷 *Sieou tchen pi tche che mou li*, 1 k., par 司馬道隱 Sseu-ma Tao-yin; 11° 開元道經目 *K'ai yuan tao king mou*, 1 k. Dans la *Description des Monts Lou* au Kiang-si (廬山記) laissée par 陳舜俞 Tch'en Chouen-yu des Song (éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, k. 3, p. 6), il est question d'un catalogue du *Canon taoïste* qui était gravé sur pierre et disposé sur les quatre murs d'une salle de l'un des temples. Tous ces catalogues sont aujourd'hui perdus, mais quelques bibliophiles possèdent encore le catalogue du *Canon taoïste* tel qu'il existait sous les Yuan (cf. *B. E. F. E.-O.*, II. 322). Le *Canon taoïste* fut imprimé sous les Ming; c'est à cette édition, je crois, que se rapporte le catalogue alors rédigé en 4 k. par 白雲霽 Po Yun-tsi sous le titre de 道藏目錄詳注 *Tao tsang mou lou siang tchou*; il y fut joint un 道藏闕經目錄 *Tao tsang k'iue king mou lou*, en 2 k.; enfin, un édit impérial de 1607 ayant incorporé de nouvelles œuvres au *Canon taoïste*,

Ming-tao-kong de Po-tcheou (1). De plus, ils invoquent faussement une poésie de Po Lo-t'ien (2) qui dirait : « Tranquillement j'ai regardé le récit du Sou-lin, la voie des Mo-ni est étonnante ; les deux principes répandent le calme, les cinq Buddhas se succèdent éclatants ; le soleil et la lune reçoivent leurs hommages ; le ciel et la terre reconnaissent ce qu'eux-mêmes ont produit ; pour ce qui est de la fermeté dans la conduite pure, ils (les Mo-ni) sont absolument au rang des fils du Çākya. » Ils ont mis ces huit vers en tête de leurs livres saints. Leur règle est de ne faire qu'un repas, à midi ; ils enterrent les cadavres nus (3); ils font les cérémonies à sept moments. Ce sont sans doute des pratiques héritées des Bonnets jaunes. (Commentaire :) J'ai examiné le *Tch'ang K'ing tsi* de (Po) Lo-t'ien (4) ; il n'y a pas de poésie de Sou-lin. (Po) Lo-t'ien connaissait le Buddha, comment aurait-il consenti à faire ces vers impies ? ».

Deux autres textes confirment partiellement celui de Hong Mai. Dans le 老學菴筆記 *Lao hio ngan pi ki* de 陸游 Lou Yeou, des Song, au k. 10, p. 3 (5), il est dit :

閩中有習左道者謂之明教。亦有明教經甚多刻版摹印。妄取道藏中校定官名衔贅其後。燒必乳香。食必紅蕈。故二物皆翔貴。至有士人宗子輩衆中自言今日赴明教齋。予嘗詰之此魔也。奈何與之遊。則對曰不然。男女無別者爲魔。男女不親授者

---

la liste en fut dressée en 1 k. sous le titre de 大明續道藏經目錄 *Ta ming siu tao tsang king mou lou*. L'édition des Ming est très rare ; au début du XIXe siècle, l'exemplaire du 白雲觀 Po-yun-kouan près Péking n'étant plus complet, il fut impossible d'en trouver un autre à acheter ; grâce à la générosité d'un donateur, les prêtres du Po-yun-kouan purent du moins faire regraver, d'après l'exemplaire d'un autre temple, les textes du *Canon* des Ming qui leur manquaient. C'est à cette occasion que 李杰 Li Kie compila un nouveau *Tao tsang mou lou siang tchou*, dont la préface est datée de 1815 ; les catalogues des Ming y figurent encore.

La suite du texte indique que le *Canon taoïste* dont il est ici question est celui dont le catalogue est indiqué en 6 k. au *T'ong tche* et qui porte ci-dessus le no 3. Le Ming-tao-kong doit cette situation privilégiée d'avoir reçu les écritures du taoïsme à ce qu'il était à Po-tcheou, le pays natal de Lao-tseu. Son nom primitif était 奉元宮 Fong-yuan-kong ; mais à la suite d'une visite que l'empereur 眞宗 Tchen-tsong fit en 1014 à Po-tcheou, le nom fut changé en Ming-tao-kong (cf. *Song che*, k. 8, p. 4, et surtout 續資治通鑑長編 *Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien* de 李燾 Li Tao, k. 82, p. 2). L'empereur Tchen-tsong était un taoïste fervent ; c'est lui qui en 1016 consacra le pontificat héréditaire de la famille taoïste des Tchang à 廣信府 Kouang-sin-fou du Kiang-si. Il est donc vraisemblable qu'on ait réuni sous son règne la collection taoïste du Ming-tao-kong, mais je manque de renseignements à ce sujet. J'ignore également à quel moment le temple fut évacué ou détruit ; en 1131, au 2e mois et au 10e mois, je trouve encore la mention d'administrateurs du Ming-tao-kong de Po-tcheou (建炎以來繫年要錄 *Kien yen yi lai hi nien yao lou* de 李心傳 Li Sin-tch'ouan, k. 43, p. 17 ; k. 49, p. 14), mais je n'ai pas réussi à mettre la main sur les textes qui nous feront connaître les destinées ultérieures du monastère. Le *Ta ts'ing yi t'ong tche* (k. 89) n'en fait plus mention.

(1) Po-tcheou dépend aujourd'hui de la préfecture de Ying-tcheou au Ngan-houei.

(2) Lo-t'ien est l'appellation du célèbre poète 白居易 Po Kiu-yi (772-846). Po Kiu-yi était un bouddhiste convaincu.

(3) Cf. Devéria, *Musulmans et manichéens chinois*, p. 459.

(4) Le *Tch'ang K'ing tsi* est le nom sous lequel sont connues les œuvres de deux écrivains des T'ang, Po Kiu-yi et 元稹 Yuan Tchen. Le *Tch'ang K'ing tsi* de Po Kiu-yi est en 71 k. L'édition la plus courante est celle donnée sous les Ming par 馬元調 Ma Yuan-tiao, où sont réunis les deux *Tch'ang K'ing tsi*.

(5) Je cite d'après l'édition du *Tsin tai pi chou*.

爲明教。明教遇婦人所作食則不食。然嘗得所謂明教經觀之誕謾無可取直俚俗習妖妄者所爲耳。又或指名族士大夫家曰此亦明教也。不知信否。偶讀徐常侍稽神錄云有善魔法者名曰明教。則明教亦久矣。

« Dans le Fou-kien, il y a des gens qui pratiquent une doctrine hétérodoxe, qu'on appelle la doctrine brillante. Ils ont aussi des livres saints de la Doctrine brillante, en très grand nombre; ils en ont gravé les planches et les impriment ; effrontément, ils ont pris dans le *Canon taoïste* les noms et les titres des fonctionnaires qui en ont surveillé la compilation, et les ont ajoutés à la fin (de leurs propres livres). Ce qu'ils brûlent est toujours de véritable encens ; ce qu'ils mangent est toujours de l'agaric rouge. Aussi ces deux objets sont-ils devenus fort chers. Il n'est pas jusqu'à des gens lettrés, des fils de bonne famille, qui, se trouvant en compagnie, ne vous disent : Aujourd'hui, je me rends au jeûne de la Religion brillante. Je les ai interrogés (leur disant) : « C'est là une chose démoniaque. Pourquoi vous y rendez-vous ? » Mais ils m'ont répondu : « Ce n'est pas cela. Que les hommes et les femmes ne soient pas séparés, voilà qui « est démoniaque. Que les hommes et les femmes ne se donnent rien l'un à l'autre, voilà la « Religion brillante. Dans la Religion brillante, si on se trouve en face de nourriture préparée « par une femme, on n'en mange pas ». Mais j'ai obtenu ce qu'ils appellent les livres saints de la Religion brillante, et y ai jeté les yeux. Ce sont des divagations où il n'y a rien à prendre ; tous (ces livres) sont très vulgaires et n'ont pu être faits que par des adeptes de pratiques de magiciens et d'imposteurs. Parfois (les adeptes de la Religion brillante) montrent des maisons de lettrés ou de hauts fonctionnaires de noble souche, et disent : « Celui-là aussi est de la Religion brillante ». Je ne sais s'il faut les croire ou non. Par hasard, j'ai lu le *Ki chen lou* du vice-président Siu; il y est dit : « Il y a des gens qui excellent aux pratiques démoniaques ; « on les appelle (les adeptes de) la Religion brillante ». D'où il ressort que la Religion brillante est ancienne. »

En effet, dans le *Ki chen lou* de Siu Hiuan (1), qui est un recueil de merveilles et remonte au Xe siècle, il est question (k. 3, p. 6-7) d'un individu dans la famille de qui un démon s'était installé ; « il y eut alors des gens qui excellent dans les pratiques démoniaques et qu'on appelle (les adeptes de) la Religion brillante, à qui on demanda de prendre leurs livres saints et de venir passer une nuit (dans cette maison). Le démon, crachant et maudissant l'individu en question, s'en alla ».

Aucun de ces témoignages suffit-il pour identifier la Religion brillante aux Mo-ni ? Je ne le crois pas. Mais, la part faite aux confusions possibles dont Hong Mai serait coupable, nous sommes à n'en pas douter en présence d'un étrange syncrétisme, où, à d'incontestables emprunts bouddhistes, à d'anciennes légendes taoïstes, quelques éléments viennent s'amalgamer qui semblent bien appartenir en propre aux Mo-ni, leur nom d'abord dans la prétendue poésie de Po Kiu-yi, et surtout leur livre sacré des deux principes clair et obscur. Loin de nos bibliothèques d'Europe, je ne dispose d'aucun moyen d'information sur le manichéisme ; je tenais donc surtout à signaler ce texte sans prétendre en tirer dès à présent rien de définitif. Il reste à dire quelques mots de ce *Houa hou king*, qui apparaît ici en si étroite connexion avec la Religion brillante, alors que, d'autre part, il a joué un rôle considérable dans l'histoire générale du taoïsme et du bouddhisme en Chine.

Dans l'ancienne philosophie taoïste, antérieurement à l'introduction du bouddhisme, il ne semble pas que l'on se soit beaucoup inquiété de la façon dont le fondateur de l'Ecole avait quitté le monde. Il était parti vers l'ouest, disaient les uns, laissant au gardien de la Barrière les cinq mille mots, c'est-à-dire le *Tao tö king*; Tchouang-tseu au contraire parle sans

(1) Siu Hiuan est surtout connu par ses travaux sur le *Chouo wen*. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, no 773. Je cite le *Ki chen lou* d'après l'édition du *Tsin tai pi chou*.

ambages de la mort de Lao-tseu (1). Mais cette solution prosaïque ne satisfit plus les croyants, quand, d'une philosophie, le taoïsme devint une religion. Ici encore, il semble que ce soit au temps des Bonnets jaunes qu'il faille faire remonter sinon l'origine, au moins la diffusion de la légende qui associe Lao-tseu aux débuts du bouddhisme (2). Mais ce n'est que sous les Tsin, au IVe siècle, que la tradition fut consacrée par un livre saint, un sūtra spécial, le 化胡經 *Houa hou king*, ou *Livre saint de la conversion des Hou* (3). Le nom même de l'auteur n'en est pas connu de façon sûre ; on l'écrit tantôt 王符 Wang Fou et tantôt 王浮 Wang Feou (4). Quoi qu'il soit de son nom, Wang Fou ou Wang Feou fut plusieurs fois réduit au silence par la dialectique du bonze 白法祖 Po-fa-tsou. Puis tous deux moururent, et, en 340, un certain 李通 Li T'ong, étant descendu aux enfers, y vit Po-fa-tsou qui expliquait à Yama le *Çūraṃgamasamādhisūtra*, cependant que Wang Fou, couvert de chaînes, implorait en vain leur pitié. Yama raillait sa victime, lui promettant sa délivrance pour le jour où son sūtra apocryphe aurait disparu du monde. Il est malheureusement à craindre que Wang Fou ne soit libre aujourd'hui.

Son livre en effet ne nous est plus guère connu que par les violentes attaques dont il fut l'objet de la part des bouddhistes et par les citations qu'ils en ont faites pour le réfuter. Le plan même en a dû être sinon très modifié, du moins considérablement étendu. L'œuvre originale de Wang Fou n'aurait eu, dit-on, qu'un chapitre, mais ses disciples l'auraient développée en onze chapitres, dont le premier racontait la conversion par Lao-tseu du roi du Ki-pin (Kapiça ou Cachemire), le second la soumission des hérétiques de Kosala, le troisième la conversion du roi de Kapilavastu, le quatrième la conversion de sept frères du roi du Ki-pin, etc. (5). Il n'est pas besoin d'avoir beaucoup manié de textes taoïstes, pour être convaincu du parfait sans-gêne avec lequel les docteurs taoïstes avaient dû adapter à leur usage les légendes du bouddhisme. Vers la même époque, les voyages des Chinois en Asie centrale précisaient certaines traditions ; il est question dans bien des textes du temple de 毗摩 P'i-mo dans le pays de Khoten, où Lao-tseu convertit les Hou et devint buddha (6). Cette tradition forme la 66e scène de conversion du *Houa hou king*. Il y aurait même eu dans ce temple un pilier polygonal en pierre portant cette inscription : « Un saint homme du pays oriental, appelé Lao-kiun, est venu convertir notre pays ». En fait la venue de Lao-tseu à Khoten ne choquait pas beaucoup les bouddhistes ; il y avait là d'ailleurs une tradition constante, une sorte de vérité reconnue devant laquelle il fallait s'incliner. Le bonze Tche-p'an le dit très nettement, la faute de Wang Fou n'a pas été de mentionner la venue de Lao-tseu à Khoten, car Lao-tseu, c'est Kāçyapa, que le Buddha chargea d'aller convertir la Chine ; c'est alors qu'il a prononcé les cinq mille mots du *Tao tö king* ; qu'ensuite il soit revenu dans l'ouest, et y ait converti les Hou à la loi du Buddha, il n'y a rien là de contraire à la raison. Mais jamais les textes n'ont mentionné la venue de Lao-tseu à l'ouest (et au sud) des monts des Oignons, dans la région des 梵 Fan (Hindous) ; les Hou (7) et les Fan sont à 20.000 li les uns des autres ; et

---

(1) Cf. Legge, *The Texts of tâoism*, I, 201.

(2) Cf. S. Lévi, *Missions de Wang Hiuen-ts'e* dans l'Inde, Journal asiatique, mai-juin 1900, p. 457.

(3) Le titre est parfois donné comme 老子化胡經 *Lao tseu houa hou king* ou 明威化胡經 *Ming wei houa hou king* (cf. *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 33, p. 46).

(4) Le *Fo tsou t'ong ki* écrit toujours Wang Fou. Il ne faudrait pas confondre ce Wang Fou avec deux autres personnes du même nom, citées aux k. 50 et 79 du *Heou han chou* et qui vivaient au IIe siècle de notre ère. Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* écrit Wang Feou ; il en est de même en un passage du *Kao seng tchouan* que cite le P. Hoang (集說詮眞 *Tsi chouo tsiuan tchen*, p. 32), mais que je n'ai pas retrouvé.

(5) *Fo tsou t'ong ki*, k. 36, p. 51.

(6) Cf. *Souei chou*, k. 83, p. 6 ; *Fo tsou t'ong ki*, k. 40, p. 77.

(7) Les Hou sont les peuples d'Asie centrale.

c'est le tort de Wang Fou d'avoir ainsi faussement ajouté, à la tradition admise sur le pays de Khoten, d'autres récits sans fondement sur le Ki-pin ou sur Kapilavastu.

En son dernier état, et tel que l'attaque au XIVe siècle le *Fo tsou t'ong tsai*, le *Houa hou king* allait beaucoup plus loin et promenait Lao-tseu jusqu'en Chaldée (1). Dès le temps des T'ang d'ailleurs, il est question des quatre-vingt-un royaumes qu'a parcourus Lao-tseu (2), et sur les murs des temples taoïstes, voire des bonzeries bouddhistes, il était devenu très ordinaire de représenter les quatre-vingt-une scènes des grandes conversions opérées dans l'ouest par Lao-tseu (3). Malgré les campagnes des moines orthodoxes et en dépit des édits impériaux, la lutte entre bouddhistes et taoïstes au sujet du *Houa hou king* dura au moins mille ans.

La discussion engagée au IVe siècle paraît ne pas être sortie pendant assez longtemps du domaine de l'école. Quand elle vint devant l'autorité civile, ce ne fut pas sur le *Houa hou king* lui-même, mais sur un autre texte du taoïsme, le 老子開天經 *Lao tseu K'ai t'ien king* que le débat porta. Lui aussi, le *Lao tseu K'ai t'ien king* parlait du voyage de Lao-tseu chez les Hou. L'empereur se prononça contre les taoïstes, et leur champion, 姜斌 Kiang Pin, fut banni à 馬邑 Ma-yi. Ceci se passait en 520 ou 523 (4).

En 668, l'Empereur Kao-tsong réunit au palais une assemblée de cent moines bouddhistes et taoïstes pour discuter sur l'authenticité du *Houa hou king*. Le bonze 法明 Fa-ming se contenta de poser cette question : « Puisque personne n'a traduit ce texte (de langue hou en chinois) sous aucune dynastie, comment ne serait-il pas apocryphe ? » Aucun taoïste ne put répondre. L'empereur ordonna alors la destruction de tous les exemplaires du *Houa hou king* (5).

Mais l'édit ne fut pas rigoureusement appliqué. En 696, le bonze 慧澄 Houei-tch'eng demanda que la décision de Kao-tsong fût remise en vigueur. L'impératrice Wou nomma une commission de huit membres, parmi lesquels siégeait 劉如睿 Lieou Jou-jouei. La commission décida que le voyage de Lao-tseu chez les Hou était mentionné dans des livres datant des Han et des Souei, et que par suite il n'y avait pas à condamner le *Houa hou king* (6).

Dès 705, les bouddhistes prirent leur revanche. L'empereur Tchong-tsong se prononça pour eux et ordonna que dans un délai de dix jours on eût à effacer toutes les représentations du voyage de Lao-tseu chez les Hou ; de plus, non seulement le *Houa hou king*, mais tout livre qui parlerait de cette conversion des Hou devait être détruit (7). Tche-p'an, qui composa son *Fo tsou t'ong ki* peu avant 1269, fait suivre la décision de Tchong-tsong de remarques si développées à la fois et si décidées qu'elles suffiraient à elles seules à nous faire croire que la dispute avait repris de plus belle en son temps. Tche-p'an énumère neuf raisons pour lesquelles le *Houa hou king* est nécessairement apocryphe, et il s'engage, si on peut les réfuter, à se couper la langue.

Au XIIIe siècle en effet, le *Houa hou king* avait une fois de plus ses partisans et ses adversaires. L'ancien livre, modifié peut-être, circulait à nouveau dans toute la Chine, imprimé sous le titre de 老君化胡成佛經 *Lao kiun houa hou tch'eng fo king*, et accompagné de

(1) *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 34, p. 51.

(2) Cf. 酉陽雜俎 *Yeou yang tsa tsou* de 段成式 Touan Tch'eng-che des T'ang, k. 2, p. 2 dans l'édition publiée en 1877 par le 崇文書局 Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei.

(3) *Fo tsou t'ong ki*, k. 40, p. 77. Le *Fa yuan tchou lin*, k. 100, p. 100 de l'éd. japonaise du *Tripiṭaka*, indique un 釋老子化胡傳 *Che lao tseu houa hou tchouan* en 1 k., composé au VIe siècle par le bonze 僧勐 Seng-mong ou 僧勔 Seng-mien.

(4) En 523 selon le *Fo tsou t'ong ki*, k. 38, p. 64 ; en 520 selon le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 10, p. 66, et selon le *Fa yuan tchou lin* (k. 55, p. 51) qui dit citer le *Wei chou*.

(5) *Fo tsou t'ong ki*, k. 39, p. 74.

(6) *ibid.*, p. 76.

(7) *ibid.*, k. 40, p. 77.

gravures représentant les quatre-vingt-une scènes de conversions (1). Dès 1258, l'empereur mongol Mangou avait ordonné aux bouddhistes et aux taoïstes de trancher la question du *Houa hou king* (2). Mais Tche-p'an écrivait trop tôt pour pouvoir dire de quelle façon se termina la lutte. L'auteur du *Fo tsou t'ong tsai*, qui a publié son livre près d'un siècle plus tard, vers 1343, nous renseigne au contraire abondamment. Les empereurs mongols du XIIIe siècle remettaient à peu près l'administration du bouddhisme aux mains de bonzes tibétains, si bien que ce fut l'un d'eux, un Hou, le fameux Phag's-pa, alors âgé de dix-neuf ans, qui fut appelé à se prononcer en 1258 sur le prétendu apostolat des Hou par Lao-tseu. Il n'eut pas de peine à montrer que la tradition qui amenait Lao-tseu évangéliser les Hou ne reposait sur aucune base solide, alors qu'elle était en contradiction formelle avec les données chronologiques sur le temps où vivaient le Buddha, Confucius et Lao-tseu lui-même. Quelle fut la décision de Mangu? L'auteur du *Fo tsou t'ong tsai*, le bonze 念常 Nien-tch'ang, prétend bien que l'empereur fut ravi de la victoire des bouddhistes, mais s'en tient là. C'est un édit de Koubilai, datant de 1281, qui nous apprend quelle sanction avait terminé le débat de 1258 (3). Mangu avait ordonné que par tout l'empire les exemplaires du *Houa hou king* fussent détruits et que les planches mêmes en fussent brûlées ; de plus un bon nombre de prêtres taoïstes avaient été contraints à se faire raser la tête pour devenir moines dans des temples bouddhistes. Mais l'obéissance n'avait pas été générale. Un rapport au trône constate qu'en de nombreux endroits les œuvres et les planches ont été seulement cachées. C'est pourquoi Koubilai tente une mesure dernière, radicale ; à l'exception du *Tao tö king*, seul authentique dans tout le fatras des écrits taoïstes, le *Canon taoïste* tout entier doit être livré aux flammes, et les planches détruites. Enfin, pour bien montrer qu'il ne s'agissait pas là d'une mesure transitoire et vite oubliée, Koubilai fit composer en 1285 par plusieurs lettrés et graver sur pierre une stèle commémorant « le saint édit qui ordonne de détruire le pseudo-*Canon taoïste* dans toutes les provinces ». On y voit que la décision impériale avait soulevé bien des résistances, et que 孛羅 Po-lo, qui faisait partie du Grand Conseil, fut chargé de les briser. Malgré tout, il est permis de douter que la persécution ait triomphé, même temporairement, d'un culte qui avait encore de si fortes attaches avec les habitudes journalières et, dans une certaine mesure, avec la conscience du peuple. On sait assez, en tout cas, que le taoïsme survécut à ces temps difficiles ; il conserva même ses tribunaux spéciaux jusqu'en 1311 (4), et, s'il les perdit à cette date, c'est par une mesure générale qui s'appliqua également aux autres cultes de l'empire, y compris le bouddhisme. Le *Houa hou king* lui-même fut-il alors définitivement détruit ? Peut-être, mais, dans l'ignorance de tout document postérieur, il serait aussi vain de l'affirmer que de le nier, et je me garderais bien de prétendre que depuis lors Lao-tseu a cessé de voyager chez les Hou.

P. Pelliot.

---

(1) *Fo tsou li tsai t'ong tsai*, k. 33, p. 42.

(2) *ibid.*, k. 32, p. 39.

(3) *ibid.*, k. 32, p. 42. Cet édit est en langue vulgaire.

(4) Cf. p. 315, et *Fo tsou li tai t'ong tsai*, k. 36, p. 60.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

Adhémard Leclère. *Le livre de Vésandar, le roi charitable (Sâtra Mâha Chéadak, ou Livre du Grand Jâtaka)*, d'après la leçon cambodgienne. — Paris, E. Leroux, 1902, gr. in-8°. 96 pp.

Dans son avant-dernière existence, le Buddha était le prince Vessantara ; il réalisa la perfection de la vertu de charité, en donnant en aumône l'éléphant merveilleux qui assurait la prospérité du royaume, puis ses deux enfants et sa femme. Ce pathétique récit forme le nº 547 du recueil des *Jātakas* de Fausböll ; le *Cariyāpiṭaka* (I, nº 9) en contient un abrégé versifié. Dans les principaux textes sanskrits du Nord, le héros porte le nom Viçvantara ; son histoire se trouve dans la *Jātakamālā* (IX) et dans l'*Avadānakalpalatā* de Kṣemendra (nº 23). Il est mentionné dans la *Rāṣṭrapālaparipṛcchā* (22, 18) et dans le *Lalitavistara* (p. 167, 21, éd. Lefmann) sous le nom de Sudaṃṣtra, que les traducteurs chinois (Nanjio, nºˢ 143, 254) et Hiuan-tsang (Mém. I, 122-123) transcrivent par Siu-ta-na ou Sou-ta-na [1]. La version pâlie a servi de thème à une paraphrase cambodgienne, dont M. A. Leclère nous offre aujourd'hui une traduction française.

Depuis plusieurs années, M. Leclère s'est consacré, avec un zèle méritoire, à faire connaître au public les idées et les mœurs du peuple cambodgien. C'est une entreprise utile et qui, à ne considérer que le travail dépensé, peut être dite exemplaire. On aurait plaisir à louer sans réserve les ouvrages de M. Leclère, si une préparation plus complète et une méthode plus sûre lui avaient permis de les porter à ce point d'élaboration qu'on est en droit de réclamer d'un auteur qui prétend faire œuvre scientifique. Il n'en est malheureusement pas ainsi. M. L. aborde bravement des textes bourrés de termes sanskrits et pâlis sans savoir aucune de ces langues, ce qui est déjà fâcheux ; mais de plus il en use comme s'il les connaissait, ce qui l'expose à toutes sortes de mésaventures.

L'étymologie en particulier est un terrain où s'exerce avec prédilection l'imagination indisciplinée de M. L. Sans s'inquiéter des correspondances phoniques, sans tenir compte de la valeur des lettres cambodgiennes dans l'alphabet original, uniquement guidé par de vagues et souvent très lointaines analogies de son, il se laisse entraîner à des solutions fantaisistes, où il a ensuite le tort grave de s'obstiner. C'est ainsi que *senàbodëi* lui avait paru jadis correspondre à un imaginaire *senabodhi*, « conseil (*sena*) des sages (*bodhi*) ». M. Aymonier lui fit remarquer [2] que ce mot représentait simplement le skr. *senāpati*. Au lieu de profiter de cet avertissement, M. L., dans son nouvel ouvrage, embellit sa première hypothèse d'une seconde qui, de son propre aveu, vaut encore moins : « *sêna boldey* peut signifier : Conseil des sages, des savants (*bodhi*) de la terre (*dey*). La première hypothèse me paraît la plus vraisemblable ».

---

(1) L. Feer, *Le prince Sou-ta-na des Mémoires de Hiouen Thsang* (Actes du Xe Congrès internat. des Orientalistes, session de Genève, 1894, 2e partie, pp. 177-186), adresse fort mal à propos à l'annotateur chinois de Hiuan Tsang un « reproche d'ignorance » pour avoir expliqué Sou-ta-na par « qui a de belles dents ». L'étymologie qu'il propose lui même (*stana*, sein) est insoutenable. — Hiuan-tsang nous apprend que la légende était localisée à Po-lou-cha (Shâhbâz-Garhi). Cf. *Bull. E. F. E.-O.*, I, pp. 350-351.

(2) *Le Cambodge*, T. Ier, Paris, 1900. P. XXI.

(P. 23). Or cette explication est quatre fois impossible : 1° parce que *bodhi* ne signifie pas « sage » ; 2° parce que ប répond au skr. *p* et non *b* ; 3° parce que la voyelle sanskrite *o* ne peut pas être rendue par ោ ; 4° parce que ធិ ne peut correspondre qu'à *ti* et non à *dhi*. Dans ce même passage, M. Aymonier avait critiqué l'assimilation de *prāḥ* (**braḥ*) au pâli *paro* Or, d'où M. L., deux ans plus tard, tire-t-il ce mot ? « Du pâli *para*, sanskrit *vara* » (p. 7) : nouvelle erreur ajoutée à la première, le pâli *para* n'étant nullement l'équivalent du skr. *vara*. — P. 9, le mot *àmât*, « conseiller », est rapporté au skr. *āmātya*, ce qui est exact ; mais un peu plus loin (p. 19), il est tiré d'*āyuṣmat*, par un procédé très simple qui consiste à intercaler *yuṣ* entre les deux syllabes du mot ! — P. 14. « *Sanhchey* » ne représente pas *Sañja*, mais *Sañjaya*. — P. 19. *Puthisat* est une mauvaise transcription pour *Pôthisat*, skr. *Bodhisattva* et non *Buddhisattva*. — *Ibid*. « *samdach Eyntréa* » est expliqué par « *sosatta Indra*, maître suprême Indra ». J'ignore ce que peut bien être « *sosatta* » et par quel processus ce mot inconnu a pu se transformer en « *samdach* ». En réalité *saṃdeč* (1), que l'on a rapproché à tort de *samtejas*, est dérivé, par infixation nasale, du khmer *sdeč*, « roi ». — P. 20. Le texte pâli explique le nom de Vessantara par ce fait qu'il naquit parmi les marchands (*vessa-antaram*, skr. *vaiçya-antaram*), au cours d'une promenade que la reine faisait dans la ville :

Vessāṇaṃ vīthiyā majjhe janesi Phusatī maman.

« Phusatī m'a enfanté au milieu de la rue des marchands ».

M. Leclère prend le génitif pluriel *vessāṇaṃ* pour le nom de la rue, et explique « Vessantara » par « venu de la rue Vessana » ! Il a commis une autre méprise du même genre (p. 27) en faisant remarquer, au sujet d'un agent envoyé par le roi, que « la version singhalaise lui donne le nom de Katta » : *kattā* signifie « agent » et n'est pas un nom propre. — P. 28. Les monts « Sattabâriphon » seraient les « satta paribandha », les sept ceintures de montagnes qui, suivant les Hindous, entourent le mont Meru. Il y a bien, en effet, sept chaînes de montagnes autour du Meru ; mais on les appelait *kulācala*, et non *paribandha* ; on ne s'explique pas d'ailleurs leur présence dans une description de l'Himavanta ; en fait, le mot « Sattabâriphon » ne se trouve pas dans notre manuscrit ; il me paraît donc fort douteux. — P. 31. L'étymologie : *prapon*, « épouse » = malais *perampuan* est loin d'être établie ; et à quel propos est-elle donnée ici, puisque ce mot ne figure pas dans le texte ? — P. 48. *Pecchéa-khéat* répond à *vajjhaghāta*, « bourreau », et non à « *pukkaçaka* » : *pukkaça* est un nom de caste et n'a aucun rapport ni de sens, ni de son, avec le mot en question.

Nous bornerons là cette liste qu'on pourrait facilement allonger ; il suffit que les lecteurs de *Vésandar* soient avertis qu'ils ne doivent pas accepter sans vérification les étymologies qui leur sont présentées comme des faits acquis.

On se consolerait aisément de cette annotation défectueuse, si le texte lui-même, qui est en somme la partie essentielle, méritait une pleine confiance ; mais ici de nouvelles réserves s'imposent.

La première condition d'une traduction correcte, c'est que le texte original soit lui-même correct ; et comme la plupart des manuscrits sont plus ou moins fautifs, il est nécessaire que, sans prétendre établir un texte critique proprement dit — ce qui en l'espèce est impossible, — on prenne soin d'en comparer plusieurs pour les corriger les uns par les autres. Ce procédé n'offre aucune difficulté au Cambodge où les manuscrits religieux abondent. Au lieu de profiter de cette ressource, M. L. a pris pour base de son travail un seul manuscrit, et qui, en outre, paraît être remarquablement mauvais. Un grand nombre de fautes auraient pu être corrigées à l'aide du texte pâli ; mais M. L., privé de ce moyen de contrôle, a refait, sans en manquer

---

(1) Je me sers de la transcription adoptée par nous, mais bien entendu sans faire un grief à M. Leclère d'en préférer une autre.

un seul, tous les faux pas de son scribe (j'écarte, bien entendu, l'hypothèse invraisemblable d'un manuscrit bien écrit, mais mal lu). Les noms propres en particulier ont subi les altérations les plus singulières.

P. 10 « *Oteayouthéa* », expliqué par « *Oteai youthéa* » (O. chef de troupe) ou « *thor youthea* » (titre de mandarin), est une faute pour *Ōtăy thĕr* = Udāyi Thera (l'Ancien). — P. 12. « *Nikroch* » ; lire *Nikrŏth* (1) pâli *Nigrodha*. — P. 14. « *Sobasoppedei* » ne répond en aucune façon au skr. *Suprabhā*. — P. 15. Le nom du Buddha est *Vippasĕi* et non « *Vippedei* ». Le nom de la forêt où il réside n'est pas « *Khema Mittætéapon* », mais *Khemmā Mikkotāpon* (2), qui ne correspond pas au skr. « Ksêma Madhyasthavana (fortunée forêt du centre) » mais au pâli *Khema-migadā* [*ya*] *vana* (la forêt du parc des gazelles). — P. 16. « *Kăng Kossa réach* » : corr. *Kĕkŏssarāč* (3), pâli *Kikissarājā*. — P. 18. « *Makka réach* » ; la comparaison du texte pâli montre qu'il faut lire *Madda* et non *Makka*. — P. 21. « *Preas Chey Néaken* » est une fausse lecture : il faut lire *Praĉay Năkkĕn* (4), et ce nom ne correspond pas à « *Jayi Nâgin* », qui ne signifie rien, mais à *Pracaya nāgendra*. — P. 30. Selon toute apparence, le ms. ne porte pas « *svet tray chhat* » mais *svet(ra) chat* (5) (le parasol blanc) : la forme *svetra* est une restitution fautive du skr. *çveta*. — P. 34. « Le matin et le soir, ces buffles ont l'habitude de conduire leurs petits au Sting Sakómphéak néaty afin qu'ils s'y baignent, et ce sting coupe la route qu'il faut suivre pour aller à la forêt Hêmbaupéan. » Une singulière erreur de lecture a réuni ici deux phrases distinctes et produit un imaginaire *Sakomphéak néaty*, qu'il faut lire *Komphirovodĕi nāti* = *Gambhiravatī nadī* (la rivière profonde) (6). — P. 37. Le nom de « *Savankirikal bâropot* » est, dit M. L. « probablement le nom altéré de la Vankagiri avec le préfixe *so*. Je ne vois pas très bien ce que peut signifier le mot *kal* ». A mon tour, je ne vois pas très bien ce que M. L. entend par le préfixe *so* ; ni comment il identifie la montagne en

---

(1) និគ្រោធ. Le ធ final a été pris pour un ឆ

(2) ខេមារ មិគ្គទាវ័ន Le groupe គ្គ *kko* a été pris pour ត្តិ *ttē*.

(3) គិគុស្សរាជ

(4) ប្រចៃ្យនាគេគ្ន

(5) ស្វេត្រឆត

(6) Khsè 3, fol. 17 r° : ៗ សោត នោះ ព្រឹក ក្តី ល្ងាច ក្តី ក រេះ បន្តើរ កូន ទៅ ព្រាម ទឹក ស្ទឹង បឹង ៗ សោត គម្ភីរវតីនាទី នោះ បឹង ស្ទឹង នោះ គ្រឹង ផ្លូវ ទឹង ដើរ ទៅ ការ ព្រៃ ព្រះ ហេម្ពុពាន. « En outre, matin et soir, ils conduisent leurs petits se baigner au fleuve. En outre, la rivière Gambhiravatī nadī coupe la route qui mène à la forêt Hembôpān. » Au lieu de ៗ សោត គម្ភីរេតិ, M. Leclère parait avoir lu : សោគម្ភាក.

question, qui est la première étape du voyage de Vessantara, avec le Vaṅkagiri, qui en est le terme ; en revanche la leçon du texte pâli : *Suvaṇṇagiritālo*, montre clairement que *kal* est une fausse lecture pour *tâl* : c'est la troisième fois que nous rencontrons cette faute.

Il est, comme on le voit, assez hasardeux de traduire la version d'un texte pâli, sans pouvoir la contrôler par le texte original. Cette comparaison, s'il eût pu la faire, eût épargné à M. L. bon nombre d'erreurs, quelques perplexités et certains jugements assez risqués sur la « conscience cambodgienne ». C'est ainsi qu'il nous dit (p. 11) que l'expression : « *phanté phéakkavéa* » signifie : « je vais parler », et qu'on y joint quelquefois « *manéal* » qui veut dire : « écoutez ! ». La première expression est le pâli *bhante bhagavā*, et si M. L. veut bien se reporter à Childers, s. v. *bhante*, il y verra qu'elle ne signifie point : « je vais parler » ; quant au mot *mnāl*, c'est un simple signe du vocatif. — P. 24, les brahmanes qui viennent demander à Vessantara son éléphant le saluent en prononçant une phrase mystérieuse, qui a mis en défaut l'imagination, pourtant fertile, de M. L. « Je ne puis traduire cette phrase, » déclare-t-il en note, et il prête au prince cette réplique, écho de sa propre impatience : « Vous me dites : *Chékyon tok phâk vâng ! Chékyon tok phâk vâng !* que voulez-vous dire en me disant : *Chékyon tok phâg vâng ! chékyon tok phâk vâng ?* » — Prince, eussent pu répondre les brahmanes, ce n'est pas là ce que nous avons dit. Vous changez un យ en យ et ajoutez aux syllabes prononcées par nous des consonnes superflues. Nous avons dit : *ceyyontô phâraṃ* (1), ou sous une forme moins barbare : *jayatu bharaṃ*, « soyez victorieux ! »

La comparaison des versions pâlie et cambodgienne suggère à M. L. les réflexions suivantes (p. 5) : « J'ai tenté... d'indiquer les points où la conscience cambodgienne paraît avoir été blessée, où les sentiments religieux de Vèsandâr lui ont paru trop inhumains, trop cruels, où le traducteur a cru pouvoir intervenir pour adoucir ce qu'a de trop âpre la vertu de Vèsandâr, pour rendre son héros moins *a-humain*... L'interpolation du vœu, de l'engagement pris à dix ans par Vèsandâr de ne jamais rien refuser de ce qui lui sera demandé en aumône a été commise pour justifier le don des enfants, pour montrer que le Bodhisattva ne pouvait point les refuser sans manquer à son engagement... ; la colère de Vèsandâr quand le préahm emmène ses enfants, colère qui le porte à saisir son arc et qui l'incite au meurtre, la fixation du prix de rachat et les raisons qui la motivent, tout cela me paraît avoir été introduit dans l'œuvre primitive par le traducteur cambodgien pour atténuer ce qu'a d'excessif, ce qu'a d'odieux la conduite *a-paternelle* de Vèsandâr... C'est que pour cette race cambodgienne, très positive de nature, douce et naturelle, il y a là, dans l'acte de Vèsandâr, quelque chose qui froisse la conscience, qui blesse le bon sens. Ne pouvant rejeter cet acte sans anéantir l'œuvre qui n'a que cet acte pour objet, le traducteur essaye de l'expliquer. Et c'est là un trait qui, je le répète, caractérise le sâtra cambodgien et lui donne, dans l'œuvre littéraire des buddhistes, une place bien à part. »

Cette observation est évidemment intéressante, si elle est fondée. Pour le savoir, il suffit d'ouvrir le *Jâtaka* pâli ; on y trouve les passages suivants : 1° *Le vœu*. « A l'âge de huit ans, le prince, assis sur son lit, pensa : « Je ne donne que des choses extérieures, cela ne me satisfait pas ; je voudrais donner ce qui fait partie de moi-même. Si quelqu'un me demande mon cœur, je m'ouvrirai la poitrine et j'en tirerai mon cœur pour le lui donner. S'il me demande mes yeux, je m'arracherai les yeux pour les lui donner. S'il me demande ma chair, je couperai ma chair pour la lui donner ». (P. 486.) — 2° *La colère de Vesandar* : « Alors le Mahâsatta, dans sa tendresse pour ses enfants, se dit : « Je vais poursuivre ce brahmane, le tuer et ramener mes enfants. » Puis il pensa : « Cela ne convient pas. Se repentir du don qu'on a fait, parce qu'il est dur de voir des enfants souffrir, ce n'est pas là la conduite des justes. » Cette réflexion est

---

(1) ជេយ្យន្តុ ភារំ. Il faudrait ជយតុ ភារំ

exprimée par ces deux gâthâs : « Saisissant mon arc, ceignant mon épée, je vais ramener mes deux enfants ; car il est terrible de voir périr ses fils. Certes c'est pour moi une grande souffrance que mes enfants soient maltraités ; mais quel homme, connaissant le devoir des justes, se repentirait du don qu'il a fait ? » (P. 552.) — 3° *La fixation du prix de rachat*. « S'adressant à son fils, il lui dit : « Jâli, mon fils, si tu veux être affranchi, tu le seras en donnant au brahmane mille pièces d'or. Quant à ta sœur, elle est belle : il pourrait arriver qu'un homme de naissance inférieure payât au brahmane une somme quelconque pour l'affranchir et contracter avec elle une union inégale. Hormis un roi, personne ne peut donner *tous les cents* : c'est pourquoi, si ta sœur veut devenir libre, qu'elle le devienne en donnant au brahmane *tous les cents* : cent esclaves, cent servantes, cent éléphants, cent chevaux, cent taureaux et cent pièces d'or. » (P. 546-547.) Comme on le voit, les prétendues additions du traducteur se trouvent tout au long dans l'original et les délicatesses de la conscience cambodgienne n'ont rien à voir ici. Une autre différence « d'une certaine gravité », signalée p. 38, n'est pas plus réelle : les deux versions sont absolument parallèles.

Dans les cas précédents, l'erreur porte sur la version pâlie ; mais il en est d'autres, moins explicables, où c'est la version cambodgienne qui est en cause.

Selon la traduction de M. L., le roi Sañcèi, voyant que la reine, depuis le commencement de sa grossesse, faisait d'abondantes aumônes, consulta un brahmane. « Le préahm devina que la reine aurait un enfant doué d'une grande puissance, dont la renommée s'étendrait dans tous les royaumes et auquel beaucoup d'autres rois viendraient se soumettre et apporter des présents. » (p. 20.) Et le traducteur ajoute en note : « On voit que l'astrologue ne répond pas à la demande du roi. Un bonze, auquel je le fais remarquer, me répond : L'astrologue ne répond pas à la demande du roi parce qu'on ne peut pas lire le passé dans les astres, mais l'avenir seulement. » Ce bonze trop ingénieux eût mieux fait de lire le texte plus attentivement : il y aurait vu que le brahmane fait une réponse assez explicite : « Prince, c'est parce que la reine a dans son sein un râjaputra, maître des pâramitâs, qu'elle a le cœur enclin à faire beaucoup d'aumônes. » Les perfections du Bodhisattva, parmi lesquelles est la perfection de charité (*dânapâramitâ*), agissent sur sa mère, dont la conduite s'explique ainsi facilement. Le pâli insiste davantage sur ce fait que la vertu dominante du prince sera la charité ; mais en somme les deux versions concordent.

Lorsque Vesandar demande aux huit brahmanes ce qu'ils souhaitent, ils répondent simplement, dans la version de M. L. « Nous venons vous demander votre éléphant, parce qu'il est beau, parce qu'il a de belles défenses, et parce que sa taille est haute. » Sur quoi M. L. remarque : « La version singhalaise donne une leçon différente : elle enseigne que les brahmanes lui dirent l'objet de leur mission, et ici il semble qu'ils ne font que lui demander son éléphant, sans lui dire d'où ils viennent et pourquoi ils le demandent. » (p. 25). Or, voici le discours que tiennent les brahmanes dans la version cambodgienne : « Seigneur, nous habitons de ce côté, là-bas ; la sécheresse et la disette y règnent ; il est difficile de se procurer aucune nourriture. Alors, comme votre éléphant produit la prospérité et la puissance, comme partout où il va la pluie tombe en abondance et que le paddy, le riz, le sésame, les fèves, l'or, l'argent foisonnent, c'est pourquoi, seigneur, nous demandons votre éléphant. » (1) On voit que, contrairement à l'assertion de M. L., les brahmanes expliquent tout au long l'objet de leur mission.

Ceci m'amène à examiner quel est le système appliqué par M. L. à la traduction du texte cambodgien. Si l'on s'en rapporte aux termes de son introduction, où il s'excuse longuement — et un peu lourdement — d'avoir eu la hardiesse d'introduire des divisions et des alinéas dans son texte, il semble que ce système soit celui d'une scrupuleuse exactitude. Il n'en est rien : la traduction française, loin d'être littérale, est fortement abrégée. Ce procédé n'est pas condamnable en soi : le texte khmèr est diffus, traînant, encombré de répétitions, de termes synonymes,

(1) Ms. de l'Ecole française, khsè 2, fol. 11 v°.

de formules de protocole ; il est légitime de l'élaguer. Ce qui l'est moins, c'est de dissimuler cette opération et de présenter un abrégé comme une version littérale. Puis, en admettant que des coupures soient permises, encore faut-il les pratiquer avec discernement et ne pas retrancher des développements originaux, qui peuvent mettre en lumière le mode d'imagination particulier à une race. Je crains que M. L. n'ait sabré un peu au hasard. J'en pourrais donner plus d'un exemple, si je ne craignais d'allonger outre mesure ce compte rendu : je me bornerai à en citer un seul, parce qu'il contient une donnée d'un certain intérêt.

On lit p. 22 de la traduction française : « Peu de temps après, néang Métri devint grosse : dix lunaisons après, elle mit au monde un garçon, auquel on donna le nom de Chuly. Lorsque ce prince fut grandelet, néang Métry eut un autre enfant : ce fut une fille, à laquelle on donna le nom de Krésanar. » Voici maintenant ce passage tel que le donne notre manuscrit : « Peu de temps après, l'illustre Nāṅ Mētri devint grosse ; au bout de dix mois, elle donna naissance à un garçon parfaitement accompli ; tous les parents vinrent recevoir l'enfant dans un filet d'or : c'est pourquoi on lui donna le nom de Čāli Kömàr (*Jāli*, de *jāla*, filet). Lorsque le petit prince Čāli commençait à marcher en hésitant et les bras étendus, Nāṅ Mētri enfanta une fille ; tous les parents vinrent recevoir l'enfant dans une peau d'ours noir (*khlà khmuṃ*) étoilée d'or : c'est pourquoi on l'appela Nāṅ Krasnà (*kṛṣṇā*, abréviation de *kṛṣṇājinā*, peau d antilope noire). » Pourquoi M. L. n'a-t-il pas traduit complètement ce passage ? Il y eût trouvé une excellente leçon d'étymologie.

J'arrête ici ces observations sur la traduction de M. Leclère : on peut dire en résumé qu'elle est un utile ouvrage de vulgarisation, mais qu'elle n'est à aucun degré un travail scientifique.

M. Leclère exprime la crainte que les « savants orientalistes » ne lui « tiennent un peu rigueur » des artifices typographiques par lesquels il a atténué l'aspect compact de son texte. Il peut être tranquille de ce côté. Mais peut-être les « savants » en question regretteront-ils que M. Leclère ne leur ait pas donné une traduction plus fidèle, que cette fidélité n'eût pas empêchée d'être, selon l'expression de l'auteur, « une traduction *lisable* ».

On me permettra d'ajouter ici une remarque sur les textes pâli et khmèr.

Le texte khmèr se présente comme une paraphrase du pâli : chaque développement est précédé d'un thème en cette langue. Ces thèmes pâlis, très altérés par des scribes ignorants, correspondent généralement au texte de Fausböll ([1]). Mais on s'aperçoit vite que le texte pâli n'est pas l'unique source du texte khmèr ; ce fait résulte avec évidence de la comparaison des noms propres. Si Vessantara, Sañjaya, Jāli restent sans changement, *Maddi* devient *Medri*, *Kaṇhājinā* devient *Krasnā*. Enfin un dernier nom est particulièrement significatif : la mère de Vessantara s'appelle en pâli *Phusati* (que M. Kern suppose représenter le skr. *Pṛṣati*) ; selon la version cambodgienne, elle reçut le nom de *Supāsappati*, parce qu'elle naquit le corps parfumé de santal. Si cette explication est juste (et les étymologies données plus haut des noms *Jāli* et *Kṛṣṇā* prouvent qu'on peut lui accorder une certaine créance), la seule restitution possible est le skr. *Suvāsavatī* « parfumée », ou, par le changement ordinaire de *v* et *b*, *Subāsabatī*. Le redoublement du second *p* est un fait commun, mais ce qui ne l'est pas, c'est la correspondance d'une sourde et d'une sonore. Faut-il admettre une double faute de transcription ou supposer que la forme *Supāsapatī* provient d'un prâkrit qui, comme la cūlikāpaiçācī (Pischel, *Prākr. Gramm.* § 191), changeait les sonores en sourdes ? On pourrait voir là un indice de l'existence antérieure d'une littérature buddhique en prâkrit, dont certains éléments auraient subsisté dans la mémoire du traducteur cambodgien du *Vessantarajātaka* ; indice trop faible pour autoriser une conclusion, même dubitative, suffisant toutefois pour éveiller l'attention.

([1]) Je note cependant (khsè 1, fol. 14 r°) une gāthā relative à la forêt Khema-Migadāya, qui ne se trouve pas dans Fausböll (VI, p. 480). La voici avec toutes ses fautes :

migadāye vanaruppe dassaniyā pannorammā
thanā vihārissakiṇṇaṃ sabbadā bhāgasobhanam.

Enfin je suis heureux de pouvoir insérer ici un renseignement que je dois à l'obligeance de M. Pelliot et qui résout de la façon la plus simple une difficulté du récit de Hiuan-tsang relatif à la légende de Sou-ta-na. On lit dans les *Mémoires*, pp. 122-123 de la traduction de Julien: « En dehors de la porte orientale de la ville de Po-lou-cha, il y a un couvent... Il y a un stoûpa qui a été bâti par le roi Açoka. Jadis le prince royal Sou-ta-na, après avoir été expulsé du royaume, demeurait sur le mont Tan-ta-lo-kia. Un brahmane lui ayant demandé son fils et sa fille, il les vendit en cet endroit... A environ 20 li au N.-E. de la ville de Po-lou-cha, on arrive au mont Tan-ta-lo-kia... A côté et à une petite distance de cet endroit il y a un stoûpa. Ce fut là que le prince royal donna son fils et sa fille à un brahmane ». Le passage offre deux difficultés : 1° Vessantara n'a jamais vendu ses enfants: « Le mot *vendit*, écrit M. Feer, est une énormité, celui qui l'a écrit ne savait certainement pas de qui il parlait. » 2° Supposant que l'on remplace « vendit » par « donna » il n'en reste pas moins que Hiuan-tsang placerait le don des enfants en deux endroits éloignés l'un de l'autre de 20 li; ces deux paragraphes sont en apparence inconciliables. Au fond, ils se concilient très bien : le mal vient d'un pronom malencontreux qui a jeté le trouble dans tout ce passage. Il suffit de lire : « Un brahmane lui ayant demandé son fils et sa fille, les vendit en cet endroit ». Le prince donna ses enfants au brahmane sur le mont Tan-ta-lo-kia, et le brahmane vint les vendre — à leur grand-père, suivant le Jātaka pāli — en dehors de la porte orientale de Po-lou-cha. Cette légère rectification élimine toute difficulté.

L. F.

Inde

VINCENT A. SMITH. — *The inscriptions of Mahānāman at Bodh Gayā.* (Ind. Ant. XXXI, pp. 192-197).

ID. *Revised Chronology of the early or imperial Gupta Dynasty* (Ibid. pp. 257-266).

Il existe au temple de la Mahābodhi, à Bodh-Gayā, deux inscriptions sanskrites (Fleet, *I. A.* XV, 356 et 359; *Corpus*, III, 274 et 278): l'une très courte commémore l'érection d'une statue par le sthavira Mahānāman, l'autre, en 8 stances, célèbre la construction d'un édifice religieux par Mahānāman, disciple d'une lignée de maîtres spirituels, commençant par le çramaṇa Bhava et se continuant par Rāhula, Upasena (I), Mahānāman (I), et Upasena (II), maître de l'auteur de l'inscription, Mahānāman (II) : elle est datée de 269.

Suivant Fleet, ces deux inscriptions ont évidemment (*obviously*) le même auteur, et ce Mahānāman est probablement le compilateur de la partie la plus ancienne du *Mahāvaṃsa*. La date de 269 est sans aucun doute une date de l'ère Gupta, donc 588-589 A. D. Or la partie ancienne du Mahavaṃsa fut compilée sous Dhātusena, dont Turnour, se fondant sur les Annales singhalaises, place le règne en 459-477 A. D. Il y a donc contradiction entre les deux dates et il faut admettre ou que la chronologie singhalaise est erronée, ou qu'on a pris, pour l'interpréter, un point de départ inexact.

M. Sylvain Lévi aboutit à des conclusions très différentes de celles de M. Fleet [1]. Il admet que les deux inscriptions ont pour auteur le même Mahānāman, mais il nie que ce Mahānāman soit le compilateur du *Mahāvaṃsa* ; et il rapporte la date de 269, non à l'ère Gupta, mais à l'ère çaka, soit 347 A. D. Pour écarter la date de Fleet, il se fonde sur le passage suivant

---

[1] S. Lévi, *Les Missions de Wang Hiuen-Ts'e dans l'Inde.* (Journal Asiatique, s. IX, t. XV, 1900, pp. 401-411.)

de la Relation de Wang Hiuen-ts'e : « Jadis le roi de Cheu-tzeu (Ceylan), nommé Chi-mi-kia-po-mo, ce qui signifie en chinois « mérite-nuage » (« Çrî Meghavarman », pour « Çrî Meghavarṇa »), roi indien, chargea deux bhikṣus d'aller visiter ce monastère [la Mahâbodhi]. Le plus grand avait nom Mo-ho-nan, ce qui signifie « grand-nom » (Mahânâman) ; l'autre se nommait Iou-po, ce qui signifie « donne-prophétie » (Upa — ?)... Les deux bhikṣus revinrent dans leur patrie. Le roi interrogea les bhikṣus... Ils répondirent : « Dans la grande contrée de Jambudvipa, il n'y a pas un lieu où demeurer en paix. » Le roi ayant entendu ces paroles, envoya des gens avec des pierres précieuses pour offrir des présents au roi San-meou-to-lo-kiu-to (Samudragupta). Et c'est pourquoi, jusqu'à présent, ce sont les bhikṣus du royaume de Ceylan qui résident dans ce monastère. » Meghavarṇa régna, d'après le *Mahâvaṃsa*, de 304 à 332 A. D.; Samudragupta flotte entre 319 et 401. Le Mahânâman des inscriptions étant évidemment l'envoyé de Meghavarṇa, les a érigées au IVe siècle : la date de 588-589 est donc impossible. Celle de 347 A. D. que donne l'ère çaka ne coïncide pas tout à fait avec l'époque du règne de Meghavarṇa telle qu'elle est fixée par le *Mahâvaṃsa*, mais « ce n'est point faire injure à ces respectables Annales que d'y supposer, à une époque aussi lointaine, une erreur aussi légère ».

M. Vincent Smith n'admet pas les identifications de M. Lévi. Non seulement le Mahânâman des inscriptions diffère selon lui de l'envoyé de Meghavarṇa et de l'auteur du *Mahâvaṃsa*, mais encore il se dédouble lui-même en deux homonymes, dont l'un (peut-être le Mahânâman [I] aïeul spirituel de Mahânâman [II]) a érigé la petite inscription, et l'autre la grande. Résumons en un tableau synoptique cette matière un peu compliquée :

Fleet	*Lévi*	*Smith*
1. Mahânâman [I].	1. Mahânâman I.	1. Mahânâman, envoyé de Meghavarṇa, 304-332.
2. Mahânâman [II], sthavira, auteur du Mahâvaṃsa et des 2 inscriptions, 269 = 588 A. D.	2. Mahânâman [II], sthavira, envoyé de Meghavarṇa et auteur des 2 inscriptions, 269 = 347 A. D.	2. Mahânâman, auteur du Mahâvamsa, 459-477.
	3. Mahânâman, auteur du Mahâvaṃsa, 459-477.	3. Mahânâman [I], aïeul spirituel de Mahânâman [II], peut-être le sthavira auteur de la petite inscription, ± 540 A. D.
		4. Mahânâman [II], auteur de l'inscription de 269 = 588 A. D.

La principale raison qu'allègue M. Smith contre la date de 269 = 347 A. D. proposée par M. Lévi pour la grande inscription est d'ordre paléographique : Bühler et Fleet sont d'accord pour y reconnaître une écriture du VIe siècle. M. Lévi accorde peu d'importance à cet argument en présence de la date positive fournie par la relation chinoise : mais rien ne prouve que le Mahânâman de cette relation soit le même que celui de l'inscription. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que plusieurs moines de ce nom aient fait des œuvres pies aux Lieux Saints. En outre l'ère çaka a été d'un usage très rare dans le Nord de l'Inde et les quelques exemples qu'on en possède ne remontent pas plus haut que le XIe siècle. Enfin l'application de cette ère à la date de 269 ne donne pas un résultat bien favorable au système de M. Lévi, puisque l'année du Christ 347 est postérieure de 15 ans à la mort de Meghavarṇa, sous le règne de qui l'inscription est supposée avoir été écrite.

Nous nous bornerons à cet exposé des deux thèses contraires, en souhaitant que M. Lévi, qui a déjà versé au débat un document d'un si haut intérêt, découvre le texte décisif qui donne la solution indiscutable du problème.

Le synchronisme de Samudragupta et de Meghavarṇa établi par le travail de M. Lévi a donné à M. Smith l'occasion de réviser la chronologie des Guptas. Il a résumé ses conclusions sous forme de table à la fin de son article. Voici les dates qu'il propose comme les plus vraisemblables: 1. GUPTA (275-300); 2. GHAṬOTKACA (300-320); 3. CANDRAGUPTA I (320-326), fondateur de l'ère Gupta, dont l'an 1 = 320; 4. SAMUDRAGUPTA (326-375); le KĀCA ou KACA des monnaies est sans doute le même roi sous un autre nom ou peut-être un frère qui lui disputa le trône; 5. CANDRAGUPTA II (375-413); 6. KUMĀRAGUPTA I (413-455); 7. SKANDAGUPTA (455-482); 8. PURAGUPTA Prakāçāditya (482-485); 9. NARASIṂHAGUPTA Narabāläditya (485-522); 10. KUMĀRAGUPTA II (522-?). On connait un BUDHAGUPTA qui était simple rāja de Mālava en 494. Il reste encore un certain nombre de points douteux, mais la chronologie de la dynastie peut être considérée comme fixée dans ses grandes lignes.

L. F.

DEVADATTA RĀMKRISHṆA BHĀNDĀRKAR. *Epigraphic Notes and Questions.* — *Gūrjaras.* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XXI, pp. 392-433).

M. D. R. Bhāndārkar est un esprit ingénieux et chercheur qui aime à contrôler les opinions reçues et à en proposer de nouvelles, qu'il croit meilleures, et qui le sont en effet quelquefois. Je ne pense pas cependant que sa nouvelle traduction du premier édit sur roc de Piyadasi doive être considérée comme un progrès. L'équivalent qu'il propose pour *dharmalipi*, « edict of righteousness » n'a pas grand sens. *Dharmalipi* est, il me semble, un composé du type *dharmaçāstra* et signifie « écrit sur le *dharma* ». Quant à la définition du *dharma*, Açoka lui-même s'est chargé de nous la donner: « Qu'est-ce que le *dharma* ? L'innocence, de nombreuses bonnes œuvres, la compassion, la charité, la sincérité, la pureté. » (2e édit sur piliers). *Dharmalipi* est donc un écrit sur le devoir ou la vertu: à quoi bon épiloguer sur une idée aussi simple ? — Quant à *devānampriya*, le commentaire qu'en donne M. B. est loin d'être aussi complet et aussi précis que la note très antérieure de M. Sylvain Lévi sur le même sujet (*J. A.* 8e s., T. 18, pp. 549-543). — Plus utile est la glose du mot *samāja*, que M. Senart traduisait avec beaucoup d'hésitation par « festins » et Bühler par « festive assemblies » : il semble résulter des passages cités du *Harivaṃça* (v. 8189-8191) et de l'inscription de Kharavela, que les *samājas* étaient des banquets où on servait des viandes et des vins: il est parfaitement naturel qu'un édit contre le meurtre des animaux interdise les festins qui en étaient l'occasion. — Dans *ekacā samājā sādhumatā*, le sens du passé attribué par M. B. à *sādhumatā* est admissible; ce qui l'est moins, c'est celui qu'il propose pour *ekacā samājā* : « convivial gatherings belonging to a particular place, i. e. the place where Piyadasi was in the habit of holding them. » Le roi dirait donc : « Il y avait jadis certains festins que je voyais d'un bon œil : ceux qui avaient lieu chez moi. » L'impossibilité d'un pareil sens saute aux yeux.

Sur le second édit, M. B. remarque l'exacte correspondance de *Satiyaputa*, nom d'un peuple voisin du royaume Maurya, avec *Sātputē*, surnom très fréquent parmi les Mahrattes : il en conclut que ce peuple, d'abord établi au S. de la côte occidentale, est remonté jusqu'au Mahārāṣṭra, où il s'est fondu avec le reste de la population. Il maintient contre Bühler la traduction de *sāmaṃta lājāne* par « neighbouring » ou « bordering » au lieu de « vassal kings ». Enfin il refuse de donner à *cikichā* le sens de « remèdes » (Senart) ou d'« hôpitaux » (Bühler), mais pour un motif qui me semble purement imaginaire : on peut en toute sécurité conserver à *cikichā* sa valeur antérieure.

Ce sont également les inscriptions de Piyadasi et de son petit-fils Daçaratha qui ont donné lieu à la seconde note de M. B., consacrée à refuter l'opinion soutenue par Kern, que les Ājīvikas (nommés dans le 7e édit sur piliers et dans les inscriptions des grottes de Barabar

et de Nāgārjunī) étaient une secte brahmanique et plus précisément une secte vaiṣṇava. Que les Ājivikas ne soient pas des brahmanes, c'est ce qui résulte du terme de *bhadanta* qui leur est appliqué par les inscriptions de Nāgārjunī, et aussi des vers 6-7 du *Suttanipāta* où sont clairement distingués, d'une part, les Tīrthikas, les Ājivikas et les Nirgranthas, d'autre part les brahmanes. Les passages du commentaire d'Utpala sur Varāhamihira, où on a cru trouver la preuve que les Ājīvikas étaient Vaiṣṇavas, n'ont pas le sens qu'on leur a attribué. Cette secte fondée par Nanda-Vaccha, Kisa-Saṃkiccha et Makkhali-Gosāla (dont le nom serait l'étymologie du skr. *maskarin*, ascète) se faisait remarquer par son ascétisme rigoureux. Les Ājīvikas étaient nus comme les Jainas Digambaras, avec qui ils semblent en rapport très étroit. Les seules mentions des Ājīvikas dans la littérature brahmanique se trouvent dans le *Bṛhajjātaka* de Varāhamihira (VIe s.) et dans le *Janakīharaṇa* de Kumāradāsa (A. D. 724).

Dans une troisième note, M. B. montre que les rois Rāmabhadra, Bhoja, Mahendrapāla et Vināyakapāla, dont on a des chartes sur cuivre trouvées sur un vaste territoire, depuis Bénarès jusqu'à Jaipur, sont identiques, contrairement à l'opinion de Fleet (I. A., t. XV, pp. 110-111) aux rois Rāmabhadra, Bhoja, Mahendrapāla, et Mahīpāla, auteurs des inscriptions sur pierre de Gwalior, Pèhêva et Siyaḍoṇi; et que ces inscriptions sont datées, non dans l'ère de Harṣa, mais dans l'ère Vikrama. Mahodaya, où elles furent émises, doit être identifié avec Kanauj. Mahodaya est, il est vrai, qualifié de *skandhāvāra*, « camp »; mais ce mot désigne également une « capitale » (*rājadhānī*). Enfin, ces rois portent tantôt le simple titre de *mahārāja*, tantôt les titres plus pompeux de *mahārājādhirāja paramabhaṭṭāraka parameçvara*, mais ces expressions protocolaires ne correspondaient pas à des états distincts tels que le vasselage et le souveraineté.

Dans un mémoire très étudié faisant suite aux notes précédentes, M. B. traite de l'histoire des Gūrjaras. Ces Gūrjaras seraient une tribu scythique qui pénétra dans l'Inde au commencement du VIe siècle, conquit la plus grande partie du Panjab et occupa, vers le XIIe siècle, la partie nord du Lāṭa, qui fut appelée d'après eux Gurjaratrā (Gūjarat).

L. F.

J. F. Fleet. — *A hitherto unrecognised Kushaṇ King.*) J. R. A. S., avril 1903, pp. 325-334.)

On admettait jusqu'ici la succession suivante des rois Kouchans : Kaniṣka, Huviṣka et Vāsudeva autrement nommé Vāsuṣka. Cette dernière variante venait d'une inscription de Sāñchi, où Bühler, aidé de Cunningham, avait lu, avec le nom Vāsuṣka, la date 78 ; or, comme les inscriptions de Vāsudeva sont datées de 74 à 98, il en résultait que Vāsuṣka = Vāsudeva. Un nouvel examen de l'inscription a convaincu M. Fleet que cette identification repose sur une double erreur de lecture : il faut lire, d'une part, Vāsaṣka (ou Vāsiṣka, Vāseṣka) et non Vāsuṣka, d'autre part, 28 et non 78. Donc, entre Kaniṣka, dont la dernière date est 18, et Huviṣka, dont la première date est 33, se place un roi Vāsaṣka (Vāsiṣka, Vāseṣka) qui régnait en 28. Quant au prétendu Vāsuṣka = Vāsudeva, il disparaît. M. Fleet annonce en terminant les conclusions d'un travail qu'il compte publier prochainement sur la date de Kaniṣka. Il repousse l'hypothèse de l'ère Laukika proposée par M. V. Smith : « Les documents allant de l'an 4 à l'an 384 et mentionnant les noms de Kaniṣka avec l'an 5, de Çoḍāsa avec l'an 72, de Moga et Patika avec l'an 78, et de Guduphara-Gondophares avec l'an 103, sont tous datés dans une seule et même ère. Et, conformément à l'opinion primitive de Sir A. Cunningham, cette ère est l'ère, commençant en 58 av. J.-C., qui est maintenant connue sous le nom d'ère Vikrama. »

Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa. — *The Licchavi race of ancient India.* (J. A. S. B. vol. 71. Pt. 1, pp. 142-148.)

Id. — *The Vrātya and Saṃkara theories of Caste.* (Ibid. pp. 149-173.)

M. S. C. V., qui croit avec ingénuité que « ceux qui ont écrit sur l'histoire de l'Inde n'ont même pas fait mention de la race Licchavi », s'est préoccupé de combler cette grave lacune. Il a réuni des textes empruntés à des sources aussi inconnues que Manu, le *Mahāparinibbānasutta* et le *Mahāvaṃsa*, et il a révélé aux *scholars* que la race Licchavi régnait à Vaiçālī à l'époque du Nirvāṇa et qu'elle fut plus tard une des dynasties royales du Népāl. Les *scholars* s'en doutaient un peu. Ce qu'on savait moins, c'est que les Licchavis « correspondent exactement aux *Nisibis* de Ptolémée », et que ces *Nisibis* ou *Nisaioi* vinrent de l'Afghanistan dans l'Inde, où Mégasthène les signale sous le nom de *Nesei*. Ils y vinrent, selon Arrien, avec Dionysos ; mais M. S. C. V., qui est un esprit critique, fait sagement observer que « ces histoires sur Dionysos ne sont que des fictions de poètes ».

Le seconde travail de M. S. C. V. est consacré à la théorie des castes. Selon les çāstras hindous, les castes sont de trois sortes : primitives (*mūla*), déchues (*vrātya*), mêlées (*saṃkara*). les castes primitives sont les brahmanes, les kṣatriyas, les vaiçyas et les çūdras. Les *vrātya* sont les membres des trois premières castes qui ont perdu leur caste faute d'observer les rites prescrits par les çāstras, notamment le port du cordon sacré. Enfin les *saṃkara* sont ceux qui sont issus d'unions prohibées. M. S. C. V. pense que *saṃkara* n'est qu'un synonyme plus moderne de *vrātya* et il attribue l'origine de ces castes inférieures à l'introduction dans la société āryenne d'éléments aborigènes ou étrangers. L'argument à peu près unique dont il use est la ressemblance des noms : c'est un procédé qui peut quelquefois conduire à des rapprochements justes, mais dont l'incertitude expose les esprits un peu prompts à des erreurs que M. S. C. V. ne paraît pas avoir toujours évitées. Néanmoins son article est une utile réunion de textes, notamment sur les Maga et le Çākadvīpa, leur pays d'origine, qu'il identifie avec la Sogdiane.

L. F.

C. Bendall. — *The History of Nepal and surrounding kingdoms (1000-1600 A. D.), compiled chiefly from mss. lately discovered.* (J. A. S. B. vol 32, Pt. 1, pp. 1-32.)

Le premier voyage de M. Bendall au Népāl est de 1884 ; le second, qui a succédé de près à celui de M. Sylvain Lévi, est de 1898-1899. Il était accompagné cette fois du paṇḍit Haraprasād Çāstri, qui devait, avec son assistant le paṇḍit Binodabihāri Bhaṭṭāchāryya, s'occuper de la partie littéraire du travail, M. Bendall se réservant la partie historique et archéologique. Le mémoire que publie le Journal de la Société asiatique du Bengale est destiné à servir d'introduction au Catalogue de la bibliothèque de Kathmandu rédigé par Haraprasād Çāstri. Les données chronologiques qu'il contient proviennent principalement, soit des colophons des manuscrits, soit d'une nouvelle Vaṃçāvali, découverte par M. B. et composée de trois chroniques distinctes désignées par V^1, V^2, V^3. La première, V^1, qui doit s'étendre des origines à 467 N. S. = 1346 A. D. (c'est du moins ce qui semble résulter des tables de M. B. qui ne donne pas les dates extrêmes pour cette partie), mentionne un grand nombre de donations religieuses au temple de Paçupati et paraît en conséquence avoir été rédigée à l'aide des archives de ce sanctuaire ; cette partie est en sanskrit, mais en si mauvais sanskrit que M. B. n'a pas osé se risquer à le transcrire et s'est contenté de publier en fac-similé les feuillets les plus intéressants ; V^2 est en vieux Newarī et donne de 177 à 396 N. S. les dates de naissance des rois et autres grands personnages ; V^3 va de 379 à 508, sans suivre un ordre chronologique rigoureux, et donne un récit plus détaillé des évènements. A l'aide de ces documents, M. B. a dressé des tables chronologiques des rois du Népāl, depuis la fondation de l'ère népālaise (20 octobre 879) jusqu'à 1600 ; et des rois du Tirhut, dont les noms se trouvent dans le colophon de plusieurs mss. népālais écrits par des copistes originaires du Tirhut.

L. S. S. O'Malley. — *Gayā Çrāddha and Gayāwāls.* (J. A. S. B. vol. 72, Pt 3, pp. 1-11.)

Gayā, célèbre surtout par son antique monument buddhique, est également un lieu de pèlerinage très fréquenté par les Hindous. Au mois d'âçvina, époque « où on règle ses comptes avec les Bhūts », une multitude de fidèles se rend à Gayā pour y célébrer le *Gayā-çrāddha*, cérémonie destinée à procurer le repos aux âmes errantes des ancêtres. On fait des offrandes à 45 lieux consacrés (*vedi*); chacune de ces offrandes a son efficacité particulière : l'une est prescrite afin que Yama ne frappe pas les morts, l'autre afin que ses deux chiens ne les mordent pas, etc. Les lieux d'offrande sont répartis entre deux classes de prêtres : cinq d'entre eux, situés sur les hauteurs de Pretaçilā et de Rāmaçilā, appartiennent aux Dhāmis, tous les autres aux Gayāwāls (Gayāpālas). Ceux-ci perçoivent la totalité des offrandes et remettent aux Dhāmis la part qui leur revient diminuée d'un quart. Les Gayāwāls ont le monopole du çrāddha, qui ne peut produire le résultat désiré que si un Gayāwāl, après avoir reçu les hommages et la dakṣiṇā du fidèle, prononce la formule : *Suphal*. Ils se rangent parmi les Vaiṣṇavas et, malgré leur ignorance et leurs mœurs dissolues, sont comptés au nombre des brahmanes les plus révérés de l'Inde. L'obligation de ne contracter mariage qu'entre eux a causé une rapide décroissance de leur nombre : au commencement du XIX[e] siècle, ils comptaient environ 1.000 familles; en 1893, 128 familles ; en 1901, le recensement donne 321 individus des deux sexes. Malgré une large pratique de l'adoption, les Gayāwāls semblent menacés d'une disparition prochaine.

O. Franke et R. Pischel. — *Kaschgar und die Kharoṣṭhī*. (Sitzungsb. der k. preuss. Akad. der Wiss., 1903, VII, pp. 184-196.)

J. Halévy. — *Le berceau de l'écriture kharoṣṭrī*. (Extrait de la *Revue sémitique*, 1903, 15 pp.)

La solution est toujours délicate d'un problème qui touche à la fois au monde hindou et au monde chinois ; mais elle devient particulièrement épineuse quand il y faut encore joindre le domaine iranien et les peuples turcs. Ici même (II, 246 et ss.), M. S. Lévi a essayé de faire prévaloir, pour le nom de l'écriture allant de droite à gauche employée à partir d'Açoka dans le nord de l'Inde et l'Asie centrale, la forme *kharoṣṭrī* au lieu de celle de *kharoṣṭhī* (1) adoptée naguère par Bühler. *Kharoṣṭrī* viendrait de Kharoṣṭra, qui serait un nom de Kachgar. Cette thèse a été combattue immédiatement par MM. Franke et Pischel. Le principal argument de M. Lévi était qu'un texte du VIII[e] siècle déclarait que la forme habituelle du nom de Kachgar, Chou-lo (2), était abrégée de K'ia-lou-chou-tan-lo, qui ramène vraisemblablement à un original Kharoṣṭra. D'où M. Lévi supposait que l'écriture dite jusqu'alors *kharoṣṭhī* devait être celle du pays de Kharoṣṭra et s'appeler par suite *kharoṣṭrī*. M. Pischel montre également par plusieurs exemples que le composé *kharoṣṭra* se rencontre assez fréquemment. On voit que la thèse de M. Lévi comporte des déductions qui sont vraisemblables, mais non nécessaires. Je crois toute-

(1) Bühler s'appuyait sur un texte du *Fa yuan tchou lin* dont les indianistes attribuent toujours la découverte à Terrien de Lacouperie. Mais l'article de Terrien de Lacouperie, qui manque malheureusement à notre bibliothèque, est de 1886, et dès 1882, M. Devéria, sous le pseudonyme de T. Choutzé, avait signalé le passage en question dans la *Revue de l'Extrême-Orient*, I, 158. Bien plus, il y faisait avant Weber un rapprochement hypothétique entre le nom du ṛṣi Kharoṣṭha et celui de Zoroastre.

(2) La prononciation des deux caractères est flottante. On peut orthographier aussi Sou-le, Chou-lei, etc.

fois que M. Franke se fait la part trop belle en ne voulant tenir aucun compte du texte du VIIIe siècle et des ouvrages postérieurs qui le citent. Il est très rare qu'une interprétation des commentaires bouddhiques, même erronée, soit une pure invention du commentateur chinois. En tout cas, on n'a pas le droit d'arguer contre cette explication du silence du *P'ei wen yun fou* ou du *T'ou chou tsi tch'eng*. M. Franke dit que les érudits compilateurs de ces deux collections n'ignoraient assurément pas le texte en question de Houei-yuan, et que, s'ils n'en ont pas parlé, c'est qu'ils le jugeaient indigne de créance. Mais vraiment il n'est guère possible que M. Franke ait beaucoup manié le *T'ou chou tsi tch'eng* sans avoir remarqué combien peu de textes ses compilateurs ont utilisés pour les pays étrangers, en dehors des histoires dynastiques et de quelques voyageurs comme Fa-hien et Hiuan-tsang. Et de même, pour le *P'ei wen yun fou*, on sait assez qu'il n'y a été incorporé qu'une faible proportion de textes bouddhiques. Jamais les lettrés chargés par l'empereur K'ang-hi de mener à bien ces compilations n'ont cru nécessaire de dépouiller le *Tripiṭaka*. L'eussent-ils fait, qu'ils n'auraient pas trouvé dans les éditions chinoises l'ouvrage même de Houei-yuan, qui n'a été conservé que par la collection de Corée.

La plus sérieuse difficulté à mon avis ne vient pas de là, mais bien, comme le dit M. Halévy, de l'étrangeté qu'il y aurait à ce que cette écriture venue de l'Asie antérieure se fût d'abord fixée dans le Turkestan pour se répandre de là dans le nord-ouest de l'Inde dès le temps d'Açoka. M. Halévy se tire d'affaire en supposant deux Kharoṣṭra, l'un sur les bords du Svât, l'autre à Kachgar, mais, malgré la sécurité avec laquelle il énonce ses conclusions, elles me semblent avoir besoin de confirmations ultérieures. L'objection provenant de la localisation dans le Turkestan subsiste pleinement contre l'hypothèse formulée par M. Franke de retrouver Kharoṣṭha et la patrie de la *kharoṣṭhī* dans le nom très incertain du pays de Kie-p'an-t'o, K'o-p'an-t'o, Han-t'o, K'o-lo-t'o, K'o-kouan-t'an (auj. Tach-kourgan).

Kachgar est généralement appelé par les Chinois 疏勒 Chou-lo ; M. Franke en rapproche divers autres noms, dont l'un au moins, 沙勒 Cha-lo, n'est, selon l'*Itinéraire d'Ou-k'ong* (*J. A.*, 1895, II. 362), qu'une variante de Chou-lo. Quant à la forme Shulik du tibétain, il faudrait savoir s'il s'agit bien de Kachgar, et, dans l'affirmative, si Shulik n'est pas transcrit du chinois. Il semble bien en effet résulter à la fois du texte de Houei-yuan et de la note des *Mémoires* de Hiuan-tsang (II. 219) qu'on ne savait plus au juste à quel nom indigène rattacher la forme chinoise Chou-lo. Alors que Houei-yuan propose le nom, connu sans doute dans le pays, de K'ia-lou-chou-tan-lo, Hiuan-tsang dit que la forme correcte est 室利訖栗多底 Che-li-ki-li-to-ti, que Julien restitue en un énigmatique Çrikritâti. La partie *krita* semble appuyée par le nom de 訖利多 Ki-li-to, les « Achetés », Krita, que Hiuan-tsang donne aux gens du Cachemire (¹). D'autre part, M. Lévi incline à voir dans Kharoṣṭra une forme sanscritisée d'un nom turc, alors que M. Halévy y retrouve le mot iranien *khrafstra*. On ne peut encore faire à ce sujet que des hypothèses.

(¹) M. Lévi rapproche de l'interprétation « mauvaise nature » donnée par les Chinois à Kharoṣṭra celle de « race misérable » qu'ils indiquent pour Ki-pin, et pense que cette dernière provient du nom de Kapiça, interprété par *kapiça*, « couleur de singe », ou *kapi*, « singe. » Mais il me semble qu'il y a ici quelque confusion. Ce passage sur le Ki-pin donné dans le *Fan yi ming yi tsi* (k. 7, p. 32) ne s'y rapporte pas au Kapiça, mais au Cachemire, et est en effet emprunté mot pour mot, sauf la traduction même du nom, au chapitre de Hiuan-tsang sur le Cachemire. Il n'y a, je crois, aucun compte à tenir de l'étymologie Kapaṇī proposée par M. Schlegel (*T'oung pao*, II, I, 329-331), mais de plus, M. Schlegel a fait deux contresens dans ce texte. Il y est dit que le Cachemire est dans l'Inde du nord et non que Madhyântika est natif de l'Inde du nord. Surtout, la note selon laquelle Ki-pin est, non pas une identification fautive, mais une prononciation altérée du nom du Cachemire, n'est pas dirigée contre Hiuan-tsang, mais est une note des *Mémoires* eux-mêmes. Cette note, sautée dans la traduction de Julien, se trouve dans l'édition du *Tripiṭaka japonais* (致 VII, 16) et dans celle du *Cheou chan ko ts'ong chou* (k. 3,

Quoi qu'il en soit de la forme originale de Chou-lo, il est sûr que Kachgar était appelé aussi d'un nom que Hiuan-tsang donne sous la forme 佉 沙 K'ia-cha. Je suis heureux de pouvoir préciser ici une hypothèse de MM. Franke et Pischel. Remarquant que dans la liste chinoise des écritures du *Lalitavistara*, telle qu'elle est donnée dans le *Fa yuan tchou lin*, l'écriture de Cina (la Chine) est précédée de celle de 阿 沙 A-cha, qu'une note dit désigner Chou-lo (Kachgar), MM. Pischel et Franke se sont demandés si la *khāṣyalipi* qui précède l'écriture chinoise dans la liste sanscrite ne désignerait pas l'écriture de Kachgar. Il n'y a, je crois, aucun doute à ce sujet. Les manuscrits donnent Khāsya, Khāṣya, Khoṣya, Khasya ; le texte tibétain écrit Kouça. Si on se reporte à l'édition japonaise du *Fa yuan tchou lin*, on trouve, à côté de 阿 沙 A-cha, la leçon 珂 沙 K'o-cha, avec la note : c'est Chou-lo (Kachgar) (¹). Or, les traductions du *Lalitavistara* confirment ce texte du *Fa yuan tchou lin*. On sait que deux des quatre traductions, remontant l'une au IIIᵉ siècle, l'autre au Vᵉ, sont perdues. Mais il en subsiste une de l'an 308 et une de 683. Celle de 308 (Nanjio, nº 160 ; *Tripit. jap.* 宙, IV. 75) écrit 佉 沙 K'ia-cha, avec la même orthographe que Hiuan-tsang donne au nom de Kachgar ; la traduction de 683 (Nanjio, nº 159 ; *Tripit. jap., ibid.*, 17) donne 叵 索 K'o-so. Il s'agit donc bien ici de la *khāṣyalipi* du texte sanscrit, et la traduction donnée par le *Fa yuan tchou lin* d'une part, l'identité d'autre part de l'orthographe K'ia-cha du *Lalitavistara* et de celle donnée par Hiuan-tsang au nom de Kachgar, montrent que les Chinois ont toujours entendu par *khāṣyalipi* l'écriture de Kachgar. Or, les traductions de leurs listes ne me paraissent pas jusqu'à présent donner une seule interprétation inadmissible (²).

Ainsi, au cas où *kharoṣṭrī* signifierait : (écriture) de Kharoṣṭra, et où Kharoṣṭra serait Kachgar, il faudrait admettre que Kachgar figure deux fois sur la liste du *Lalitavistara*. Cette considération, qui affaiblit sans doute la thèse de M. Lévi, ne me paraît pas la ruiner absolument. Il serait très possible qu'une fois la *kharoṣṭrī* répandue dans le nord de l'Inde, son origine eût été perdue de vue, et que dans une énumération où il entre assurément de la fantaisie, Kachgar eût figuré à nouveau parmi les pays en relations avec l'Inde et qu'on nomme comme ayant chacun son écriture propre. Jusqu'à nouvel ordre, aucune des formes *kharoṣṭhī*, *kharoṣṭrī* ne me paraît l'emporter absolument.

P. PELLIOT.

---

p. 11). Pour Hiuan-tsang, Ki-pin est donc le Cachemire, et non pas Kapiça. Il ne semble plus en avoir été de même au siècle suivant avec Wou-k'ong, mais pour que Ki-pin fût regardé comme étymologiquement apparenté à Kapiça, d'où dériverait l'interprétation de « mauvaise nature », il faudrait admettre que ce nom désigna d'abord le Kapiça, puis fut identifié au Cachemire jusqu'à la fin du VIIᵉ siècle, auquel moment il reprit son ancienne valeur de Kapiça. Tout cela est possible, mais n'est pas encore définitivement établi.

(¹) Je ne puis dire où le compilateur du *Fa yuan tchou lin* a puisé sa liste. Le *Fa yuan tchou lin* date de 668, sous les T'ang ; or plusieurs des traductions des noms d'écritures sont annoncées par ces mots : « (dans la langue des) Souei, on dit .. » L'original datait donc, comme traduction ou comme compilation, des Souei (589-618), mais aucune des quatre traductions du *Lalitavistara* n'a été faite sous cette dynastie.

(²) Ces listes chinoises contiennent plusieurs noms de pays intéressants ; ainsi l'une des écritures est attribuée à la Sogdiane. La traduction de 308, qui a été faite sous les 晉 Tsin, rend le nom de Cina par 秦 Ts'in, ce qui indiquerait qu'en Chine même, comme plus tard en Europe, c'est à la dynastie des 秦 Ts'in qu'on aurait fait remonter l'étymologie de Cina ; à cette date, il ne saurait s'agir des Ts'in de la famille 苻 Fou ou de la famille 姚 Yao, qui n'ont régné que cinquante ans plus tard. — Bühler (*Indische Palaeographie*, p. 2) signalait dans les listes jaina l'écriture grecque *yavaṇāliyā*, qui ne figure pas dans la liste sanscrite du *Lalitavistara* ; mais elle se retrouve dans la traduction tibétaine (trad. Foucaux, p. 122) et dans les traductions chinoises (*Fa yuan tchou lin*, 邪 寐 尼 Sie [= ye]-wei-ni, traduit par 大 秦 Ta-ts'in, l'orient byzantin ; trad. de 308, Ta-ts'in ; trad. de 683, 葉 半 尼 Ye-pan-ni).

Chine

Père Stanislas LE GALL. — *La Chine. Géographie générale à l'usage des écoles françaises*. Zikawei, 1903, in-8°, 161 pp. avec cartes.

Le titre de ce livre indique son objet; ce n'est pas une œuvre de science pure, mais de pédagogie. Il s'agit d'apprendre aux jeunes Chinois les données essentielles de la géographie de leur pays, en même temps que de les familiariser avec l'usage du français. Mais il s'en faut que ce manuel ne doive servir qu'aux écoliers chinois. Principalement par sa double table des préfectures et sous-préfectures rangées successivement par province et par ordre alphabétique, il permet de retrouver à l'instant même ces renseignements indispensables de situation géographique. Plus commode à ce point de vue que l'ouvrage de Playfair, il a l'avantage pour les non-spécialistes de donner l'orthographe française. Le nom du P. Le Gall est une garantie de conscience et d'exactitude.

P. P.

Edouard CHAVANNES. — *Confucius*. (Revue de Paris, 15 février 1903, pp. 827-844.)

A supposer que nous ignorions les destinées ultérieures du confucianisme et l'influence dominante qu'il exerce depuis vingt-quatre siècles sur un quart de la population du globe, nul, je crois, ne songerait à voir dans Confucius un de ces penseurs géants dont le système est un apport appréciable au patrimoine intellectuel de l'humanité. Mais, comme le dit M. Ch., si Confucius « n'a pas forgé de toutes pièces une philosophie spéculative, il a fait mieux que cela : il a donné une règle d'action, une direction de vie. Ceux qui remuent et transforment l'humanité, ce ne sont pas les abstracteurs de quintessence; ce sont ceux qui disent simplement à la foule incertaine : Suivez-moi, je vous montrerai le bon chemin. » C'est cette règle de vie, cette morale pratique que M. Ch. a tenté de systématiser en un article trop nourri pour qu'il puisse s'agir de le résumer ici, et auquel je me permets de renvoyer nos lecteurs. La philosophie de Confucius est essentiellement sociale, conservatrice. Ce caractère conservateur, la société chinoise confucéenne l'a eu au suprême degré, elle l'a eu à l'excès, car, si nulle civilisation ne peut montrer derrière soi autant de siècles de tradition ininterrompue, il n'en est pas non plus qui se soit ainsi figée dans la contemplation du passé, en une immobilité qui n'est sans doute pas la mort, mais au moins un dangereux engourdissement.

P. P.

L. NOCENTINI. — *Brano di storia cinese e coreana*. Rome, 1903, in-8°, 17 pp. Extrait des *Rendiconti* de l'Académie des Lincei, t. XI, pp. 537-551.

Dans cette note, M. N. passe en revue les événements qui amenèrent la chute de la dynastie des Yin, et le départ de leur ancien ministre, le vicomte de Ki, pour la Corée. M. N. émet en terminant l'hypothèse que les habitants de la partie méridionale de la Corée sont peut-être les descendants d'émigrants venus de l'Inde, et qui auraient peut-être fait étape sur la côte d'Indochine. Les arguments que M. N. fait valoir en faveur de ce qu'il dit lui-même n'être qu'une « simple supposition » me paraissent contestables. C'est ainsi qu'à admettre que le chinois 檀 *t'an* soit la transcription du sanscrit *candana*, santal, ce qui me paraît moins « évident » qu'à M. N., je ne vois guère ce qu'on en pourrait tirer pour l'origine des Coréens; puisque ce terme est avant tout chinois, qu'il se rencontre dans des textes aussi anciens que le *Che king*, et qu'en bonne logique il faudrait alors en faire surtout état en faveur de l'origine indienne des Chinois.

P. P.

Commandant de Marolles. — *Souvenirs de la révolte des T'ai-P'ing (1862-1863)*. (T'oung pao, II. iv. 1-18.)

La première partie de ces *Souvenirs* a déjà été annoncée dans le *Bulletin* (II. 407). La seconde et dernière partie va de la mort de l'amiral Protet (17 mai 1862) jusqu'au moment où le commandant de Marolles quitte la Chine (4 juillet 1863). Il gagna de là le Japon, puis rentra en France. L'accord n'avait pas toujours été absolu entre les corps anglais et français. Puis au beau milieu de la lutte contre les T'ai-p'ing, les pires nouvelles arrivent de Cochinchine. Le commandant de Marolles note à la date du 17 janvier : « Très mauvaises nouvelles de Cochinchine. L'amiral Bonnard (*lisez* : Bonard) qui y commande, écrit une lettre désespérée à l'amiral Jaurès, le priant instamment de venir à son secours avec toutes ses forces : l'insurrection des Annamites est générale et il court risque d'être *enlevé à Saïgon* (textuel). Sa lettre est tellement navrante, que Jaurès se décide à partir de suite pour la Cochinchine avec des renforts et un bataillon espagnol de Tagals, qu'il obtiendra de Manille ».

Puis le commandant de Marolles rentre en France dans le second semestre de 1864. « A Paris, je vois de suite le ministre de la Marine, M. de Chasseloup-Laubat, et je lui rends compte des évènements d'Extrême-Orient. Je lui parle aussi du désastreux traité fait par Bonnard, livrant presque toute la Cochinchine méridionale et ne gardant que quelques ports. Il me répond qu'il s'y est opposé, mais que l'Empereur l'a voulu. Je vois l'Empereur et lui parle dans le même sens. L'Empereur, qui ne m'a fait aucune objection et qui m'a écouté les yeux baissés comme c'est son habitude, a l'air de se réveiller enfin, et me demande si j'habite Paris. A ma réponse, il me congédie avec une poignée de main en me disant : « Eh bien, je vous ferai appeler bientôt ! » — ce qu'il n'a pas fait. »

On se rappelle que, quelles que soient les raisons qui déterminèrent l'amiral Bonard à signer le traité du 5 juin 1862, ses successeurs ne purent s'y tenir et que, du 20 au 24 juin 1867, l'amiral de la Grandière dut occuper les provinces occidentales de la Cochinchine.

P. P.

Ku Hung-ming. — *Papers from a Viceroy's yamen*, publié par le Shanghai-Mercury, Changhai, 1901, in-8, XVI-197 pp.

Il est bien tard pour parler aujourd'hui du livre de M. Kou Hong-ming. A vrai dire, je l'avais lu lors de son apparition, et j'avais préféré m'en taire ; mais, en l'ouvrant par hasard il y a quelque temps, je me suis senti pris de remords, et un peu coupable vis à vis des lecteurs du *Bulletin*. M. Kou Hong-ming, de son vrai nom Kou Li-tch'eng, est un Foukienois, M. A. de l'université d'Edimbourg. Il fut quelque temps au service des Anglais, de sir Thomas Wade, de A. Colqhoun, mais il jugea qu'on ne le traitait pas avec assez de déférence, et depuis tantôt vingt ans il remplit auprès du vice-roi Tchang Tche-tong des fonctions d'interprète, voire de conseiller. M. Kou Hong-ming s'est familiarisé avec nos littératures européennes, et aime à fleurir les articles qu'ils adresse aux journaux anglais d'Extrême-Orient avec des strophes de Tennyson ou de Goethe, de Heine ou de.... Béranger. Il y a quelques années, mécontent des traductions de Legge, qui s'en est tenu servilement au texte des classiques chinois, M. Kou Hong-ming a publié une traduction nouvelle du *Louen yu*, qui, du moins, doit bien faire saisir aux Européens l'esprit de l'original, car elle est émaillée de citations en toutes sortes de langues ; chacun, suivant sa nationalité, n'a qu'à prendre ce qui lui revient, et Victor Hugo nous sera un bon truchement, à nous Français, pour comprendre Confucius. Ce n'est pas faire injure à M. Kou Hong-ming que de croire qu'il nous jette un peu de poudre aux yeux ; il tient à étonner son public. Lorsque des officiers de marine arrivaient à Han-k'eou, on ne manquait pas de leur faire connaître M. Kou Hong-ming ; et

lui, se carrant dans un fauteuil, un gros cigare aux lèvres, débutait d'un ton sentencieux par quelque apophtegme dans ce genre : « Oui, il faut retourner à la nature, comme disait votre Jean-Jacques Rousseau ». Pas mal de *bluff*, un air un peu pédant de morigéner à la fois la Chine et le reste du monde, quelque aigreur aussi d'être aujourd'hui dans la même position subalterne qu'il y a vingt ans, on trouve de tout cela dans le dernier livre de M. Kou Hong-ming. Certains titres de chapitres sont bien caractéristiques de sa manière : *Defensio populi ad populos*, ou *Moriamur pro rege, regina*. L'un des articles ainsi réunis en volume fut écrit en 1900, pendant les troubles boxeurs. Nous y apprenons une foule de choses intéressantes, entre autres que M. Kou Hong-ming avait alors envoyé à lord Salisbury un memorandum pour lui expliquer les causes du conflit et les moyens de lui donner une solution immédiate ; mais, à la grande surprise de M. Kou Hong-ming, lord Salisbury ne paraît pas avoir saisi la pleine valeur de ses arguments. D'ailleurs, comme le dit fort bien M. Kou Hong-ming, les troubles de Péking sont nés d'un simple « fracas » entre les gardes des légations et la soldatesque chinoise ; en supprimant la cause, on supprimait l'effet ; si donc les ministres étrangers n'avaient pas insisté pour faire monter les gardes, il n'y aurait pas eu de « fracas », partant pas de siège. Et M. Kou Hong-ming entonne un *Magnificat* en l'honneur de l'impératrice et du prince Touan.

Mais à quoi bon insister davantage sur le cas de M. Kou Hong-ming ? Il suffit d'avoir montré qu'il représente exactement le type de Chinois européanisé que la Chine comme l'Europe devront tenter de proscrire. Je me reprocherais cependant de ne pas reproduire littéralement, avec leur orthographe et leurs italiques, deux des petits morceaux français par lesquels il manifeste son animosité contre les missionnaires. Dans le premier, il s'agit de l'inauguration du nouveau Pei-t'ang, à Péking :

Hier Monseigneur, le front ceint
De sa mitre épiscopale
En ces mots à l'Esprit Saint
Parlait dans sa cathédrale :
« Saint-Esprit ! descends jusqu'en bas, »
« Non, » dit l'Esprit-Saint descends. je ne descends pas. »

Le second est d'une portée plus générale :

Hommes moirs d où sortez vous ?
Nous sortons de dessous terre ;
Moité renards, moité loups,
Notre règle est un mystère.
Nous sommes fils de Loyola ;
Vous savez pourquoi l'on nous exila.
Nous rentrons, songez à vous taire !
Et que vos enfants suivent nos leçons,
C'est nous qui faisons
Et qui refaisons
Les jolis, petits, les folis garçons.

Les *Provinciales* font pâle figure auprès de ce petit chef-d'œuvre.

P. P.

Japon

Léon de Rosny. — *Cours pratique de langue japonaise. Première année. I. Notions élémentaires de langue parlée et écrite.* Paris, Leroux, 1902. 1 vol. in-8, 64 pp.

C'est un manuel tout à fait élémentaire qu'a voulu faire M. de Rosny, et il faut évidemment attribuer au souci de simplifier outre mesure une bonne partie des affirmations les plus contestables qu'on trouve dans ce petit livre. Il est sans doute nécessaire, dans un cours destiné à des débutants, de grouper les faits grammaticaux sous des catégories auxquelles ils ne se conforment pas exactement, mais qui ont l'avantage de nous être familières. Le *Handbook of colloquial japanese* de M. Chamberlain était un admirable exemple de cette adaptation, imposée par les nécessités pédagogiques, d'une matière quelque peu réfractaire à nos catégories grammaticales usuelles : dirigé pas à pas par des sentiers familiers, l'étudiant est averti sans cesse qu'on lui fait suivre la voie la plus commode, et non pas la plus droite, et lorsqu'il est arrivé au terme de son voyage, il est capable de trouver de lui-même la bonne route. Mais il est une limite au delà de laquelle la simplification devient déformation et risque de jeter la confusion dans l'esprit, au lieu de faciliter l'acquisition de la langue. Cette limite, on peut trouver que M. de R. la dépasse quelquefois, notamment lorsqu'il parle d'une « déclinaison » japonaise formée par l'addition de particules diverses au substantif (p. 19), lorsqu'il identifie le temps probable du verbe japonais au temps futur du nôtre (p. 22), ou lorsqu'il semble ramener à la conjugaison avec l'auxiliaire *masu* toute la conjugaison japonaise (p. 22). Le danger du système est qu'il peut conduire, à moins d'une prudence extrême, à de véritables absurdités. Il y conduit M. de R. au moins une fois, dans sa définition de la conjugaison passive. « Le verbe passif, dit-il (p. 23), se forme en changeant la voyelle finale *e* ou *i* du radical actif (entendez : de la base indéfinie) en *are*, et se conjugue avec l'auxiliaire *masŭ* ». Est-il besoin de faire remarquer que s'il en était ainsi, le verbe *miru*, dont le « radical actif » est *mi*, donnerait au passif *maremasu* et non *miraremasu*? On ne s'explique pas non plus que dans son tableau des syllabaires (pp. 6-7), M. de R. ait totalement oublié de mentionner les signes affectés du *nigori* et du *han-nigori*, qui seuls permettent d'écrire les séries syllabiques à consonne initiale sonore et la série des labiales sourdes [1]. D'autres fois en revanche il semble que M. de R. ait compliqué inutilement les choses. Je ne parlerai pas de son système de transcription, qui n'est ni purement syllabique, comme celui de M. Courant, ni purement phonétique, comme celui de la *Rōmaji-kwai*, et qu'il est seul à défendre aujourd'hui. Il faut cependant remarquer qu'il établit entre le son qu'il transcrit *sy* et celui qu'il transcrit *si* (p. 11) une distinction purement imaginaire [2]. De même, pourquoi donner les signes syllabiques dans l'ordre de l'*iroha*, et non dans l'ordre du *go-jû-on*, infiniment plus logique et plus aisé et adopté dans la presque totalité des dictionnaires japonais contemporains? Et est-il bien utile de donner à traduire aux élèves des phrases comme celle-ci (p. 35) : « L'ennemi de l'Empereur a bu le sang de mon chien »? J'en aurai fini avec la partie grammaticale, si je remarque que, suivant M. de R. (p. 23), « on attache aux adjectifs terminés en *i* l'idée verbale en changeant la désinence *i* en *si* (*shi*) », et que la note à demi rectificative, rejetée au bas de la page 27, atténue mal ce que cette assertion, relative, remarquons-le, à la langue parlée, a de déconcertant.

---

(1) Dans son tableau de syllabaire *hiragana*, les signes indiqués pour les syllabes *ni*, *tŭ* (*tsu*), *na*, o et *si* (*shi*) ne sont pas ceux que l'usage et la sanction officielle ont consacrés.

(2) Il n'y a pas de distinction à établir non plus entre l'*n* finale de *takusan* et celle de *Nihon* (p. 22). Le son initial que nous représentons par *w* a toujours sa valeur de semi-voyelle, jamais celle de notre labiale *v* (p. 23).

A ces rudiments de grammaire, M. de R. a joint quelques notions géographiques et historiques, qui malheureusement n'appellent pas un moins grand nombre de rectifications. Si l'on comprend à la rigueur qu'il maintienne au Hokkaidô son nom, plus populaire chez nous, de Yezo, on ne comprend pas qu'il applique encore à l'île principale, Hondo 本土, le nom de Nippon que lui avaient donné par erreur les premiers voyageurs et qui est celui du Japon tout entier (p. 36). On comprend moins encore qu'il place dans l'île de Kyûshû (p. 39) la grande ville de Kanazawa 金澤, l'ancienne capitale des puissants daimyô Maeda ! Il y a longtemps que le nom de Matû-maye (Matsumae) a été remplacé par celui de Fukuyama ; et cette ville a cessé d'être la capitale du Hokkaidô depuis l'abolition du régime féodal (p. 40). Mais ce qui paraîtra plus surprenant encore que ces graves inexactitudes, c'est que M. de R. semble partager la confiance de Kæmpfer et de Titsingh dans les annales japonaises et fasse remonter au règne du fabuleux empereur Jimmu « l'histoire authentique du Japon » (p. 54), comme si tous les travaux de la critique européenne depuis l'ouverture du Japon aux étrangers n'existaient pas pour lui. Il cite « parmi les shôgun les plus célèbres » Nobunaga et Hideyoshi, qui ne portèrent jamais ce titre (p. 44) : Hidetsugu et Hideyori (p. 64) ont moins de droit encore à être classés parmi les shôgun. On ne voit pas pourquoi, dans la liste des quinze shôgun Ashikaga (p. 63), les sept premiers et les trois derniers sont désignés par leur nom de clan de Minamoto et les cinq autres par leur nom de famille d'Ashikaga, ni pourquoi tous les Tokugawa (p. 64) sont désignés comme Minamoto, et non comme Tokugawa. Ce n'est pas sous Ieyasu (p. 45), mais seulement sous son second successeur Iemitsu, que fut promulguée la loi obligeant les daimyô à passer six mois chaque année à Edo et à y laisser leur famille en otage pendant les six autres mois.

Kumamoto 熊本 (p. 39, note 3) n'a jamais signifié « le Point de départ des Ours », ni Tsushima 對馬 (id., n. 6) « l'Ile qui fait face », ni Fuji (p. 40, n. 5) « la montagne inépuisable ». De plus Fuji s'écrit habituellement 富士, quelquefois 不二 ; mais la graphie 不盡, la seule que donne M. de R., est à tout le moins exceptionnelle. P. 40, n. 1, au lieu de 臺灣 *Taiwan*, lire 臺南 *Tainan*. P. 41, n. 2, au lieu de 甕, caractère fautif, lire 掟. P. 45, n. 2, le nom alternatif du dernier shôgun, 慶喜, se lit usuellement Keiki et non Nobuyoshi.

Cl. E. Maitre.

André Bellessort. — *Voyage au Japon. La Société japonaise*. Paris, Perrin, 1902. 1 vol. in-16, XIII-412 pp.

Dans ce livre, qui a obtenu en France un vif et légitime succès, deux parties sont hors de pair. Il y a d'abord le récit si alerte et si vivant d'une campagne électorale dans une circonscription de province, à laquelle il a été donné à M. Bellessort d'assister (livre II). Il y a ensuite, et surtout, les pages consacrées à la femme japonaise (livre VI), qui sont parmi les plus attachantes qu'on ait écrites sur ce sujet. La sympathie avec laquelle M. B. parle de la femme japonaise n'a rien de ce sentimentalisme superficiel et puéril auquel les touristes nous ont trop habitués ; et on lui sait gré aussi d'avoir vu en elle autre chose qu'une poupée séduisante ou qu'un bibelot d'étagère, mais bien un être capable de pensée, de souffrance et d'héroïsme. Si tout dans l'ouvrage était de cette qualité, nous aurions là une étude philosophique sur le Japon qui prendrait place au premier rang des livres consacrés à ce pays ; et M. B. aurait été de taille sans doute à nous donner ce livre, s'il ne s'était proposé un but décidément trop ambitieux et trop vaste, et si, au lieu de monographies partielles et approfondies, il n'avait voulu faire une sorte de « discours » d'ensemble et de synthèse totale, que nul n'est encore capable d'entreprendre aujourd'hui. Je me hâte de dire que, jusque dans les parties les moins acceptables de son livre, les aperçus ingénieux et mêmes les vues profondes ne manquent jamais ; et c'est merveille que l'intrépidité de ses systématisations et l'assurance de son dogmatisme ne l'aient pas entraîné à de pires erreurs. Mais on aurait plaisir à rencontrer parfois plus de timidité, plus de réserves, et, pour tout dire, plus d'aveux d'ignorance.

Encore, tant qu'il s'agit de l'époque contemporaine, d'événements dont il a vu se dérouler sous ses yeux les péripéties ou les conséquences (livre VII), M. B. est-il à son aise ; et son analyse de la révolution de Meiji, si elle est incomplète par certains côtés, est toujours intéressante et souvent très perspicace. Il a bien vu en particulier que ce que cette révolution a eu d'extraordinaire, ce sont après tout moins ses causes — assez claires pour nous, aujourd'hui que nous sommes mieux informés de l'histoire antérieure du pays — que ses conséquences de tout ordre, religieuses, intellectuelles, morales, sociales, dont l'importance « excède encore l'étendue de nos conjectures » (p. 341). Il a montré aussi, avec une netteté rare, que si les institutions européennes ont été imposées à un pays qui n'y était pas suffisamment préparé et si, suivant son heureuse expression, « la révolution a devancé les révolutionnaires », il n'en est pas moins vrai que l'introduction même de la civilisation occidentale modifie de plus en plus profondément la société japonaise et qu'un jour viendra où, contrairement à la pratique des nations européennes, « l'organe » aura fini par créer « la fonction » (p. 177). Tout au plus peut-on lui reprocher d'avoir poussé trop au noir le tableau de la misère et de la démagogie naissantes et d'avoir parlé de la déchéance de l'ancienne noblesse avec un attendrissement, où il semble bien qu'il entre quelque snobisme. Mais où il n'est plus possible de suivre M. B. avec la même confiance, c'est lorsqu'il entreprend de dominer dans un regard d'ensemble toute l'histoire du Japon et de démêler le sens de son évolution politique et sociale à travers les péripéties multiples de son passé. Sous sa direction ingénieuse, les événements s'ordonnent, progressent, convergent et s'enchaînent d'un mouvement inflexible et sûr, comme dans un nouveau chapitre du *Discours sur l'histoire universelle*. Tant de clarté et de simplicité déconcerte ; on a peine à admettre que l'humanité en marche se soit ainsi organisée d'elle-même suivant les exigences de l'esprit classique ; et on se prend à croire que si M. B. a pu ramener la courbe de l'histoire à une formule aussi simple, c'est qu'il n'avait sans doute pour la déterminer qu'un nombre trop restreint d'éléments et qu'il a dû suppléer plus d'une fois, par des simplifications excessives (¹), aux lacunes inévitables de son information.

Ce sont peut-être dans les chapitres consacrés à la littérature, à l'art et aux religions que cette insuffisance de l'information est le plus manifeste. Il serait long, et un peu oiseux, de relever les erreurs de détail. Toutefois il arrive à M. B. de dire des choses bien singulières. Il tire les conséquences psychologiques les plus inattendues du fait que la langue japonaise a « un futur toujours dubitatif » (p. 276), alors que le dubitatif n'est à proprement parler ni un présent ni un futur et qu'il y a parfaitement une manière d'exprimer la certitude aussi bien dans le futur que dans le présent. Il affirme que les idéogrammes chinois — qu'il semble confondre avec des signes pictographiques — ne peuvent « représenter que des sensations » et sont incapables d'exprimer des idées abstraites (p. 241), et que les Japonais les écrivent en « les enjolivant de hachures et de pointillé » (p. 242). Mais ce sont là des vétilles. On regrettera davantage que, dans son appréciation de l'art japonais, M. B. n'ait vu qu'une phase de cet art, la plus récente et la mieux connue en Europe, et qu'il ait laissé entièrement de côté l'art de la grande époque, celle qui va du VIIe au XIIIe siècle. Les chapitres sur la religion appellent plus de réserves encore. M. B. a défini en termes très justes l'attitude religieuse moyenne du peuple japonais ; il a montré qu'il y a, en matière de croyance, une infinité de degrés depuis la foi absolue jusqu'au scepticisme, et que les Japonais se tiennent en général à égale distance de ces deux extrêmes. « Ils ne poussent pas la croyance jusqu'à la certitude morale, ni l'incrédulité jusqu'à la négation » (p. 194) : c'est ce qui explique leur tolérance naturelle, et l'étrange juxtaposition dans leurs esprits de religions aussi diverses que le shintoïsme et le bouddhisme. Tout cela est excellent : mais il s'en faut que M. B. ait analysé avec la même justesse le contenu même de ces deux religions, et surtout du bouddhisme. Le

(¹) Voir en particulier la manière dont il explique l'expédition envoyée par Hideyoshi contre la Corée (p. 149) et les causes de la persécution du christianisme au commencement du XVIIe siècle (p. 147).

fait qu'il y a un bouddhisme japonais aussi nettement caractérisé, aussi profondément national que peut l'être par exemple le bouddhisme tibétain, semble lui avoir échappé entièrement. Le titre même du chapitre consacré à cette religion : *La volupté bouddhique*, la manière dont il parle sans cesse de « l'athéisme » du bouddhisme (p. 137), de ses « charmes débilitants », de sa « résignation passive » (p. 159), de son « pessimisme » (224), ne sont applicables qu'à une forme du bouddhisme très différente de celle qui s'est développée au Japon, et qui ne saurait expliquer ni les enseignements virils de la secte Zen (1), ni l'énergie belliqueuse des moines du mont Hiei et du Hongwanji, ni les jacqueries des hordes de Nichiren (2). M. B. a caractérisé plus heureusement le shintoïsme (3) et aussi la morale confucéenne, bien qu'il nous présente quelque part Confucius, qui vécut plusieurs siècles avant l'introduction du bouddhisme en Chine, comme un « vieux sage dégoûté du bouddhisme » (p. 141).

Ces quelques imperfections n'empêchent pas l'ouvrage de M. B. d'être, tout compte fait, l'un des plus remarquables qu'il y ait dans notre langue sur le Japon ; et c'est sa valeur même qui m'a imposé de discuter aussi longuement ses parties les plus contestables. Cependant c'est encore par une critique que je terminerai. Un souci extrême de l'effet littéraire, qui se révèle jusque dans le choix des titres de chapitres, le recours constant à des procédés de rhétorique décidément surannés, l'abus des dialogues fictifs, aussi impossibles et aussi froids que des dialogues des morts, l'accumulation des images, l'apprêt excessif des descriptions, la recherche des formules, la tension d'un style qui est souvent heureux, mais qui n'est jamais simple, rendent à la longue la lecture de ce livre extrêmement fatigante. Toute la première partie notamment a été gâtée par cette application laborieuse : à force de retravailler ses *Premières impressions*, M. B. leur a fait perdre ce caractère de spontanéité et de fraîcheur qui rend si charmantes celles d'un Pierre Loti ou d'un Lafcadio Hearn. On a quelque regret à penser que ce beau livre donnerait à ses lecteurs dix fois plus de plaisir s'il avait coûté à son auteur dix fois moins de peine.

Cl. E. Maitre

Ernest W. Clement. — *Japanese Calendars*. Trans. of. the As. Soc. of Japan, vol. XXX, part. 1 (juin 1902), pp. 1-82.

Il n'y a rien de bien nouveau dans cette étude, où M. C. s'est borné à réunir, avec assez peu d'ordre, ce que nous savions déjà sur les divisions du temps — heures, jours, décades, mois, années, cycles, etc. — dans l'ancien Japon. On se demande quel intérêt il y avait à reproduire une fois de plus la table des années du cycle sexagénaire et la liste des *nengô*, ou même à

(1) M. Chamberlain vient de consacrer à ce sujet peu connu quelques pages d'un rare intérêt dans son étude sur *Bashô and the Japanese Poetical Epigram* (Trans. As. Soc. of Japan, vol XXX, part. II, 1902, pp. 291-292).

(2) Sans discuter en détail toutes les appréciations de M. B. sur le bouddhisme japonais, il y en a une qui mérite d'être relevée. Il nous dit (p. 210) avoir entendu des prêtres lui « affirmer tranquillement la nécessité de machiner un ciel à l'usage des pauvres et de leur frayer la voie du salut avec des idoles pour bornes milliaires ». Nous ne pouvons nous expliquer cette affirmation surprenante qu'en supposant que M. B. aura inexactement compris une exposition de la doctrine de la Terre-Pure, enseignée par les sectes Jôdo et Shin. Je n'ai naturellement pas d'opinion à formuler sur la valeur intrinsèque de cette doctrine. Mais il faut reconnaître en tous cas que la doctrine du salut par la foi dans la vertu du Vœu d'Amida Buddha est l'équivalent le plus proche qui existe en aucune religion à l'idée chrétienne de la rédemption.

(3) Il y a longtemps qu'on a cessé de rebâtir les temples d'Ise tous les vingt ans, et il ne faut pas confondre Ise avec le Yamato (p. 206).

dresser jour par jour le calendrier japonais pour l'année 1902. Plus utiles sont les renseignements dispersés çà et là sur les superstitions et les croyances populaires relatives aux différentes périodes de l'année : encore ne nous apportent-ils rien d'inédit.

M. C. a ajouté à son étude un supplément dû à un professeur japonais, M. Sakuma, qui s'est fait une spécialité des questions concernant le calendrier japonais. M. Sakuma y énumère les différents calendriers qui furent successivement en usage au Japon avant l'adoption en 1873 du calendrier grégorien. Bien que la confection des calendriers ait été connue au Japon avant l'adoption en 690 du *Genka-reki* 元嘉暦 (ch. *Yuan-kia-li*), c'est seulement à partir de cette date que nous avons des renseignements sur les différents calendriers japonais. De 690 à 1684, cinq calendriers, tous d'origine chinoise, furent successivement employés. C'est en 1684 que fut adopté pour la première fois un calendrier établi au Japon même, le *Jôkyô-reki* 貞享暦 (1), qui fut réformé trois fois (en 1754, en 1797 et en 1842) avant l'adoption du calendrier européen. M. Sakuma touche encore, trop brièvement, à un certain nombre d'autres points. Il serait à désirer qu'il exposât avec de plus amples développements le résultat de ses recherches. Telle qu'elle est, sa rapide esquisse ne laisse pas de soulever certaines objections. M. Sakuma dit (p. 72) que la plus ancienne mention qu'il y ait dans les annales japonaises de l'art de faire les calendriers remonte à l'année 602. Dans le *Nihongi* (2), nous trouvons bien en effet mention à cette date d'un prêtre coréen qui apporta des livres sur cet art et qui l'enseigna. Mais dès l'année 553, il est parlé de Coréens versés dans cet art et installés à la cour du Japon qui sont renvoyés dans leur pays (3), et dont la place est prise l'année suivante par un autre Coréen également instruit dans cet art (4). D'autre part une certaine obscurité entoure l'adoption des premiers calendriers chinois. C'est sans doute par un simple lapsus que M. Sakuma place en l'année 692 (6e année de Jitô Tennô) l'adoption du *Genka-reki* : cet événement eut lieu deux ans plus tôt, en 690, d'après le *Nihongi* (5). De plus, suivant M. S., le *Genka-reki* resta en vigueur jusqu'en 696, et fut remplacé en 697 par le *Gihô-reki* 儀鳳暦 (ch. *Yi-fong-li*), auquel on substitua en 764 le *Daien-reki* 大衍暦. Or, si cette affirmation semble confirmée par un passage du *Sandai jitsuroku*, qui nous dit que le *Gihô-reki* fut adopté postérieurement au *Genka-reki*, elle est en revanche en désaccord avec un passage du *Nihongi* — ouvrage beaucoup plus ancien — où il est dit que les deux calendriers furent promulgués le même jour, le 17 décembre 690 (6). Il est d'autant plus difficile d'arriver sur ce point à une conclusion ferme, qu'on ne sait guère dans quelle mesure ces deux calendriers furent effectivement mis en vigueur (7).

Cl. E. Maitre.

R. Kunze. — *Zur volksthümlicher japanischen Lyrik.* Mitth. des Seminars für oriental. Sprachen zu Berlin, Ve année (1902), pp. 29-64.

La poésie populaire des Japonais est tout à fait distincte de leur poésie classique : faite en général pour le chant ou destinée à être accompagnée du *samisen*, elle est un peu aux *tanka*

---

(1) W. Bramsen dit, dans ses *Japanese chronological tables*, p. 25, que le *Jôkyô-reki* est le calendrier chinois *Jûji-reki* 授時暦 (ch. *Cheou-tch'e-li*) de l'année 1335. Mais, suivant M. Sakuma, c'est bien un calendrier japonais : son auteur, Yasui Santetsu Minamoto no Shunkai, l'aurait établi d'après ses propres observations astronomiques autant que par une comparaison rigoureuse des principaux calendriers chinois.

(2) Trad. Aston, t. II, p. 126.

(3) *Ib.*, p. 68.

(4) *Ib.*, p. 72.

(5) *Ib.*, p. 400.

(6) *Ib.*, *ib.*

(7) Voir Bramsen, *loc. cit.*, p. 33.

des recueils classiques ce que nos chansons et nos romances sont aux poèmes de nos lyriques consacrés; émanée du peuple, elle parle son langage et s'accommode de libertés que la poésie littéraire proscrit sévèrement. Il semble cependant que M. K. exagère un peu lorsqu'il dit que la poésie littéraire est presque entièrement incomprise du peuple. Il faut être un parfait illettré pour ne pas connaître au moins quelques-uns des *tanka* les plus fameux du *Kokinshû*, du *Shin-kokinshû* et des autres recueils plus modernes; en particulier, l'Anthologie des cent poètes, *Hyakunin isshû*, est dans toutes les mémoires. Il est plus exact de dire que les lettrés ignorent ou du moins tiennent en médiocre estime la poésie populaire, et qu'elle ne mérite pas entièrement ce dédain. M. K., qui s'en est fait le champion, a réuni un certain nombre de ces poèmes populaires, chants de fête, couplets militaires, surtout romances d'amour recueillies sur les livres des *geisha*. Le recueil n'est pas très étendu, et n'est pas toujours très heureusement composé: il y a dans le nombre des poèmes bien insignifiants, et pour les chants militaires au moins, M. K. aurait pu trouver dans les recueils spéciaux qu'on achète à tous les étalages de libraires des spécimens beaucoup plus caractéristiques et beaucoup plus intéressants. Mais il y a aussi assez de jolies choses pour qu'on accueille avec plaisir cette nouvelle contribution à l'étude d'une branche de la littérature japonaise si négligée par les Japonais eux-mêmes. M. K. en a augmenté l'intérêt en reproduisant la notation musicale d'une partie des poèmes qu'il a réunis.

Dans une étude sur la poésie japonaise contemporaine (1), M. Florenz avait constaté l'épuisement de la poésie classique, figée dans la forme étroite du *tanka*, immobilisée par le réseau de conventions rigides qui l'enserrent, incapable d'exprimer, dans la langue archaïque que la tradition lui impose, une impression neuve ou une émotion sincère; et il avait ajouté incidemment que ce n'est pas dans la poésie populaire qu'elle pouvait trouver un principe de régénération. Contre cette affirmation M. K. s'élève avec ardeur. Il appuie son plaidoyer sur le triple fait que les poèmes populaires sont en général plus longs que les *tanka*, qu'ils sont composés dans la langue courante de la conversation (avec une forte adjonction de locutions dialectales), et qu'ils expriment des idées et des sentiments vraiment modernes. Tout cela est assez vrai, et aussi que ces poèmes ne manquent parfois ni de grâce ni même d'énergie: mais ils sont en général si pauvres de sentiment et si enfantins de forme qu'il faut en vérité une foi solide pour en attendre le renouvellement de la poésie japonaise.

Cl. E. Maitre.

Ernest W. Clement. — *A Chinese refugee of the seventeenth century*. Trans. of the As. Soc. of Japan, vol. XXX, part. 1 (juin 1902), pp. 84-88.

Les savants chinois qui se réfugièrent au Japon après le renversement de la dynastie Ming, ont joué un grand rôle dans la renaissance des études qui se produisit vers le milieu du XVIIe siècle. M. C., dans un travail antérieur, avait retracé la biographie de quelques-uns d'entre eux (2). Cette fois il nous donne la paraphrase de l'inscription qui se trouve dans le village de Nobitome (préfecture de Saitama) sur le monument élevé à Tairyû 戴笠 (Tai Li) ou Taimankô 戴曼公 (Tai Man-kong), un savant chinois qui, pour fuir la domination des Ts'ing, se réfugia au Japon en 1645, y devint zélé bouddhiste sous l'influence d'un de ses compatriotes, le prêtre Fushô 普照 (P'ou-tchao), se fit une grande réputation par sa piété et son habileté de médecin, fut fait sur la fin de ses jours prêtre du Heirinji 平林寺, et mourut en 1672 en odeur de sainteté. — Il serait vraiment désirable de toujours transcrire les noms purement chinois

(1) *Zur japanischen Literatur der Gegenwart*. Mitth. d. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. V, fasc. 47, pp. 314-341.

(2) *Chinese refugees of the seventeenth century in Mito*. Trans. As. Soc. of Japan, vol. XXIV (1896), pp. 12-40.

d'après leur prononciation chinoise : les noms de la préfecture de Hang-tcheou 杭州 et de la sous-préfecture de Jen-ho 仁和 deviennent méconnaissables dans les transcriptions Kôshû et Ninwa. Quant à la graphie Shing pour le nom de la dynastie 清, elle est de toute manière inadmissible : il faut choisir entre Shin et Ts'ing.

A la fin, M. C. a reproduit « une petite photographie » (*sic*) de Tokugawa Mitsukuni, qu'il a eu, nous dit-il, la chance de découvrir. Mitsukuni, il n'est pas inutile de le rappeler, est mort en 1700.

CL. E. MAITRE.

Ludwig RIESS. — *William Adams und sein « Grab » in Hemimura.* Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. VIII, part. 3 (avril 1902), pp. 239-253.

La carrière aventureuse de William Adams, son arrivée au Japon en 1600 à bord du bateau hollandais *De Liefde*, la faveur dont il jouit constamment auprès du shôgun Ieyasu, le don qui lui fut fait d'un petit fief à Hemimura près de Yokosuka, le rôle qu'il joua comme constructeur de navires, professeur de mathématiques et conseiller du shôgun, la création de ses agences à Uruga, à Edo et à Hirado et ses voyages d'affaires au Siam, ses relations avec les factoreries hollandaise et anglaise de Hirado, ses démêlés avec John Saris, enfin les difficultés qui assombrirent ses derniers jours, toute cette extraordinaire histoire est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la raconter en détail une fois de plus. La nouvelle étude de M. R. n'apporte pas du reste d'additions bien notables à ce que nous savions déjà de William Adams, et à ce qu'il en avait dit lui-même dans son intéressante étude sur la factorerie anglaise de Hirado (1). Il cherche cependant à y établir, contrairement à l'opinion courante, qu'Adams a été enterré non à Hemimura, où il avait son fief et où ses parents et amis lui ont élevé un cénotaphe, mais à Hirado, où il est mort le 16 mai 1620.

CL. E. M.

R. LANGE. — *Eine wissenschaftliche Gesellschaft in Taiwan (Formosa).* Mitth. des Seminars für oriental. Sprachen zu Berlin, Ve année (1902), pp. 152-154.

Quelques renseignements sur l'organisation d'une société japonaise, *Banjô kenkyû kwai* 蕃情研究會, fondée en 1898 à Tamsui 淡水 pour l'étude du pays et des mœurs des peuplades aborigènes de Formose, et sur le contenu du premier fascicule de la revue publiée par cette société, *Banjô kenkyû kwaishi*..... 誌.

Dr GRAMATZKY. — *Die Gaku in meinem Hause.* Mitth. des Seminars für oriental. Sprachen zu Berlin, Ve année (1902), pp. 65-68.

Les *gaku* 額 sont des tablettes rectangulaires que l'on suspend autour des chambres et qui portent une inscription en caractères chinois calligraphiée sur soie ou sur papier. On peut concevoir qu'une étude générale sur les maximes et les pensées qui reviennent le plus souvent dans ces inscriptions puisse présenter quelque utilité. Mais isolément, et sauf lorsque leur composition se rattache à quelque événement considérable, les *gaku* n'ont guère d'autre intérêt que la beauté de leur calligraphie ou le nom de leur auteur. M. G. a eu l'idée de publier, avec traduction, ceux qui ornent sa demeure. C'est une idée singulière.

CL. E. M.

---

(1) *History of the English Factory at Hirado.* Trans. As. Soc. Japan, vol. XXVI (décembre 1898), pp. 1-114.

Karl Florenz. — *Neue Bewegungen zur japanischen Schriftreform*. Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. VIII, part. 3 (avril 1902), pp. 299-360.

En 1885 une société s'était constituée au Japon, sous le nom de *Rômaji-kwai*, dont le but était de substituer immédiatement l'alphabet latin au mélange d'idéogrammes chinois (*kanji* 漢字) et de signes phonétiques syllabiques (*kana* 假名), qui constitue l'écriture japonaise. Malgré le bruit qu'il fit à l'époque, et malgré les qualités du système de transcription qu'il avait adopté, le Rômaji-kwai aboutit en somme à un échec complet, et la revue qu'il avait fondée, *Rômaji zasshi*, ne vécut que quelques années. Cela était inévitable. Trop d'obstacles s'opposaient au succès immédiat d'une réforme aussi radicale : la force d'une tradition plusieurs fois séculaire, les préjugés nationaux, l'existence de toute une littérature écrite en caractères, le nombre considérable des homophones, la distinction profonde de la langue écrite et de la langue parlée. Il semble que l'échec du Rômaji-kwai aurait dû décourager de nouvelles tentatives. Mais l'acquisition de l'écriture japonaise, la plus compliquée sans aucun doute qu'il y ait au monde, est un si lourd fardeau pour les écoliers et apporte de telles entraves aux progrès du Japon moderne, que la question de la réforme orthographique ne pouvait être enterrée définitivement. Voici en effet qu'elle est entrée depuis trois ans dans une phase nouvelle, et cette fois par l'initiative officielle, et non plus par l'initiative privée. Le caractère officiel et la modération du nouveau programme de réformes semblent lui assurer des chances plus sérieuses de succès. On veut procéder graduellement. Il ne s'agit plus de rejeter en bloc kana et kanji et de leur substituer d'emblée l'alphabet latin. On se propose modestement, pour commencer, de fixer à l'emploi des kanji des limites raisonnables, de simplifier les kana, de manière à faire de l'écriture syllabique japonaise une représentation plus exacte et plus cohérente de la prononciation, et de familiariser les écoliers avec la transcription de leur langue en caractères latins. On aborde ainsi le problème de trois côtés à la fois, et par ces voies détournées, on compte préparer, pour un avenir encore lointain, la romanisation intégrale de l'écriture. Il y a une quatrième méthode, celle qui est préconisée par la société *Gembun-itchi-kwai*, et qui consiste à faire disparaître toute différence entre la langue écrite et la langue parlée : et s'il semble au premier abord qu'il y ait là une réforme de la langue plutôt qu'une réforme de l'écriture, on verra que les deux questions sont étroitement solidaires, et que cette méthode pourrait bien être la seule efficace. Mais les desiderata du Gembun-itchi-kwai n'ont pas encore reçu de sanction officielle. Au contraire, des arrêtés du ministère de l'Instruction publique (Mombushô 文部省), rendus à la fin de 1900, ont introduit dans l'enseignement des écoles primaires des réformes qui portent sur les trois premiers points : c'est à ces réformes que M. Fl., dans l'article que nous signalons ici, a consacré une remarquable étude. Nous allons les exposer après lui une par une.

1° L'expérience a prouvé depuis longtemps aux Japonais que les kana ne leur offrent pas un moyen de représentation suffisant de leur langue — depuis du moins que les mots chinois l'ont envahie —, et qu'une place doit être nécessairement faite aux kanji, mais, pour des raisons diverses qu'il serait trop long de rappeler, les kanji ont pris dans l'écriture japonaise une place beaucoup plus grande qu'il n'était nécessaire ou même avantageux, et il y a bien des cas où leur emploi est pour le lecteur une cause d'embarras plutôt qu'une commodité. A ce point de vue, une double réforme s'imposait. D'une part il était nécessaire de réagir contre l'abus des caractères rares et superflus, qu'une érudition pédantesque avait pris si longtemps plaisir à multiplier. D'autre part il y avait un intérêt évident à restreindre l'emploi des kanji aux cas où ils sont plus commodes ou plus clairs que les kana, et à leur substituer les kana dans tous les autres cas. Les mesures prises jusqu'ici par le Mombushô ne visent que le premier point. L'arrêté du 21 août 1900 a dressé la liste des caractères chinois (1.200 environ) qui doivent être enseignés dans les écoles primaires inférieures, Jinjô shôgakkô 尋常小學校, et c'est d'après cette table qu'a été compilé le plus récent livre de lecture officiel pour ces écoles, le *Jinjô kokugo tokuhon* 尋常國語讀本. Mais on ne s'en tiendra vraisemblablement

pas là. Un comité de professeurs de l'Ecole normale supérieure de Tôkyô (Kôtô shihangakkô 高等師範學校) a proposé au Ministère et reçu l'autorisation d'appliquer, à titre d'essai, dans l'école primaire attachée à l'établissement, un programme de réformes beaucoup plus vaste, qui comprend entre autres articles la substitution des kana aux kanji pour les interjections, postpositions, verbes auxiliaires, conjonctions, et pour les verbes, adjectifs et adverbes purement japonais, ainsi du reste que dans un grand nombre d'autres cas (v. pp. 311-314).

2° Pour les kana, le Mombushô a prescrit dans les écoles primaires une double réforme. En premier lieu il a publié la liste des formes de katakana et de hiragana qui doivent être désormais employées à l'exclusion de toutes leurs variantes, si nombreuses surtout dans le syllabaire hiragana. Désormais il n'y aura dans chaque syllabaire qu'un seul signe pour représenter un même son. La substitution dans les travaux d'imprimerie des caractères mobiles en métal aux planches gravées avait déjà contribué à restreindre dans une large mesure le nombre des variantes en usage constant : certaines formes, en général les plus simples, avaient fini par prévaloir. En publiant des syllabaires officiels, le Mombushô n'a fait ainsi que consacrer une réforme qui s'était opérée d'elle-même. — Mais il a fait plus. Il a adopté un système entièrement nouveau pour la transcription en kana des mots empruntés au chinois. La transcription traditionnelle était quasi étymologique : elle permettait de retrouver, outre la prononciation japonaise ancienne du mot, quelque chose de sa prononciation chinoise. Ainsi 王, qui se prononce aujourd'hui *ô*, se transcrivait *wa-u* (chin. : *wang*) ; 光 *kô* se transcrivait *ku-wa-u* (chin. *kouang*) ; 包 et 法, prononcés tous les deux *hô*, se transcrivaient le premier *ha-u* (chin. *pao*) et le second *ha-fu* (*fu* indiquant une consonne finale (¹) qui a disparu dans le mandarin moderne du Nord). Le nouveau système au contraire est purement phonétique. Les deux modifications essentielles qu'il introduit sont les suivantes : 1° Les syllabes *wi*, *we*, *wo* disparaissent ; on écrira désormais *i*, *e*, *o*, comme on prononce ; 2° L'allongement vocalique se marquera par un signe spécial (un trait vertical), et non plus par une combinaison de syllabes : ainsi *a-u*, *a-fu*, *o-u*, *o-fu*, *wa-u*, *wo-fu* se transcriront uniformément *o* avec le signe de la longue. — La réforme a été limitée jusqu'ici aux mots dérivés du chinois : on n'a pas encore touché directement à l'orthographe des mots qui constituent le fonds propre de la langue japonaise. La commission de l'Ecole normale a proposé de franchir ce dernier pas : elle a recommandé l'extension du nouveau système de transcription aux mots purement japonais. Il n'est guère douteux que cette nouvelle réforme, qui faciliterait considérablement l'acquisition et l'usage du *kana-zukai* (²), soit adoptée un jour ou l'autre. Ce jour-là le kana-zukai aura perdu tout caractère étymologique, et sera aussi rigoureusement phonétique que le permet l'imperfection des syllabaires.

3° Le Mombushô ne s'est pas borné à introduire dans l'écriture nationale ces modifications opportunes. Il a déterminé aussi le système de romanisation du japonais, avec lequel les élèves des écoles primaires devront être familiarisés désormais. Mais, sur ce point, la réforme n'a pas été heureuse. La romanisation nouvelle adoptée en novembre 1900 est une erreur manifeste. Deux méthodes semblent *a priori* possibles pour transcrire le japonais en rômaji (lettres latines). On peut d'abord à chaque signe du syllabaire japonais faire correspondre une lettre ou un ensemble fixe de lettres de notre alphabet : ce système, préconisé autrefois par quelques japonologues européens, qui l'ont abandonné depuis, n'est plus guère défendu aujourd'hui que par M. Courant. Une pareille transcription, alphabétique en apparence, est au fond encore syllabique ; c'est un effort pour employer les lettres de l'alphabet à la représentation d'un syllabaire ; c'est moins à vrai dire une transcription qu'une transposition. Le système

---

(¹) Comparez *pháp* en sino-annamite.

(²) 假名遣 « usage des kana », c'est-à-dire orthographe des mots écrits avec les signes syllabiques.

vaut donc ce que vaut l'écriture en kana elle-même : commode peut-être pour les japonologues européens, qui n'ont pas toujours à leur disposition des fontes japonaises, son adoption ne présenterait pour les Japonais aucune utilité. Or s'ils désirent substituer notre alphabet à leur syllabaire, c'est qu'ils y pensent trouver un avantage ; et l'avantage qu'offre une écriture alphabétique, c'est évidemment de se prêter beaucoup mieux qu'un syllabaire à une représentation phonétique exacte de la langue. Restait donc la seconde alternative, une transcription rigoureusement phonétique. Elle s'imposait : le Mombushô l'a adoptée. Il existait déjà un système fondé sur ce principe, celui qu'avait fixé il y a près de vingt ans le Rômaji-kwai, que Hepburn avait consacré dans son dictionnaire et qui s'était imposé peu à peu à l'immense majorité des japonologues. Au point de vue phonétique, il était à peu près parfait. De plus, par une chance rare, et que n'a jamais eue la sinologie, il avait été combiné avec assez d'éclectisme pour n'imposer aux savants des diverses nationalités que le minimum possible de concessions. Il était déjà devenu d'un usage international. Il aurait été fâcheux de lui substituer un système équivalent. On a fait pis : on l'a gâté. Il n'est pas une des innovations du Mombushô qui ne soit à quelque degré malheureuse. Il semble même que le nouveau système ait été établi avec une inconséquence singulière. Tantôt il pousse le souci de l'exactitude phonétique jusqu'à l'excès, soit qu'il note le son fricatif accessoire, *y* ou *w*, qui se développe *dans toutes les langues* lorsqu'au milieu d'un mot une voyelle palatale, *i* ou *e*, est immédiatement suivie d'une des voyelles *a*, *u*, *o* (tsuki-ai = tsuki-*y*ai), ou lorsque la voyelle *u* est suivie d'une autre voyelle (gu-ai = gu-*w*ai), — soit qu'il omette les voyelles *i* et *u* lorsqu'elles deviennent à peu près muettes (taksan au lieu de ta*ku*san), — soit qu'il reproduise sans nécessité certaines particularités du parler de Tôkyô : suppression du *w* des séries *kwa*, *kwo*, *gwa*, *gwo*, substitution de *e* avec le signe de la longue, *ē*, à *ei* (Tēkoku au lieu de T*ei*koku). Tantôt au contraire des scrupules étymologiques ont empêché l'application logique du principe phonétique. C'est ainsi qu'on n'indique plus par le changement d'*n* en *m* la labialisation de la nasale devant *b*, *p* et *m* (de*n*pô et non de*m*pô, a*n*min et non a*m*min). C'est ainsi encore qu'on transcrit par la même lettre *s* la sifflante dentale de *sa*, *su*, *se*, *so* et la sifflante linguale qui se développe devant *i* (*shi*) : et comme une inconséquence en entraîne une autre, on a été conduit, afin d'éviter une confusion avec la série *sa*, *su*, *so*, à transcrire cette même sifflante linguale devant *a*, *u* et *o* (*sha*, *shu*, *sho*) par un autre signe que devant *i*, en fait par la singulière combinaison *sy* (*sya*, *syu*, *syo*). Ce système n'est pas défendable. Déjà il a soulevé au Japon même de nombreuses critiques. Celle qu'en a faite M. Florenz, en se plaçant au point de vue de la phonétique scientifique, est absolument convaincante. Il faut espérer qu'on ne s'obstinera pas à le maintenir.

L'heure n'est pas encore venue pour les Japonais de choisir leur système définitif de romanisation. La réforme de leur propre écriture suffit et suffira pendant longtemps à absorber leurs efforts. Au reste, j'avoue qu'il m'est impossible de voir en quoi cette réforme prépare une romanisation ultérieure de l'écriture et quelle connexité il y a entre les deux questions. La grosse difficulté qui s'oppose à la romanisation du japonais, c'est la multiplicité des homophones parmi les mots dérivés du chinois. Non seulement en effet la distinction des tons des mots chinois n'a laissé de trace, dans leurs dérivés japonais, que pour les mots affectés du *joŭ-cheng*, mais le registre phonétique est beaucoup moins riche en japonais qu'en chinois. Peut-on dire que les réformes déjà accomplies ou en projet offrent le moyen de représenter ces homophones sans avoir recours aussi souvent que par le passé aux caractères idéographiques ? Tout au contraire, l'ancien kana-zukai établissait entre certains de ces homophones des distinctions graphiques, qui disparaissent entièrement avec le nouveau système. Si l'on a renfermé l'usage des idéogrammes dans des limites plus étroites et mieux définies, il semble en revanche qu'à l'intérieur de ce cercle, leur emploi soit devenu plus indispensable que jamais. Autant qu'on puisse l'exprimer en une formule simple, la tendance du mouvement réformateur est de déterminer nettement la part des idéogrammes et la part des kana dans l'écriture, nullement de faire disparaître les premiers. La question de la romanisation de l'écriture japonaise ne peut être efficacement abordée que si l'on entreprend en même temps une réforme

de la langue même. La pure langue japonaise n'a pas besoin d'idéogrammes: les anciens *monogatari* ont été écrits entièrement en kana. Et d'autre part il va de soi que la langue japonaise parlée d'aujourd'hui peut se représenter phonétiquement, malgré le nombre de mots chinois qu'elle a absorbés. Tout le problème est donc d'éliminer de la langue écrite les mots chinois savants qu'on y a introduits en trop grand nombre, et de rapprocher la langue écrite de la langue parlée. C'est la méthode que défend le Gembun-itchi-kwai. Ce projet est-il réalisable ? Si d'une part la langue des journaux et des publications populaires a une tendance de plus en plus marquée à s'approprier les formes de la langue parlée, il est non moins certain d'autre part que la langue savante du Japon est devenue dans ces dernières années de plus en plus chinoise et que les Japonais empruntent au chinois les termes dont ils ont besoin pour exprimer les idées scientifiques nouvelles. Est-il possible de remonter ce courant, dont la force n'a cessé jusqu'ici de s'accroître ? La langue japonaise a-t-elle en elle-même les ressources suffisantes pour répondre aux besoins nouveaux ? Ou tout au moins peut-elle demander aux langues polysyllabiques européennes les secours qu'elle demandait jusqu'ici au chinois ? Il suffira de dire pour le moment que c'est seulement au cas où ces conditions seraient réalisées que la romanisation de l'écriture deviendrait possible. En introduisant dans l'écriture nationale des modifications, qui sont du reste en elles-mêmes parfaitement justifiables, on n'a rien fait qui permette de penser qu'on s'est rapproché de ce but. Peut-être même faudrait-il dire qu'on lui a tourné le dos, si la vérité n'était pas bien plutôt que les deux questions n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

Cl. E. Maitre.

W. G. Aston. — *Littérature japonaise*, trad. de Henry-D. Davray. Paris, Colin, 1902. 1 vol. in-8, XXI-396 pp.

L'*Histoire de la littérature japonaise* de M. Aston est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en faire l'éloge : il faut se féliciter qu'on en ait donné une traduction française. La maison Colin a édité l'ouvrage avec un soin remarquable, et la traduction de M. Davray est excellente. Malheureusement M. D. n'a pas su résister, lui non plus, à la tentation d'inventer une transcription nouvelle ; et la sienne est bien la plus incohérente qu'on puisse imaginer. Pour ne prendre qu'un exemple, le son ordinairement transcrit *shô* se trouve transcrit, à différents endroits, au moins de trois manières, toutes également inadmissibles : *Sei Sónagon* (*Sei Shônagon*), p. 101 ; *Vamioçó* (*Wamyôshô*), p. 123 ; *Zinkociótóki* (*Jinkôshôtôki*), p. 156. Il est à souhaiter que, si une nouvelle édition de l'ouvrage devient nécessaire, on en fasse disparaître ces fantaisies orthographiques.

M. Maurice Courant a écrit pour l'édition française une notice bibliographique, courte mais substantielle, sur les livres relatifs à la littérature japonaise, sur les œuvres japonaises en langue chinoise, et sur les ouvrages de références utiles pour l'étude du Japon et des documents japonais. Il va de soi que cette notice ne prétend donner que les indications essentielles. Toutefois, même dans ces limites, il aurait été bon de mentionner, sous la seconde rubrique, les principales chroniques en chinois postérieures au *Rikkokushi*, et de citer, sous la troisième, à côté du *Gunsho ichiran* d'Ozaki Masayoshi, le *Kokusho kaidai* 國書解題 de Samura Hachirô, beaucoup plus considérable et mieux informé, et à côté du *Genkai* et du *Nippon daijirin*, le *Kotoba no izumi* d'Ochiai Naobumi, qui est plus récent et présente l'inappréciable avantage de contenir un index des caractères chinois.

L'édition française ne diffère de l'édition anglaise que par quelques menues corrections de détail : *Makura no sôshi* (p. 101), au lieu de *Makura zôshi*, *Kaibara Ekiken* (p. 228) au lieu de *Yekken*, etc. Quelques-unes resteraient à faire : p. 122, *Masu-kagami* 増鏡, et non *Masa-kagami* ; p. 150, *Izayoi nikki* ou *niki* 十八夜日記, et non *Izayoi noki* ; p. 214, l'auteur du *Taikôki* 太閤記 est parfaitement connu, c'est Oze Hoan 小瀬甫庵, et la préface datée de 1625 est signée de son nom ; p. 240, le *Hankampu* 藩翰譜 d'Arai Hakuseki a été imprimé (Tôkyô, Yoshikawa, 1894-95, 7 vol.) ; etc.

Cl. E. Maitre.

Généralités et divers

Henri Omont. — *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Dans la Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Paris, Imprimerie Nationale, 1902, in-4°. 2 tomes, 1237 pp.

La plus grosse partie de cet ouvrage se rapporte aux missions scientifiques dans l'Orient musulman. Mais le chapitre XIV (Missions en Chine et dans l'Inde) et les appendices XXVIII (Catalogue des livres chinois apportés de la Chine par le P. Fouquet, jésuite, en l'année 1722) et XXIX (Listes de manuscrits envoyés de l'Inde par les Jésuites, 1729-1735) nous intéressent directement. Nous y voyons comment ont commencé à se constituer le fonds hindou et le fonds chinois de la Bibliothèque Nationale, et on ne peut nier que les choix particulièrement des Jésuites de l'Inde n'aient été en gros fort judicieux. Le fonds chinois de la Bibliothèque du Roi aurait été d'abord constitué par quatre livres provenant des collections du Cardinal Mazarin. Il s'enrichit de bien des façons : par les livres que rapportèrent le P. Bouvet en 1697, le P. de Fontaney en 1700, par l'entrée dans la bibliothèque du roi en 1708 d'une caisse qu'on gardait depuis quinze ans au bureau général de la douane sans que personne fût venu la réclamer, par les ouvrages d'Arcade Hoang (+ 1716), les dons de l'abbé Bignon (1719), et par une importante cession du Séminaire des Missions étrangères (1720). Enfin à la suite d'un mémoire d'Etienne Fourmont, M. de la Bretèche [1], qui représentait à Canton la Compagnie des Indes, envoya sept caisses de livres chinois qui parvinrent à Paris en avril 1723. Ce sont ces ouvrages qui constituèrent le fonds Fourmont, dont le catalogue a été donné par cet orientaliste en appendice à sa *Grammaire chinoise*.

Mais en 1722 une autre collection importante de livres chinois était arrivée en France, dont une partie seulement resta dans la Bibliothèque du Roi. Elle était rapportée par le P. Fouquet, surtout connu par les mésaventures de son compagnon le chinois Jean Hou, que Saint-Simon a racontées [2]. Par suite de rivalités de personnes et des polémiques que soulevait encore la question des Rites, le P. Fouquet fut en butte à mille tracasseries, jusqu'au jour où l'amitié du cardinal Gualterio lui valut le siège *in partibus* d'Eleuthéropolis. Mais, malgré tout ce qu'on peut dire du caractère du P. Fouquet, Rémusat avait raison de déclarer dans ses *Nouveaux mélanges asiatiques* (II. 261) que sa collection de livres chinois était « la plus considérable et la mieux choisie qui ait été formée par un Européen ». Le catalogue dressé par le P. Fouquet lui-même, et que M. Omont donne en appendice, montre que le Père n'en entendait pas toujours très bien les titres, car, à supposer un sens à une « Prière d'éloquence, qui a mérité le degré » (p. 1178), c'est un contre-sens étrange (p. 1178) de donner pour auteur au 博古圖 *Po kou t'ou* 重修 Tch'ong Sieou, qui signifie « réviser ».

P. P.

Franz Heger. — *Alte Metalltrommeln aus Südostasien*. Leipsig, Hiersemann, 1902, 2 vol. gr. in 4°, 245 pp. et 45 planches.

Il a déjà été question dans le *Bulletin* (II, 217-218) de ces gongs en bronze particuliers au sud-est de l'Asie et dont l'origine a été très controversée. Le conseiller Heger, de Vienne, a

---

(1) C'est par inadvertance que M. Omont qualifie M. de la Bretèche de « consul à Nanking » (p. 809).

(2) Cf. H. Cordier, dans *Revue de l'Extrême-Orient*, I, 381 ss.

récemment consacré à leur étude un ouvrage monumental qu'il a présenté au Congrès de Hanoi (1) et dont il a bien voulu faire don à notre bibliothèque. C'est en 1883 que l'attention du monde savant fut appelée sur ces tambours, grâce à un spécimen, de provenance inconnue, que le comte Wilczek avait acquis en Italie et qu'il fit alors figurer à l'Exposition du bronze organisée par le Musée d'art et d'industrie de Vienne. Depuis vingt ans, M. Heger s'occupe de ces tambours, et, tant par des raisons d'ornementation que de provenance, il est arrivé à cette conclusion qu'ils sont l'œuvre des tribus à demi-sauvages du sud de la Chine et de l'Indo-Chine. Or c'est aussi, on se le rappelle, à cette opinion qu'aboutissait récemment M. De Groot après une étude attentive des textes chinois. Une solution ainsi obtenue indépendamment par deux savants dont les arguments sont d'ordre tout différent, a bien des chances d'être la bonne.

Les deux plus beaux spécimens de ces tambours qu'aient connus M. Heger, et qui tous deux étaient restés ignorés de MM. Meyer et Foy qui ont travaillé sur le même sujet, ont été trouvés au Tonkin. L'un appartenait à M. le résident Moulié, mais il est perdu depuis la clôture de l'Exposition de 1889 où il avait figuré; l'autre est la propriété de M. Léopold Gillet, à Hanoi. Il faut désormais mettre de pair avec ces deux tambours celui qui figurait à l'Exposition de Hanoi, et qu'a acquis depuis l'Ecole française d'Extrême-Orient. Il est plus loin l'objet d'une mention spéciale à la *Chronique*.

Les tambours provenant de Chine se sont beaucoup multipliés dans ces dernières années. Peut-être faut-il faire à leur sujet quelques réserves. Alors que je n'avais sur cette question qu'une information très superficielle, je me rappelle avoir vu à Péking dans certaines familles mandarinales des spécimens si beaux et si abondants qu'à défaut des sauvages les Chinois doivent aujourd'hui se charger de la fabrication.

P. P.

— Dans le *T'oung pao* de mars 1903, pp. 53-69, M. H. Cordier a donné un compte rendu du Premier congrès des études d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en décembre 1902.

— Dans le même numéro, pp. 23-52, M. Cordier a publié la première partie de sa chronique *Les études chinoises* pour 1899-1902 ; cette première partie contient les paragraphes *Nécrologie*, *Translitération du chinois*, *Enseignement du chinois*.

— Le *Petit dictionnaire français-chinois* du P. Debesse était épuisé depuis un certain temps ; une deuxième édition vient de paraitre.

— La nouvelle édition du *Marco Polo* de Yule, préparée par M. H. Cordier, vient de paraître.

— M. Cordier donnera prochainement dans le *T'oung pao* la première partie de sa *Bibliotheca indo-sinica*.

— Le nº d'avril 1903 du *Bulletin du Comité de l'Asie française* contient un article de notre collaborateur M. Paul Pelliot sur la *Réforme des examens littéraires en Chine*.

— Ouvrages récemment parus au Japon :

Dai-Nihon shiryō 大日本史料 (*Matériaux pour l'histoire du Japon*), pp. par l'Université de Tōkyō, vol. III de la 12e partie, 1902, 1 vol. in-8o. C'est une collection de textes historiques arrangés chronologiquement par ordre d'années, de mois et même de jours.

---

(1) Cf. *Premier Congrès international des Etudes d'Extrême-Orient, Hanoi (1902), Compte rendu analytique des séances*, Hanoi, 1903, in-8, p. 89-92.

L'ouvrage complet, qui sera une sorte d'histoire du Japon par les textes, aura plusieurs centaines de volumes. Il n'en a paru jusqu'ici que cinq : les tomes I et II de la VI[e] partie (règne de Go-Daigō), depuis le 5[e] mois de *genkō* 3 (juin 1333) jusqu'au 1[er] mois de *engen* 1 (février 1336); et les tomes I, II et III de la XII[e] partie (règne de Go-Yōzei), depuis le 3[e] mois de *keichō* 9 (avril 1604) jusqu'au 3[e] mois de *keichō* 11 (mars 1606). La publication a commencé en 1901.

Dai-Nihon kobunsho 大日本古文書 (*Anciens documents du Japon*), pp. par l'Université de Tōkyō, tome III, 1902, 1 vol. in-8°. C'est un recueil de textes, documents, papiers d'archives, ordonnances, etc., destinés à servir à l'histoire du Japon, et arrangés chronologiquement. Des 200 volumes que doit comprendre l'ouvrage, jusqu'ici les trois premiers seuls ont paru : ils vont de *taihō* 2 (702) à *tempyō shōhō* 5 (753). Le *Kobunsho* est le complément naturel du *Shiryō*. La compilation des matériaux destinés à ces deux recueils avait été commencée par le Bureau d'histoire, *Shūshi kyoku* 修史局 ; elle est maintenant entre les mains du « Département de compilation historique », *Shiryō hensangakari* 史料編纂掛, de l'Université de Tōkyō. Les deux ouvrages sont abondamment et remarquablement illustrés par la photogravure.

Nihonshoki tsūshaku 日本書紀通釋 (*Nihongi avec un commentaire perpétuel*), par Jida Takesato 飯田武郷, Tōkyō, 1902-1903, 5 vol. in-8°. Cette édition est de beaucoup la meilleure qu'il y ait jusqu'ici du *Nihongi*, et constitue l'un des plus beaux monuments de la philologie japonaise. Le commentaire est rédigé entièrement en japonais. L'introduction occupe les 38 premières pages du tome I. L'ouvrage avait commencé à paraître en 1889 ; mais la publication fut interrompue en 1900 par la mort de l'auteur. Heureusement le manuscrit était complet ; et l'édition posthume, due à la piété de la famille Jida, ne laisse rien à désirer.

Koji ruien 古事類苑 (*Encyclopédie des Antiquités*) : *Hōritsu-bu* 法律部 (Partie du Droit), t. III, Tōkyō, 1902, 1 vol. in-4°. La publication de cette monumentale encyclopédie se poursuit avec une régularité remarquable. Entreprise par le « Bureau d'histoire » du Ministère de l'instruction publique en 1879, et transmise successivement à « l'Institut des savants », *Gakushi kwaiin* 學士會院, et à la « Société d'étude des anciens textes », *Kōten kōkyūjo* 皇典講究所, elle a été enfin reprise en 1895, et semble devoir être menée à bonne fin, par le « Bureau supérieur du Shintō », *Jingū shichō* 神宮司廳. Elle vise à être une encyclopédie complète des institutions et des mœurs de l'ancien Japon, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la Révolution de Meiji. Ses divisions sont, en gros, celles des Encyclopédies chinoises, du *Gunsho ruijū*. Chaque partie est divisée en sections, et chaque section en chapitres; les textes sont classés dans chaque chapitre par ordre chronologique ou suivant l'importance des institutions ou évènements ; les références sont toujours indiquées très exactement ; les diverses sections sont précédées d'un bref résumé. Il semble d'ailleurs qu'on ait multiplié à l'excès les subdivisions. L'ouvrage est placé sous la haute direction du baron Hosokawa Junjirō 細川潤次郎 ; le compilateur en chef est le bungakuhakushi Satō Seijitsu 佐藤誠實, qui est assisté d'une dizaine de collaborateurs. Des trente-six parties que doit comprendre l'ouvrage, neuf ont déjà paru : la partie des Empereurs, *Teiō-bu* 帝王部, 1 vol. (1) ; la partie du Shintoïsme, *Jingi-bu* 神祇部, 4 vol. ; la partie des Monnaies, *Senkwa-bu* 泉貨部, et la partie des Poids et Mesures, *Shōryō-bu* 稱量部, 1 vol. ; la partie de l'Etiquette et des Rites, *Reishiki-bu* 禮式部, 2 vol. ; la partie des Appellations, *Seimei-bu* 姓名部, 1 vol. ; la partie des Arts militaires, *Bugei-bu* 武技部, 1 vol. ; la partie des Belles-Lettres, *Bungaku-bu* 文學部, 3 vol. ; et enfin la partie du Droit, *Hōritsu-bu* 法律部, 3 vol. Prix total des parties déjà parues : 47 yen 90.

---

(1) Nous n'indiquons ici que le nombre des volumes dans l'édition de forme européenne. Il paraît aussi une édition en forme japonaise plus volumineuse et plus coûteuse.

Motoori zenshû 本居全集 (*Œuvres complètes des Motoori*), pp. par Motoori Toyokai 豐穎, Tôkyô, Yoshikawa, 1901-1903, 7 vol. in-8°, dont un d'introduction (17 yen). C'est un très grand service qu'a rendu aux études japonaises M. Motoori Toyokai, lui-même un savant de renom, en réunissant dans cette édition magnifique les œuvres complètes de son illustre ancêtre, Motoori Norinaga 宣長, et aussi celles des gloires moindres de sa famille, Motoori Haruniwa 春庭, Motoori Ôhira 大平, et Motoori Uchitô 内遠. Le volume d'introduction (首) contient des portraits de ces quatre savants, divers renseignements biographiques sur eux, des listes de leurs élèves, une table générale de l'ouvrage, un index du *Kojiki-den* et un index du *Tama-katsuma*. L'œuvre de Norinaga lui-même n'occupe pas moins de cinq volumes, dont les trois premiers sont remplis par le seul *Kojiki-den* ; les tomes IV et V renferment ses œuvres diverses, au nombre de 44. Enfin les œuvres de Haruniwa, de Ôhira et de Uchitô sont réunies dans le tome VI. — La même maison annonce la publication prochaine des œuvres complètes d'un autre wagakusha fameux, Kamo no Mabuchi 賀茂眞淵.

Zoku kokushi taikei 續國史大系 (*Nouvelle grande série des histoires nationales*), pp. par la Société *Keizai zasshi sha* 經濟雜誌社, t. IV, Tôkyô, 1903, 1 vol. in-8°. Cette collection est la suite du *Kokushi taikei* (17 vol., 1897-1901), publié antérieurement par la même maison avec le soin qui lui est coutumier. Des 14 volumes qu'elle doit comprendre, huit ont déjà paru dans l'espace d'un an : ils renferment le *Zoku shigushô* 續史愚抄 complet (tomes I à III), la première moitié de l'*Azuma kagami* 吾妻鏡 (t. IV), le premier tiers du *Kôkan* 後鑑 (t. VI), et les trois premiers volumes, sur six, du *Tokugawa jikki* 德川實紀. L'ouvrage complet sera mis en vente au prix de 17 yen. On espère qu'il sera terminé à la fin de cette année.

Shukusha shûko jisshu 縮寫集古十種 (*Edition réduite du Shûko jisshu*), t. IV, Tôkyô, Tôyôdô, 1 vol. in-f°. Le *Shûko jisshu* est une célèbre collection de reproductions xylographiques d'objets anciens du Japon exécutée au commencement du XIX° siècle, sous la direction de Rakuô 樂翁 (1), par l'habile artiste Tani Banchô 谷文晁. Malgré son titre, l'ouvrage est divisé en dix-sept parties. L'édition originale, qui ne comprend pas moins de 85 volumes grand in-f°, est sans doute l'un des chefs-d'œuvre les plus remarquables que l'impression xylographique ait produits en Extrême-Orient ; mais elle est devenue à peu près introuvable (2). La nouvelle édition est une reproduction aussi exacte que possible de l'ancienne, mais à une échelle plus réduite ; de plus, elle est exécutée avec des planches de cuivre. Si elle est très inférieure en beauté à l'œuvre originale, elle présente sur elle cet avantage que de copieuses notices, dues à des spécialistes autorisés, ont été ajoutées aux reproductions. Du moins, il en était ainsi pour les deux premiers volumes : M. Muraoka Ryôhitsu avait écrit une introduction à la partie des instruments de musique et masques de danse (t. I) ; MM. Kawasaki Chitora et Seki Yasunosuke s'étaient consacrés aux armures (t. II). Mais il semble que depuis le zèle des éditeurs se soit ralenti. Ni le tome III (pièces de harnachement ; arcs et flèches), ni le tome IV (sabres ; étendards) ne contiennent d'introduction. L'ouvrage aura en tout 12 volumes, dont chacun est mis en vente au prix extrêmement bas de 1 yen.

Nihon kogaku-ha no tetsugaku 日本古學派之哲學 (*Philosophie de l'Ecole japonaise du Kogaku*), par le bungakuhakushi Inoue Tetsujirô 井上哲次郎, Tôkyô, Fuzambô, 1902, 1 vol. in-8° (1 yen 60). Dans ce gros livre de 741 pp., le Dr Inoue expose les doctrines des philosophes japonais Yamaga Sokô 山鹿素行, Itô Jinsai 伊藤仁齋

---

(1) C'est-à-dire le ministre du Shôgun Ienari, Matsudaira Sadanobu 松平定信, seigneur de Shirakawa, qui, après s'être retiré des honneurs en 1812, prit le nom littéraire de Rakuô, et mourut en 1815, à l'âge de 72 ans.

(2) La Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient en possède un fort bel exemplaire.

et Butsu Sorai 物徂徠, qui, à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe, réagirent contre l'influence alors prédominante des philosophes de la dynastie Song, Wang Yang-ming et surtout Tchou Hi, et cherchèrent à revenir à l'enseignement originel de Confucius et de Mencius. M. Inoue avait déjà exposé les doctrines des disciples japonais de Wang Yang-ming 王陽明 (jap. Ô Yômei) dans un ouvrage intitulé : *Nihon Yômei-gaku-ha no tetsugaku* 日本陽明學派之哲學, Tôkyô, Fuzambô, 1900, 1 vol. in-8º (1 yen 60).

Cl. E. Maitre.

CHRONIQUE

FRANCE

— La science française vient d'être cruellement éprouvée par la mort de M. Gaston Paris, membre de l'Institut, administrateur du Collège de France. Nous n'alléguerons pas, pour expliquer le souvenir que nous donnons ici à ce grand mort, ce qui rapprocha par moments ses études des nôtres, ni même l'intérêt sympathique qu'il témoigna souvent à notre œuvre. En réalité, l'action de cette haute et ferme intelligence dépassait de beaucoup le domaine de la philologie romane, dont il était le maître incontesté. Tous ceux qui ont leur place dans ce grand atelier scientifique, dont il a parlé dans une phrase immortelle, perdent en lui un exemple et un appui. La France elle-même y perd une de ces âmes d'élite qui font la noblesse et la dignité d'un peuple. La mort de Gaston Paris est plus qu'un deuil scientifique, c'est un deuil national : l'Ecole française en prend sa large part.

— La mission que M. H. Dufour avait remplie à Angkor, en 1901, avec l'assistance de M. Carpeaux, sous les auspices de l'Ecole française d'Extrême-Orient (v. *Bull.*, II, 110 et III, 138-139) vient d'avoir la suite la plus honorable pour l'auteur de ce travail en même temps que la plus profitable à la science : l'Académie des inscriptions a accordé à M. Dufour, sur les fonds du legs Garnier, une subvention importante pour lui permettre d'achever l'étude du Bayon. Nous sommes heureux d'enregistrer une décision qui nous permet d'espérer, dans un avenir prochain, une monographie définitive de cet important monument.

— Dans sa séance du 24 avril 1903, la Société de Géographie de Paris a décerné sa grande médaille d'or à M. Pavie pour ses explorations en Indochine.

— Le 19 mai 1903, le colonel Lubanski, ancien chef du service géographique à Hanoi, a fait à la Société de Géographie commerciale de Paris une conférence sur l'Indo-Chine. La séance était présidée par M. Doumer.

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient.

— Notre directeur, M. L. Finot, a été nommé chevalier de la Légion d'honneur.

— Le poste de directeur-adjoint de l'Ecole française a été remplacé par celui de représentant de l'Ecole française à Paris. C'est M. Foucher qui continue à veiller sur nos intérêts dans la métropole.

— M. Ch. Carpeaux a été nommé chef des travaux pratiques de l'Ecole française.

— M. Edouard Huber, pensionnaire de l'Ecole, a quitté Hanoi le 12 juin, se rendant en mission en Birmanie.

Bibliothèque. — Le cyclone qui a dévasté Hanoi le 7 juin n'a pas causé de sérieux dommages à notre Bibliothèque. Un certain nombre de livres ont été mouillés, mais presque aucun n'est absolument perdu.

— Le P. Guerlach nous a adressé la série des articles qu'il a publiés dans les *Missions catholiques* sur les sauvages Bahnars.

— M. A. Baudenne, commis des Services civils à Vieng-chan (Loas) nous a adressé un lexique de la langue parlée par la tribu des Sek, qui occupent la vallée du Nam Noï, affluent du Nam Ka Dinh, dans la province de Cammon.

— Nous avons reçu par l'entremise du Résident supérieur au Cambodge, 14 nouveaux manuscrits cambodgiens sur feuilles de palmier, dont le premier a été remis au Résident de Phnom-penh par le Gouverneur cambodgien de la province de Kien-svay et les 13 autres ont été recueillis par le Résident de Kompong-speu. Voici la liste de ces manuscrits qui prennent rang à la suite de ceux dont l'inventaire a été publié dans le *Bulletin* (II, p. 387-400) : 166, *Nokor kåy* ; 167, *Sàtrà romlırk kun* ; 167, *Čàn sökirisöt* ; 168, *Anisañ sëmà* ; 169, *Sàtrà Cueok* ; 170, *Čbàp kën kàntrai* ; 171, *Snà bökkol* ; 172, *Kram čbàp* ; 173, *Tëröhuḍ söt* ; 174, *Srà rav* ; 175, *Khön Cöe* ; 176, *Sañkaphât kömàr* ; 177, *Čbàp mahàrñe* ; 178, *Sàtrà srah lën*.

— M. Jean Dupuis, que nous avons eu le plaisir de compter au nombre des membres du Congrès de Hanoi, a bien voulu, en souvenir de ce voyage, nous adresser la collection de ses ouvrages relatifs au Tonkin et quelques unes des publications suscitées par les évènements auxquels il fut mêlé. Nous citerons particulièrement : J. Dupuis, *Pétition adressée à MM. les députés*, Paris, 1876 ; *Voyage au Yun-nan*, Paris, 1877 ; *L'intervention du contre-amiral Dupré au Tong-kin*, Paris, 1886 ; *L'autonomie du Tong-kin*, Paris, 1886 ; *La pacification du Tong-kin*, Paris, 1886 ; *Les origines de la question du Tong-kin*, Paris, 1896 ; *Le Tong-kin et l'intervention française*, Paris, 1898.

— La mission du Tche-li sud-est nous a adressé le *Petit dictionnaire chinois-français* du P. F. S. Couvreur, Ho-kien-fou, 1903, in-8°, XIV-735 pp. Les caractères sont rangés dans le corps du dictionnaire par ordre de clefs.

— Nous avons reçu la troisième livraison (pp. 33-48) du *Recueil de textes chinois* de M. A. Vissière.

— L'éditeur nous a fait parvenir un exemplaire des *Relations de la Chine et des puissances occidentales* de M. Cordier.

— Le Dr O. Franke nous a adressé son mémoire *Die Rechtverhältnisse am Grundeigentum in China*, Leipsig, 1903, in-8, VIII-104 pp.

— La mission jésuite du Kiang-nan nous a envoyé le n° 23 des *Variétés sinologiques* ; il est intitulé *Nankin d'alors et d'aujourd'hui. Aperçu historique et géographique* ; c'est une œuvre posthume du regretté P. Louis Gaillard, mort à Pékin en 1900. L'ouvrage compte VI-350 pp., et de nombreuses cartes et illustrations. Nous venons également de recevoir le n° 22, qui contient l'*Histoire du royaume de Tch'ou*, par le P. Tschepe, 402 pp., et carte.

— M. Brien, chef du service des Postes et Télégraphes au Tonkin, nous a fait don de deux brochures qu'il a écrites sur la transmission par l'appareil Morse du *quôc-ngữ* et du siamois, et d'une carte manuscrite ancienne, sur toile, d'un arrondissement du Quảng-ngai.

— Le Peabody Museum nous a fait don de ses publications.

— La maison F.-H. Schneider a disposé en faveur de notre bibliothèque d'une collection de la *Vie Indo-chinoise*, 1896-1898.

— Nous avons reçu le *Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du code annamite et en vigueur au Tonkin*, Hanoi, F.-H. Schneider, 1903, gr. in-8°, 221-32 pp. La traduction des textes est l'œuvre de M. R. Deloustal, interprète de 1re classe du service judiciaire de l'Indo-Chine. M. Gabriel Michel, avocat général près la Cour d'appel de l'Indo-Chine, y a joint des notes et une table analytique servant à la fois pour ce volume et pour la traduction du *Code annamite* par Philastre. Un certain nombre de ces notes indiquent des décisions récentes de la commission d'appel des affaires indigènes.

— M. Dumoutier nous a fait don de dix photographies et d'un catalogue-guide de l'Exposition qui se tint à Hanoi en 1887 le long de l'ancienne rue du Camp des lettrés, aujourd'hui rue Borgnis-Desbordes.

— M. Bochinger, de l'imprimerie F.-H. Schneider, nous a fait don de l'*Index* de la prononciation annamite des caractères chinois dressé d'après le dictionnaire de Wells-Williams par le lettré cochinchinois Phan-đức-Hóa.

*
* *

Musée. — La date du 7 juin 1903 marque une journée désastreuse pour notre Musée. Après la clôture de l'Exposition, nos collections étaient restées entassées dans une aile du Grand palais, en attendant que diverses réfections nécessaires nous permissent d'occuper la galerie centrale. L'aile fermait à deux bouts par d'immenses portes-fenêtres, scellées intérieurement. Au fort du cyclone, ces portes-fenêtres furent arrachées de leurs scellements et se rabattirent sur nos vitrines qu'elles écrasèrent. Par suite du bris des glaces, les rouleaux de peintures conservés dans la partie inférieure de ces vitrines furent exposés à la pluie qui fouettait en tous sens. Dans nos pièces de collections chinoises, ce sont les porcelaines qui ont le plus souffert. Les autres dégâts portent principalement sur le panthéon annamite; la collection siamoise achetée à M. Teutsch, les objets birmans et coréens et les séries ethnographiques.

— Dans notre dernier numéro (p. 141), nous annoncions une notice plus détaillée sur les collections siamoises de M. Teutsch et de Madame da Costa, acquises par le Gouvernement général et attribuées à notre Musée. Le cyclone du 7 juin a gravement endommagé la collection Teutsch; il nous est difficile de dire encore exactement ce qui en pourra être conservé. Cette collection se compose principalement d'images bouddhiques. Les bronzes ont assez bien résisté ; ce sont d'ailleurs les pièces les plus intéressantes ; mais tout ce qui était imagerie sur papier ou sur toile, sculptures sur bois ou en terre plus ou moins cuite et dorée, est perdu ou gravement compromis. La collection de numismatique siamoise acquise de Madame da Costa est intacte. C'est une des plus belles qui aient été réunies. Un catalogue en a été dressé par un autre collectionneur doublé d'un orientaliste, le colonel Gerini, mais n'a été tiré qu'à *six* exemplaires. Il est intitulé: *Catalogue d'une collection de monnaies anciennes et modernes et de médailles du Siam et de quelques anciens Etats tributaires du même Royaume, exposée par Madame da Costa, Hanoi-1902*, Bangkok, imprimerie du Siam Free Press, 1902, petit in-folio, V-38 pp. La collection elle-même comprend 450 pièces, allant du XVe au XIXe siècle.

— Le Musée a hérité de trois intéressants documents d'histoire locale, qui avaient figuré à l'Exposition : le modèle en bois de la nouvelle pagode royale de Phnom-penh et les plans en relief de Phnom-penh et de Cholon, offerts les deux premiers par le Résident supérieur du Cambodge et le dernier par le Résident-maire de Cholon. Ces plans ont été légèrement endommagés le 7 juin par la chute de vitres et de platras.

— M. de Jouffroy d'Abbans, notre ancien consul à Singapoure, nous a fait don des objets qu'il avait fait figurer personnellement à l'Exposition : une panoplie d'armes, une statuette birmane, trois petites statuettes (Buddha et éléphants) et un crâne de tigre.

— M. C. B. Branligt, de Palembang (Sumatra), nous a fait don de trois tambourins.

— M. Kapferer, de Palembang, nous a fait don de onze agrandissements photographiques.

— S. E. le général von Heutsz, gouverneur civil et militaire d'Acheen, a bien voulu laisser à notre Musée deux panoplies d'armes et une collection de vêtements provenant du pays qu'il administre. Malheureusement, ici encore, le cyclone a exercé ses ravages.

— La section coréenne de l'Exposition comprenait un certain nombre de pièces exposées par le Gouvernement coréen et d'autres provenant de la collection de M. Collin de Plancy, ministre de France à Séoul. Les exposants ont bien voulu les laisser ensuite en grande partie

à notre Musée. Les meubles coréens, une chaise à porteurs, des séries de chaussures et de vêtements ont beaucoup souffert le 7 juin; les porcelaines, bronzes et étains sont à peu près intacts. Les livres, cartes et plans ont été mouillés, mais sauvés; ils ne nous étaient d'ailleurs pas parvenus au complet; un certain nombre de visiteurs de la section coréenne en avaient emporté pendant l'Exposition qui un tome, qui un feuillet, à titre de souvenir.

— La collection achetée pour le compte de l'Exposition par M. J. Claine, consul de France en Birmanie, a été transmise au Musée. Ce don du Gouvernement général nous vaut plusieurs meubles birmans, dont un beau buffet en tek, un certain nombre de pièces d'orfèvrerie, des bois sculptés, une importante collection de documents officiels anglais sur la Birmanie; les pièces ethnographiques, nombreuses et intéressantes, ont malheureusement été bien endommagées par le typhon du 7 juin.

— Le village de Ngọc-lu, de la province de Ha-nam (Tonkin), avait fait figurer à l'Exposition un fort beau tambour de bronze. Le conseiller Heger, de Vienne, dont nous annonçons à la *Bibliographie* le remarquable ouvrage sur ces tambours, attira sur celui-ci l'attention des membres du Congrès des Etudes d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en décembre dernier (cf. *Compte rendu analytique* du Congrès, Hanoi, 1903, in-8°, p. 89 ss.). Depuis lors, il nous a été possible, par l'entremise du résident de Phu-li, de nous rendre acquéreurs du tambour de Ngọc-lu et d'un autre plus petit exposé par la bonzerie de Đọi-sơn, qui se trouve dans la même province. M. J. Claine, consul de France en Birmanie, nous écrit que lui-même a pu récemment acheter un tambour de bronze, haut de 0m 46, large à la base de 0m 53, et dont le plateau a un diamètre de 0m 68. Au bord du plateau sont disposés symétriquement quatre groupes formés chacun de trois grenouilles; « certaines des zones du plateau sont couvertes d'ornements géométriques, de rosettes, de losanges enfermant un oiseau à pose de hibou; une zone est entièrement formée d'oiseaux enchevêtrés les uns dans les autres ».

— La bonzerie de Đọi-sơn avait aussi fait figurer un grand fauteuil en bronze, de la forme ordinaire de ceux où on place les tablettes des ancêtres; nous avons également pu l'acheter pour le Musée.

— Nous nous sommes rendus acquéreurs d'une collection de porcelaines bleues fabriquées principalement dans le sud de la Chine à l'usage de la Cour et des fonctionnaires annamites, et qui avaient été exposées par M. Nguyễn-công-Thinh, interprète à Hà-tịnh.

— M. Lichtenfelder, architecte-chef de service à la Direction générale des Travaux publics, avait bien voulu nous faire don d'un plan du tombeau de Minh-mạng, près de Huế, qu'il avait levé lui-même et fait figurer à l'Exposition. Nous avons le regret d'annoncer que ce plan a été détruit par le typhon du 7 juin.

— M. Babonneau, chef du service des Travaux municipaux de la ville de Hanoi, nous a remis toute une série de fers de lance trouvés dans des travaux exécutés à la brasserie Hommel, dont le mamelon est un reste de l'ancienne ville de Đại-la.

— Au retour d'un récent voyage au Laos, M. E. Bonin, directeur du bureau politique au Gouvernement général, a fait don au Musée d'un beau Buddha laotien en bronze et d'une plaque de bronze contenant un fragment d'inscription en pâli.

— Nous avons reçu de M. Paul Macey, commissaire du Gouvernement au Cammôn (Laos) une tête de statue de Buddha en bronze trouvée dans les ruines d'une pagode nommée Vat Khi Heng. Cette tête, d'un assez bon travail, présente des particularités intéressantes. M. Macey annonce qu'il va faire vérifier des renseignements qui lui ont été fournis, d'après lesquels il existerait des Buddhas en pierre sous les ruines de la pagode et des manuscrits dans un coin de la grotte.

— Nous avons annoncé sommairement dans notre dernier fascicule les dons faits par M. Dumoutier au Musée de l'Ecole. Nous ne pouvons mieux faire ressortir l'intérêt de ces collections qu'en reproduisant la lettre suivante de notre savant collaborateur :

Hanoi, le 6 avril 1903.

Monsieur le Directeur, — J'ai l'honneur de vous prier de vouloir bien accepter, pour les collections de l'Ecole française, la série des céramiques tonkinoises ainsi que la collection d'armes et instruments préhistoriques asiatiques, que j'ai fait figurer à l'Exposition de Hanoi.

I. La première collection, qui se compose de quinze pièces, comprend uniquement des vases de culte, d'une forme très spéciale et, pour la plupart, d'un usage assez difficile à déterminer. Tous sont votifs et quelques-uns portent une inscription dédicatoire, toujours collective, comprenant des noms propres, et parfois un nom de localité et une date.



FIG. 25.

La substance paraît être une pâte de kaolin fortement cuite, à cassure blanche et grossière ; les pièces sont épaisses et lourdes, leur aspect extérieur est blanchâtre ; les ornements des vases, qui représentent invariablement deux dragons affrontés, sont en relief et ressortent en mat sur le fond, grossièrement émaillé et décoré de nuages bleus.

Ce genre de céramique, le seul qui, avec les ustensiles de poterie vulgaire, puisse être avec certitude considéré comme vraiment tonkinois, a été délaissé à une époque indéterminée, et remplacé vraisemblablement par les productions similaires cantonaises, en véritable porcelaine, d'un coloris plus brillant et d'un aspect plus agréable. D'après les très rares échantillons qui subsistent encore dans le pays, on peut croire que l'époque à laquelle florissait cette industrie très spéciale est celle de la dynastie des Mạc (XVI[e] et XVII[e] siècles).

Le centre de fabrication paraît avoir été Bat-trang, bien qu'aucun nom d'origine n'existe sur les spécimens qui sont à ma connaissance; mais, depuis l'antiquité, deux centres principaux ont spécialisé, au Tonkin, les produits céramiques: Thô-hà pour les grandes jarres, les écuelles et les cercueils de poterie, et Bat-trang pour la vaisselle et les produits variés, émaillés ou non, mais d'une pâte relativement fine.

J'ai dit que l'usage de la plupart de ces pièces était difficile à déterminer; j'entends ici les grands vases en deux pièces dont la partie supérieure, mobile, est en forme de col évasé aux deux extrémités et repose sur une panse d'un galbe assez gracieux. J'emploie, pour déterminer ces objets, le mot *vase*, par seule analogie de forme, car ce ne sont pas des vases comme on l'entend généralement, la seule partie qui pourrait contenir quelque chose se trouve au sommet du col, entourée d'une sorte de collerette de dix centimètres environ de hauteur, et aurait à peu près la capacité d'une lampe; tout le reste est creux et percé d'outre en outre.

Le col, mobile, est agrémenté de trous latéraux, placés comme des évents, et dont l'usage est tout à fait impossible à reconnaître si ce ne sont pas de simples ornements. Dans la plupart des cas, ces cols ont disparu et on ne rencontre que la partie inférieure, la panse du vase, celle qui porte les inscriptions qui ont été gravées dans la pâte crue.

Depuis dix-sept ans que je suis dans ce pays, je n'ai vu que fort peu de ces céramiques et deux fois seulement des vases entiers; ce sont les deux grandes paires de la collection.

Les plus grands vases, qui mesurent près d'un mètre de hauteur, portent, comme date, le 24[e] jour du 6[e] mois de la 3[e] année de Diên-thanh (1575), ou Mạc Mậu-hiệp, et donne les noms des donateurs en tête desquels se trouvent un prince et sa femme, sœur du roi régnant.

La seconde paire de vases indique aussi les noms des donateurs, qui étaient du village de Xuân-canh, canton de Van-hoách, sous-préfecture de Dong-ngan. Elle ne porte aucune date.

L'inscription de l'un des vases sans col acclame le roi Diên-thanh: *Dix mille années à Diên-Thanh !*

Deux autres pièces sont entières et même intactes; la première est un chandelier de temple en faïence craquelée, qui paraît être très ancien, mais auquel il me serait impossible d'assigner une date; la seconde est un brûle-parfums d'une forme très originale, en ce qu'il repose, comme sur un support, sur son propre couvercle avec lequel il fait corps. Ce brûle-parfum est en forme de marmite à trois pieds, et il appartient à la même famille céramique que les vases; le travail en est cependant plus délicat et curieux, la forme est élégante, certaines parties sont ajourées, et des applications de bordures et de motifs de pâte festonnée et estampée lui donnent un caractère ornemental très particulier. Je dois cette pièce, d'une insigne rareté, à la libéralité de Lê-luong-Thê, ancien quang-an de Ninh-binh.

Les vases ont été achetés aux temples des villages de Cao-xa et de Hoa-mã.

Le brûle-parfum porte une inscription qui, pour un motif que j'ignore, a été usée et effacée intentionnellement dans plusieurs de ses parties. Tout ce qu'on y peut lire encore est une date: 15[e] jour du 8[e] mois de la 2[e] année de Cạnh-tri (1665).

La collection comprend encore quatre vases privés de leurs cols, quelques pieds de brûle-parfums couverts d'inscriptions qui ne présentent aucun intérêt, et un brûle-parfum de forme carrée, de la même facture que le brûle-parfum rond, mais sans aucune inscription. Ce dernier provient du temple historique de Duc-khanh, où naquit le roi Lê-thanh-Long en 1442.

Enfin, un autre vase de forme ronde et en mauvais état paraît caractériser une variété de cette curieuse famille de céramique tonkinoise; il est de même pâte, mais il se différencie par des cartouches représentant des caractères chinois, dans l'espèce ceux des quatre saisons, et de petits masques humains, recouverts d'un émail verdâtre, de l'apparence du verre de bouteilles.

II. — La collection d'armes et instruments préhistoriques se rapporte à quatre régions : Japon ; Cambodge ; Annam ; Laos.

Les objets japonais ont été recueillis par moi, au Japon, en 1891 et 1893.

Parmi ces objets, un seul instrument caractérise la période la plus ancienne connue de l'archéologie japonaise : c'est un casse-tête en schiste, grossièrement taillé, pourvu sur ses deux tranches latérales d'une encoche pour la ligature. Il provient des amas coquilliers d'Okadaïra, fouillés par M. Morse. Tout le reste appartient à ce qu'on peut appeler le néolithique japonais ; il provient de l'île de Yezo, et plus spécialement des stations de Hakodate, de Daïkokou-Shima, et d'Otarou.

Ces instruments ont été, pour la plus grande partie, recueillis par moi dans les gisements mêmes ; les autres m'ont été cédés par les habitants des localités.

Ils se composent de haches, ciseaux, pointes de flèches, lances, harpons, couteaux, perçoirs, scies, etc. Je compléterai cette collection par des séries de pièces de rebut : éclats, instruments brisés par l'usage ou en cours de fabrication, ébauches de pièces, *nuclei*, etc., indispensables pour donner à la collection son véritable caractère.

Les flèches, lances et objets divers en obsidienne proviennent tous d'Otarou.

Les fragments de poterie proviennent de l'amas coquillier d'Omori, dans la baie de Tôkyô ; et les bois de cerf travaillés, du village aïno d'Edomo, sur la baie du Volcan, dans l'île de Yezo.

Une partie de la collection que j'ai réunie lors de mes recherches au Japon, se trouve au Museum d'histoire naturelle de Paris ; les séries que je vous offre proviennent des mêmes récoltes.

Quelques-uns de ces objets ont été étudiés et décrits dans un rapport au Ministre de l'Instruction publique, publié au *Bulletin de géographie historique et descriptive*, nº 3, 1892, et par la Société japonaise de langue française de Tôkyô, sous le titre de : *Etude sur les dépôts archéologiques d'Omori et d'Okadaïra* (*Japon*) par M. G. Dumoutier.

Les autres, et ceux qui constituent la collection de Museum, ont fait l'objet d'un mémoire intitulé : *Notes de palæethnologie, d'archéologie et de minéralogie archéolithiques, japonaises*, par M. G. Dumoutier, qui est publié dans le compte rendu du Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques de Paris, en 1900.

La collection cambodgienne se compose de haches, gouges, herminettes, tranchets, ciseaux, anneaux, coquilles, etc. Elle provient des récoltes de M. Jammes, de Saigon.

La collection annamite se compose de ciseaux à pédoncule, que l'on appelle improprement, malgré leurs petites dimensions, *hachettes à soie rectangulaire*, et de ciseaux sans pédoncule. Ces pièces sont dues à la générosité du R. P. Guerlach, missionnaire apostolique chez les sauvages Bahnars, qui les a récoltées dans les huttes des Bahnars et des Giaraïs, qui les regardent comme des fétiches.

La collection laotienne se compose de haches et de ciseaux ; elle provient des récoltes de M. E. Bory, instituteur à Luang-prabang.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments distingués et dévoués.

G. Dumoutier.

*
* *

Annam. — Les fouilles poursuivies à Mi-son par M. Parmentier assisté de M. Carpeaux ont déjà produit d'importants résultats. La plus grande partie du groupe à l'O. du ruisseau est dégagée. On y a trouvé plusieurs sculptures et une dizaine d'inscriptions (stèles, piliers octogonaux, blocs inscrits) sans compter plus de 700 petits fragments de stèles qui semblent avoir été brisées à dessein.

— Nous donnons ici quelques détails sur trois monuments chams du Binh-thuận, signalés au cours de l'année dernière et dont il n'a pas été rendu compte dans le *Bulletin* ; ce sont : le temple de Pô-Dam; le bamong de Pô-Nrop et la citadelle de Song-luy.

Pô-Dam, village de Trân-hoà, huyện de Tuỳ-phong, est un groupe situé par environ 106° 12 long. et 11° 15' lat. à 3 kil. N. de la partie annamite du village mixte de Phu-diem ou Cau-hau, un peu à l' O. de la route mandarine entre Phanri et Phanrang. Il se compose de 6 tours, en 2 groupes de trois, toutes, sauf une, orientées au sud. Ni sculptures, ni inscriptions. Le seul intérêt de ce monument consiste dans les caractères architectoniques de la tour centrale du groupe postérieur, qui paraît appartenir à la même période que les tours de Hoà-lãi.

Pô-Nrop, village du Baḥ-Plom huyện de Phanri (cham), village et canton de Tri-tịnh, huyện de Hoà-da (annamite), est un bamong en briques avec toiture de charpente, orienté au nord, parce que, selon les Chams, le roi Pô-Nrop, ayant reçu l'investiture de la cour d'Annam, n'est pas considéré comme divin et n'a pas droit, par conséquent, à l'orientation E., réservée aux dieux. Il contient la statue de Pô-Nrop, analogue à celles de Pô Klong Mö-nai et de Pô Klong Ga-lul qui se trouvent dans d'autres bamong de la même région.

La *citadelle de Song-luy*, village de Giang-tay, huyên de Hoà-da, forme un carré de 1 kil. environ de côté, adossé au fleuve du côté du nord ; ses remparts sont en terre revêtue de limonite ; ils ont gardé par endroits une hauteur de 5 à 6 m., mais ont presque partout perdu leur revêtement. Les faces les plus exposées et les portes sont protégées par des éperons formant des angles de 25 à 30°.

— Le 14 mars de cette année, l'empereur d'Annam a offert avant l'aurore le sacrifice triennal au ciel dit du 南郊 Nam-giao, m. à m. du « Faubourg du sud ». Le Gouverneur général était présent. Le cérémonial est le même qu'en Chine. A la demande du Gouverneur général, les documents concernant ce sacrifice ont été réunis à Huê et envoyés au Gouvernement général, d'où ils nous ont été transmis.

* * *

Tonkin. — Le lundi 20 avril, notre collaborateur M. P. Pelliot a fait à la section de Hanoi de la Société de Géographie commerciale une conférence sur *Le Mouvement réformiste en Chine*.

— Le samedi 23 mai, M. Gervais-Courtellemont a fait à la même Société une conférence avec projections sur *Le Yunnan*.

* * *

Cambodge. — Du 2 au 5 février 1903 ont eu lieu à Phnom-penh de grandes fêtes religieuses pour l'inauguration de la nouvelle pagode édifiée par le Roi près du palais et la translation des cendres du roi Ang Duong et de la reine Pên, père et mère de Norodom. La pagode a été nommée Vat Praḥ Kèo, à l'imitation de celle de Bangkok, qu'on s'est d'ailleurs efforcé d'imiter : on a pu en voir à l'Exposition de Hanoi un modèle qui est resté au Musée. Cet édifice, plus coûteux que riche et plus riche encore que beau, aussi éloigné de la tradition que dénué d'originalité, ne comptera pas parmi les meilleures productions de l'art cambodgien. Les fêtes, mi-profanes, mi-religieuses, comprenaient des divertissements variés : illuminations, feux d'artifice, danses scéniques, distributions de cadeaux, loterie, banquet, le tout entremêlé de récitations religieuses. Le roi a fait grâce à des criminels et donné la liberté à des animaux.

* * *

Laos. — On a découvert récemment à Ban Deume, commissariat de Stung Treng (Bas-Laos) une stèle, dont M. L. Sargues, commissaire du Gouvernement, a bien voulu nous envoyer un estampage. Cette stèle, haute de 1 mètre, large de 0,47-0,50, contient 8 lignes disposées en deux

colonnes. Selon M. Sargues, elle est « en parfait état de conservation », et « les caractères sont très lisibles, sauf ceux des deux premières lignes qui sont un peu effacés ». Sur l'estampage, les lignes 1-2 sont entièrement effacées; 3-4 sont peu distinctes ; 5-8 sont lisibles, sauf quelques akṣaras. Cette inscription, non datée, appartient à la période primitive de l'épigraphie cambodgienne ; l'écriture est celle du VIe siècle çaka. Elle est en sanskrit et se compose de 4 çlokas, chaque hémistiche occupant une ligne avec un intervalle entre les deux pādas. Le nom de l'auteur, qui se trouvait probablement au début, a disparu : ce personnage déclare avoir construit un temple de Çiva en briques, un *bhaktaçāla* (cuisine ou réfectoire ?) et une grande enceinte en pierres (ll. 7-8):

Caṇḍeçvarasya bhavanaṃ Kṛçānor iṣṭakāmayaṃ
bhaktaçālaṃ kṛtan tena çilāvandhanam āyatam.

Il serait intéressant de savoir s'il existe des ruines à l'endroit où se trouvait l'inscription.

— L'inscription de Sày-fông publiée dans le *Bulletin* (III, 18 sqq.) contient aux vers IV et XVII deux expressions dont je n'avais pas réussi à déterminer le sens. L'explication ne s'est pas fait attendre. M. Barth et M. Sylvain Lévi m'ont fait en même temps remarquer que ces expressions donnaient en termes symboliques la date de l'avènement du roi et celle de la fondation de l'hôpital: la première (*vedāmbaraikendubhir*) = 1104 ; la seconde (*dehāmvarahṛdindunā*) = 1108 : cette interprétation est parfaitement évidente et je n'ai qu'à m'excuser en toute humilité de mon aveuglement. Toutefois une difficulté subsiste : d'après cette inscription, Jayavarman VII monta sur le trône en 1104 ; or Bergaigne, se fondant sur la stèle de Prasat Ta Pongkê, près du temple de Baset (Battambang), date son avènement de 1084 (*Chronologie de l'ancien royaume khmèr*, p. 23 du tirage à part) : n'ayant pas à ma disposition l'inscription de Prasat Ta Pongkê, je dois me borner à signaler cette contradiction.

L. F.

INDE

— La préparation du nouvel *Imperial Gazetteer of India* avance, paraît-il, rapidement sous la direction de M. W. S. Meyer. Il comprendra 24 volumes, dont 4 consacrés à l'Inde en général, 18 aux provinces et États indigènes par ordre alphabétique et le dernier à l'index des noms. Les auteurs les plus compétents ont été choisis pour rédiger les différentes parties de ce monumental travail : c'est ainsi que l'ethnologie sera traitée par M. Risley, les langues par M. Grierson, les religions par M. Crooke, l'archéologie par M. V. Smith, l'épigraphie par M. Fleet, la numismatique par MM. V. Smith et R. Hœrnle, la littérature sanskrite par M. Macdonell, l'histoire par MM. V. Smith, Kennedy et Sewell, la littérature « vernaculaire » par M. Grierson, etc. L'entreprise paraît avoir été organisée d'une manière très pratique et aura sans doute pour résultat un excellent résumé de l'état présent de l'Inde et des principaux traits de son passé.

CHINE

— Deux mouvements contraires, conservatisme outrancier et réforme radicale, luttent d'influence en Chine ; la cour de Péking sympathise, cela va sans dire, avec les partisans du régime actuel, mais n'ose pas trop rompre en visière aux novateurs ; elle reste entre eux aussi irrésolue, aussi inactive que l'âne fameux de Buridan. Les ministres chinois se sentent tous indisposés ou appelés par des devoirs de famille depuis le retour du ministre russe M. Lessar, qui veut parler de la Mandchourie. Le grand eunuque continue à souffler la souveraine au profit de qui

le paye. Quant à l'impératrice elle-même, elle semble prendre un plaisir de curiosité à certains aspects de la civilisation européenne. Le 28 mai dernier, elle a emprunté à sir Robert Hart son orchestre, et les deux filles de « lord » Yu-keng, l'ancien ministre de Chine à Paris, habillées en paysan et paysanne français, ont dansé un menuet. Après quoi, « lady » Yu-keng (qui est métisse d'américain et de chinoise), ses deux filles et une « dame allemande », ont, paraît-il, invité chacune une princesse, et les quatre couples ont dansé un Lanciers, le tout à la très vive satisfaction de Sa Majesté. Depuis lors, les deux demoiselles Yu-keng, une fille de Hou Yu-fen, directeur du chemin de fer Péking-Chanhaikouan, et la fille d'un sous-préfet se sont rendues au Palais d'Eté « pour y faire des exercices de gymnastique. En les voyant, S. M. l'Impératrice douairière s'est montrée très heureuse. Elle leur a donné à chacune un éventail... » A une récente réception des dames des Légations, Mesdemoiselles Yu-keng, vêtues à l'européenne, se tenaient derrière l'impératrice qui aurait, dit-on, l'intention de costumer à leur image quelques beautés de la cour. Enfin l'Impératrice a été si contente d'entendre jouer l'orchestre de sir Robert que le vice-roi Yuan Che-k'ai est chargé de lui constituer au plus vite une musique de cinquante musiciens. Au palais, ce ne sont donc que fêtes. Considérant que le trône n'a pas encore d'héritier, la bonne tante et mère adoptive de Kouang-siu vient de choisir au pauvre empereur qui n'en peut mais un lot de jeunes concubines. Surtout on s'occupe de préparer le 70e anniversaire de l'impératrice Tseu-hi, qui devait tomber en 1904, mais qu'elle a résolu de fêter en 1903, pour tromper le sort qui lui joue toujours de mauvais tours dans les années finissant par un 4. Malgré l'état précaire du trésor, Lou Tch'ouan-lin, surintendant du ministère des finances, met peu à peu de côté dans ses caves, sans qu'on doive y toucher auparavant sous aucun prétexte, les trente et quelques millions nécessaires pour célébrer dignement ce jubilé.

— Mais, pendant que les dames lunchent au Palais d'Eté, et que les hauts mandarins s'européanisent en sablant le champagne avec le corps diplomatique, quelques esprits chagrins ne trouvent pas que ce soit là un moyen suffisant de rendre leur pays fort et respecté. Ce sont les étudiants qui donnent le branle. Ils font preuve entre eux d'une remarquable solidarité. Ceux de l'Université de Hang-tcheou, mécontents de leur chancelier, se sont retirés en masse, et ont amené la retraite de ce fonctionnaire. A l'Université du Ho-nan, un domestique de l'économe frappa un étudiant, qui réclama en vain satisfaction ; les étudiants, trouvant d'ailleurs la chère mauvaise, ont tous démissionné. Mais c'est surtout dans un but politique qu'ils s'unissent. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de noter combien ceux de ces jeunes gens qui vont étudier au Japon y puisent des idées réformatrices, voire révolutionnaires. Surtout, dans cette terre promise du chauvinisme, leur particularisme, leur ancien loyalisme dynastique s'est peu à peu orienté dans le sens d'un patriotisme, d'un amour du sol et du peuple, que la Chine n'avait jamais connu. Il est assez d'usage parmi les Français de Chine de railler ces aspirations nouvelles, dont les manifestations sont encore, il est vrai, souvent maladroites et puériles. Un résident informé de Changhai, M. Tillot, écrivait dans l'*Echo de Chine* du 12 juin 1903 : « Ces écoliers s'agitent-ils un peu trop fort ? Qu'on les renvoie à leurs mamans pour être fouettés. » C'est là, croyons-nous, une vue trop simpliste. La Chine a le respect de l'étude, et du jour où la jeunesse lettrée se remuera, elle sera une force, peut-être un danger, mais de nier ce danger ne semble pas en tout cas le bon moyen d'y parer.

Ce sont les affaires du Kouang-si et de Mandchourie qui ont fait dernièrement rentrer en scène, et assez malheureusement, les réformistes. Les sociétés secrètes du sud, mécontentes de n'avoir pas trouvé auprès des autorités tonkinoises l'appui occulte qu'elles espéraient, ont tenté d'ameuter contre les Français l'opinion publique, en prétendant qu'ils avaient envahi et voulaient annexer le Kouang-si. La presse anglaise, naturellement, a emboîté le pas ; les noirs desseins des Français étaient dénoncés partout, quand le récent voyage d'Edouard VII à Paris nous a enfin valu quelque détente. Mais ces considérations de politique occidentale n'avaient comme de juste aucune réaction dans les milieux chinois. De Hong-kong, le mouvement gagna Chang-hai, où, victimes des meneurs révolutionnaires, les jeunes patriotes ont cru devoir se réunir dans les jardins de Tchang Sou-ho pour protester contre le prétendu appel adressé aux

Français par le gouverneur du Kouang-si Wang Tche-tch'ouen. Les Chinois à Hong-kong sont complètement et à Changhai partiellement soustraits à la juridiction de leur pays; c'est pourquoi ils osent davantage. Dans le cas présent, il n'y ont pas gagné grand chose. Le gouverneur du Kouang-si s'est plaint au vice-roi des deux Kiang qui a fait tranquillement saisir à la première occasion les promoteurs du meeting, un académicien, deux licenciés, un bachelier, un bonze, un ancien fonctionnaire, en tout six personnes.

Les affaires de Mandchourie ont créé une émotion plus vive. A la nouvelle que les Russes n'évacuaient pas à la date fixée, le jeune parti national, presque exclusivement chinois, manifesta beaucoup plus de colère que la Cour mandchoue, dont les aïeux cependant reposent précisément aux environs de Moukden. A Péking, quatre cents fils de famille ont envoyé une pétition au ministère des affaires étrangères et à Tchang Tche-tong pour protester contre l'occupation de la Mandchourie. Au Ngan-houei, il existe depuis quelque temps un 愛國會 Ngai-kouo-houei, « Société pour l'amour du pays ». Voyant la tournure que prenaient les affaires de Mandchourie, deux des membres, MM. 陳忠甫 Tch'en Tchong-fou et 潘縉華 P'an Tsin-houa, récemment revenus du Japon, convoquèrent pour le 17 mai à la « Bibliothèque » (encore une institution nouvelle) les patriotes de leur région. On décida la formation d'une Société de gymnastique 體育學, et plus de 120 personnes s'inscrivirent pour venir prendre part à des exercices d'entrainement hebdomadaires. Les autorités éteignirent trois jours plus tard ce beau feu en interdisant les réunions. Pendant ce temps, les étudiants chinois résidant au Japon ne restaient pas en arrière. Ils résolurent de se constituer en un bataillon, le « bataillon des étudiants » 學生軍 (auj. transformé en 軍國民教育會 Kiun-kouo-min-kiao-yu-houei), pour défendre le cas échéant le sol national contre les empiètements des Russes. Au nom de leurs camarades deux d'entre eux allèrent à Tientsin pour offrir les services de tous au vice-roi du Tche-li, Yuan Che-k'ai. Mais Yuan Che-k'ai considéra simplement les deux messagers comme des révolutionnaires; on a dit qu'il leur fit couper le cou; aujourd'hui on le nie.

C'est dans la région du Yang-tseu que l'effervescence gagne. Avant de remettre à Wei Kouang-t'ao les sceaux de Nankin, Tchang Tche-tong prohiba la vente en sa province et même la lecture des 清議報 *Ts'ing yi pao*, 新民叢報 *Sin min ts'ong pao*, et autres revues et pamphlets « de la bande révolutionnaire de K'ang et de Leang » 康梁逆黨. Une librairie réformiste ouverte à Nankin a été fermée. Touan-fang, ancien réformiste de 1898 qui tourna le dos lors de la réaction, aujourd'hui vice-roi intérimaire des deux Hou, poursuit partout les réformistes dans sa province, et vient même, paraît-il, de rappeler plusieurs étudiants qu'il avait envoyés au Japon. Mais il ne se contente pas d'agir chez lui. Il demande à son collègue des deux Kiang de supprimer l' « association patriotique d'études de Chang-hai » 上海愛國學社, dont les membres « veulent se révolter » à propos de la Mandchourie; il lui dénonce comme partisans de K'ang Yeou-wei, de Leang K'i-tch'ao et de Souen Wen (Souen Yat-sen) et comme affiliés aux sociétés secrètes du Fleuve Bleu les étudiants de l'Université du Kiang-si 江西大學堂, qui viennent à leur tour de se constituer en bataillon. L'impératrice s'est inquiétée, et il a fallu pour la rassurer que le prince Tsai-tchen, grand favori depuis ses deux missions en Angleterre et à Ôsaka, mais qui semble avoir pris au Japon des idées assez avancées, lui garantît les intentions parfaitement pures des jeunes Chinois qui s'instruisent à Tôkyô. Tchang Tche-tong de son côté a dit très nettement qu'il fallait empêcher les lettrés, les marchands, les soldats, le peuple en général, de donner en réunions publiques son avis sur les choses de l'Etat, sous peine d'en arriver à tous les excès de la démagogie européene.

La situation de Tchang Tche-tong est même assez délicate en paraille matière. Cet honnête homme est un loyal serviteur de son prince. Mais d'autre part, il est un partisan convaincu de la réforme de l'enseignement. Lui, lauréat des anciens examens, a non seulement poussé à les moderniser, mais récemment il s'unissait à Yuan Che-k'ai pour demander au trône leur suppression à bref délai et le transfert aux universités de toute collation des grades. « Sans doute, a-t-il dit à l'impératrice dans une récente audience, le nouveau programme avec ses

dissertations sur les choses d'Europe vaut mieux que l'ancien *pa-kou-wen-tchang* ; mais ce ne sont encore là que de vaines déclamations ; moi qui ai passé par l'ancien régime, je pourrais encore réussir de suite sous le nouveau ; qu'on me pose au contraire de vraies questions de chimie, de physique, de mathématiques, de minéralogie, et je ne pourrai répondre à aucune ». Or, tant que les examens dureront, les subventions des provinces iront encore à obtenir quelques lauréats en surnombre, souvent sexagénaires, au lieu que toutes les forces vives du pays doivent être consacrées à assurer par les universités l'instruction solide des jeunes gens. Il est douteux, malgré l'accueil très chaud que fait à Tchang Tche-tong une grande partie du monde pékinois, que le projet soit adopté. Sous un régime où tout est à vendre, l'intégrité même de Tchang Tche-tong est une gêne, et sa loyale opposition aux conditions mandchouriennes doit être une des raisons sérieuses qui l'écartent du Grand conseil. Lui parti, tout continuera à Péking comme auparavant.

— Cette question des universités a actuellement un côté un peu comique. Les examens de doctorat viennent d'être passés selon le nouveau régime. Or, à la lettre des règlements, les nouveaux docteurs doivent désormais, avant d'être promus à une charge, faire un stage de trois ans à l'Université de Péking et y satisfaire aux examens de sortie. Si on songe que les étudiants de cette prétendue Université sont traités en tout petits garçons, que leur correspondance peut être lue par l'administration, qu'ils ne peuvent sortir passé neuf heures, qu'une rigoureuse scolarité leur est imposée même aux classes de gymnastique, on comprendra que les lauréats du dernier examen, qui sont parfois non seulement des hommes faits, mais même des vieillards, se soucient peu de retomber sous la férule au moment même où ils allaient y échapper à jamais. C'est là un de ces cas où la réforme hâtive, impraticable, risque d'entraver en même temps le progrès modéré.

— Alors que certains districts du Kiang-sou font des sacrifices pour arrêter la pluie, le Tche-li souffre d'une sécheresse prolongée. L'empereur délégua des mandarins pour prier le Ciel de faire pleuvoir ; lui-même se rendit plusieurs fois aux autels ; rien n'y fit. On eut alors recours à la ressource suprême, qui est d'aller quérir la plaque de fer de Han-tan. Han-tan est une sous-préfecture de la préfecture de Kouang-p'ing, tout à fait dans le sud du Tche-li. A Han-tan, il y a un puits, et dans ce puits une plaque de fer qui a le don de faire tomber la pluie. Lorsqu'auprès du puits on fait les invocations voulues, la plaque doit flotter, et, après l'avoir transportée et reçue en grande pompe au lieu qui souffre de sécheresse, il faut la rapporter dans le puits et y jeter en plus comme remerciement une plaque d'argent. En fait, on envoie, paraît-il, un plongeur chercher la plaque au fond du puits. Le préfet de Péking est allé à Han-tan, et la plaque a été placée à Péking sur un autel où l'empereur est venu sacrifier. On n'a obtenu aucun résultat. Pao-ting-fou, T'ien-tsin sont allés aussi chercher la plaque de Han-tan, sans plus de succès. Les habitants de T'ien-tsin ont construit un pavillon contenant le caractère 雨 *yu*, « pluie », et l'ont porté par la ville, cependant que des gamins déguisés en tortues frappaient des gongs et dansaient. Enfin Yuan Che-k'ai imagina un dernier moyen d'émouvoir le Ciel ; il fit mettre en plein soleil un beau matin les condamnés à mort de sa province, et leur promit que si leurs prosternations et leurs supplications au Ciel faisaient pleuvoir dans les vingt-quatre heures, il leur ferait grâce de la vie. Mais les dieux se montrèrent inexorables, et les condamnés furent exécutés.

— Le savant allemand Conrady, engagé comme professeur à l'Université de Péking, s'est embarqué à Brême le 15 avril est arrivé à Changhai au début de juin.

JAPON

— Le célèbre acteur Onoe Kikugorô vient de mourir, le 18 février, d'une attaque d'apoplexie. Il était, avec Ichikawa Danjurô, le dernier des grands représentants du drame classique japonais. Danjurô lui-même est âgé et fatigué ; et bien que dans ses apparitions de plus en plus

rares sur la scène, il déploie encore le merveilleux talent qui a enchanté toute une génération, il semble que les beaux jours du pur drame japonais soient comptés. Il se trouvera longtemps encore, il faut l'espérer, de bons acteurs pour jouer les grands drames historiques de Chikamatsu Monzaemon et de Takeda Izumo, et un public pour applaudir les exploits des *Quarante-sept rônins* et de *Koxinga*. Mais il n'est plus douteux que la faveur publique, longtemps hésitante, se tourne de plus en plus vers le drame moderne, dont le sujet est emprunté à la vie courante, et vers une forme de drame plus ramassée, et inspirée de modèles européens. Les efforts de l'acteur Kawakami, avant son départ pour l'Amérique et pour l'Europe, avaient préparé cette évolution. L'éclatant succès qu'il vient d'obtenir à son retour, avec une adaptation d'*Othello*, montre les progrès qu'elle a accomplis.

— L'événement mérite qu'on s'y arrête, car il pourrait bien marquer une date dans l'histoire du théâtre japonais. Jusqu'ici les adaptations de Shakespeare n'avaient guère réussi. Le choix d'*Othello* était particulièrement heureux, et fait honneur au jugement de Kawakami et de l'adaptateur, M. Emi Suiin. Des pièces comme *Hamlet* ou *King Lear* reposent sur des sentiments trop particuliers au milieu qui les a produits ou, si l'on veut, à l'Occident, pour avoir chance de s'imposer du premier coup sur la scène japonaise : on sait qu'en France même, il nous a fallu toute une éducation pour y parvenir. Mais *Othello*, qui avait été la première pièce de Shakespeare à réussir en France, n'offrait pas aux Japonais les mêmes étrangetés sentimentales : ce sombre drame de la jalousie a ses contreparties en Extrême-Orient aussi bien qu'en Europe. Le succès qui a accueilli Kawakami et sa vaillante troupe à Tôkyô, à Kyôto et à Ôsaka a été considérable. Sans doute il a été dû pour une part à certains éléments étrangers à la pièce même. Il faut compter avec la curiosité de voir Sada Yakko apparaître en costume européen. A un moment donné, une revue militaire avec sonneries de clairons soulève l'enthousiasme de la foule la plus chauvine qu'il y ait au monde. Mais l'intérêt s'est soutenu du commencement à la fin de cette représentation, qui ne dure pas moins de six heures. La critique japonaise, qui s'est montrée plus récalcitrante que le public, a fini par être à peu près conquise ; elle reproche surtout à la pièce la longueur excessive de la scène finale entre Othello et Desdemona : les Japonais ne comprennent guère les longues déclamations dans les moments passionnés, ni du reste les monologues. Naturellement la pièce a été adaptée au goût japonais, dans une certaine mesure. La scène a été transportée à Formose (1). Othello est devenu le général Mura, gouverneur de l'île, et Iago le lieutenant Iya Gozo ; Desdemona s'appelle Tomone et la femme de Iago, Gekkwa ; Bianca s'est transformée en une geisha de Nagasaki, etc. Mais ces modifications tout extérieures n'empêchent pas que la pièce suit de très près le texte anglais. La preuve est donc faite qu'avec très peu de changements, un chef-d'œuvre européen peut être compris et applaudi du public japonais, s'il est habilement choisi. On aimerait à voir tenter la même épreuve avec *Le Cid* : il semble qu'une pareille pièce ne pourrait manquer de plaire à ce peuple, qui n'a pas perdu la mémoire de ses anciens samurai.

Le succès d'*Othello* est encore intéressant par un autre côté. Avant d'accompagner Kawakami en Amérique et en Europe, Sada Yakko n'avait jamais paru sur une scène. C'était une geisha de Shimbashi (Tôkyô), du reste célèbre par sa beauté et ses talents de ballerine. La danse japonaise est, dans une large mesure, une pantomime, et n'est pas séparée de l'art dramatique par un aussi large intervalle que notre chorégraphie. Toutefois, lorsqu'on apprit ici l'étourdissant succès que Sada avait obtenu au théâtre de l'Exposition dans *le Chevalier et la Geisha* et dans *Kesa*, on en montra quelque surprise, et on exprima quelque doute sur le bon goût des Parisiens. Il paraît maintenant que ce goût n'était pas si mauvais, et que Sada Yakko est bien, comme nous l'avions soupçonné, l'une des plus grandes tragédiennes de ce temps. Elle a conquis ses compatriotes comme elle nous avait conquis. Le rôle de Desdemona

(1) Avant de monter *Othello*, Kawakami s'était rendu à Formose pour étudier la mise en scène de la pièce.

était du reste admirablement fait pour elle : elle l'a joué avec une sobriété et une force contenue qui ont conquis tous les suffrages, et elle est morte comme elle sait mourir. Kawakami avait eu l'heureuse idée d'adjoindre à sa troupe l'ancienne geisha Kumehachi, aujourd'hui âgée de près de soixante-dix ans, qui a joué avec une force extraordinaire le rôle de la femme de Iago. Kumehachi est depuis longtemps célèbre ; elle était même, jusqu'à ces derniers temps, la seule grande actrice que les Japonais se connussent ; dans les théâtres spéciaux où tous les rôles sont tenus par des femmes, elle jouait à la perfection les rôles de jeunes gens. On sait en effet que dans les grands théâtres japonais, tous les rôles sans exception sont tenus par des hommes, et qu'il existe en revanche quelques théâtres moins considérés où ce sont seulement des femmes qui jouent. Le grand intérêt de la tentative de Kawakami est d'avoir fait tomber cette barrière, qui a pu avoir sa raison d'être à un moment donné, mais que rien ne justifie plus aujourd'hui. Sada et Kumehachi sont d'ailleurs les seules femmes qui paraissent dans la pièce. Le rôle de la geisha de Nagasaki (Bianca) est tenu, du reste de façon remarquable, par un acteur : les acteurs japonais excellent à ces sortes de travertissements. Kawakami a apporté, dans le rôle d'Othello, les qualités ordinaires de son jeu, à notre goût trop pétulant et trop « en dehors », mais conforme aux traditions de la scène japonaise, où il faut qu'un acteur ait toute la souplesse et tout l'entraînement d'un acrobate professionnel. Son succès a été égalé par celui de Takada, qui jouait Iago.

— Le nombre total des étudiants chinois au Japon était estimé à 900 environ au commencement de cette année. Il en est arrivé encore 25 en février et 49 en mars. Il semble donc bien qu'on se trouve en présence d'un mouvement sérieux et qui mérite d'être suivi de près, surtout si on le rapproche du nombre croissant d'instructeurs japonais appelés en Chine. On a signalé ici même (1) qu'à l'inverse de ceux qui sont envoyés en Europe, les étudiants chinois envoyés au Japon en reviennent transformés et tout imbus de projets de réforme et d'idées révolutionnaires. Le fait est que, pendant leur séjour même au Japon, ils se montrent passablement turbulents. On se souvient encore que l'an passé, quelques-uns d'entre eux avaient soumis la légation de Chine à Tôkyô à un véritable siège en règle, et qu'il avait été question de les renvoyer tous en bloc dans leur pays, mais les Japonais s'émurent ; on se contenta de faire quelques victimes et ce fut, en somme, le ministre de Chine qui fut blâmé. Néanmoins l'indiscipline des étudiants chinois continue à donner aux autorités japonaises les plus graves préoccupations. Leur nouvel inspecteur, M. Wang Ta-sie, qui ne réussit pas à les contenir, est sur des épines. Tout récemment encore, une centaine d'entre eux abandonnaient l'école de M. Kano Jingorô, pour protester contre la sévérité de l'un des surveillants. Comment tout cela finira-t-il ? On annonce que Tchang Tche-tong vient de présenter à l'impératrice douairière un mémoire demandant qu'on prohibe l'entrée en Chine de deux journaux chinois publiés à Yokohama. Il se peut que le Gouvernement chinois finisse par prendre ombrage de l'influence particulière que le Japon exerce sur ses nationaux, étudiants ou autres. Peut-être quelques centaines de révolutionnaires ne feraient-ils pas de mal à la Chine. Mais on conçoit que le Gouvernement chinois ne soit pas de cette opinion.

— La Chine envoie au Japon jusqu'à des étudiantes. Il y en a dix en ce moment à l'école de mademoiselle Shimoda Utako, à Tôkyô. Il paraît que ces demoiselles, qui sont âgées de 15 à 24 ans, et qui viennent toutes du sud de la Chine, émerveillent leurs camarades japonaises par leur liberté d'allures, leur vivacité, leur manque de timidité et leur esprit primesautier. On ne se serait pas attendu à cela ; moins encore à apprendre qu'elles se montrent, elles aussi, impatientes du joug de la discipline et avides de plus d'indépendance. C'est cependant ce que les journaux affirment, et il faut bien les croire.

— Des étudiants dont le sort est bien digne de pitié, ce sont les 25 jeunes gens que le Gouvernement coréen avait envoyés à Tôkyô. Le 27 février, le Ministre de Corée les a réunis pour

(1) *Bulletin*, t. II, p. 420.

leur annoncer que son Gouvernement refusait de subvenir plus longtemps aux frais de leur éducation et pour leur intimer l'ordre de rentrer au plus vite dans leur pays : une somme de 20 yen était mise à la disposition de chacun d'eux pour payer leur voyage ! La consternation a été grande, accrue encore par la nouvelle que dix étudiants coréens partaient au même moment pour la Russie. Les journaux se sont émus. Le *Japan Mail* note qu'à ce propos le mot de « pan-asiatisme » a apparu pour la première fois, à sa connaissance, dans les colonnes d'un journal japonais. Cet accès de grandiloquence n'a servi à rien, pas même à réunir la somme nécessaire pour venir en aide aux malheureux étudiants. On a appris que la somme mensuelle qui était allouée à chacun d'eux ne dépassait pas onze yen, que de plus elle ne leur avait pas été versée depuis de longs mois et qu'ils sont criblés de dettes. Pendant ce temps le triste Empereur de Corée se constituait une marine de guerre, en faisant armer un vieux bateau de commerce acheté à une compagnie japonaise, et engloutissait des sommes énormes dans les préparatifs de son jubilé manqué.

— Le *Niroku Shimpō*, un journal quotidien de Tōkyō, détient sans doute, et de loin, « le record » du bon marché. Depuis le 1er avril, le prix de l'abonnement pour Tōkyō et les environs a été abaissé à 15 sen par mois. C'est-à-dire que chaque numéro revient à 5 rin, environ le quart d'un sou.

— Nous avons annoncé déjà la publication prochaine d'un dictionnaire japonais-français, œuvre du P. Lemaréchal [1]. Un dictionnaire français-japonais, en préparation depuis de longues années, et dû au P. Raguet, missionnaire apostolique à Kagoshima, doit aussi paraître dans un très bref délai. Ainsi se trouvera comblée une grosse lacune dans l'outillage de la japonologie. Il n'y a pas en notre langue, on ne le sait que trop, de bon travail lexicographique relatif au japonais. Mais il existait du moins quelques dictionnaires japonais-anglais d'une grande valeur : les dictionnaires généraux de Hepburn et de Brinkley, le dictionnaire des mots sinico-japonais de Gubbins, le dictionnaire de la langue parlée de sir Ernest Satow. En revanche tous les dictionnaires anglais-japonais que nous connaissons sont ou bien des lexiques de poche sans prétentions ou bien de lourdes compilations sans méthode et sans critique. A en juger par les épreuves que nous avons eues sous les yeux, le dictionnaire du P. Raguet laissera loin en arrière tous les travaux du même genre qui l'ont précédé.

— Le comte Ōtani Koson, grand-prêtre du Nishi Hongwanji, est mort à Kyōto le 16 janvier. Il était âgé de 53 ans. Il occupait depuis la fin de 1871 cette haute dignité, qui s'est transmise héréditairement dans sa famille pendant vingt-cinq générations, c'est-à-dire depuis la fondation de l'ordre. On lui a fait le 7 février des funérailles splendides : près de 7,000 prêtres faisaient partie du cortège, et l'affluence de la population a été telle que, malgré le bon ordre habituel aux foules japonaises, on a compté plusieurs centaines d'accidents. Le comte Ōtani Kozui, fils aîné du défunt, est arrivé au Japon le 22 mars pour prendre à son tour la direction du Nishi Hongwanji. Le nouveau grand-prêtre, qui est beau-père du Prince impérial, vient de passer plusieurs années en Europe et d'accomplir un remarquable voyage à travers les Pamirs, le Turkestan oriental, le Kashmir et l'Inde britannique.

— On annonce le retour à Tōkyō d'un savant japonais, M. Murakami, qui vient de passer trois années en Europe, où il s'était rendu pour rechercher des documents concernant les premières relations, si vite interrompues, du Japon avec les pays d'Occident. Il aurait fait, dit le *Japan Mail*, d'intéressantes découvertes, notamment en Espagne, et on s'attend à ce que son rapport sur les résultats de sa mission soit publié prochainement.

— Parmi les nombreux scandales que le Japon a vu éclore dans ces derniers temps, le plus retentissant a été sans conteste celui des livres classiques. Il existe au Ministère de l'instruction publique une commission chargée de donner l'approbation officielle aux livres destinés aux

---

[1] *Bulletin*, t. II, 311.

écoles; mais ce sont des comités locaux qui, parmi les livres autorisés, choisissent ceux qui seront adoptés dans chaque préfecture. Or il paraît que ces comités départementaux étaient de véritables foyers de corruption. On se rendra compte de l'intérêt que pouvaient avoir les grandes librairies de Tôkyô à faire adopter leurs propres livres, si l'on songe que le nombre des volumes requis dans les écoles du Japon est estimé à 28 millions par an. Aussi ne ménageaient-elles pas les pots-de-vin : deux maisons surtout, la Shûeidô et la Kinkôdô, montraient une libéralité qui semble avoir été la base de leur grande prospérité commerciale. Il faut rendre cette justice au Gouvernement japonais qu'il a mis une extrême vigueur à faire la lumière sur ces abus et à les réprimer. En quelques mois, près de 200 personnes ont été mises sous les verroux : sans parler de nombreux inspecteurs ou directeurs d'institutions, trois préfets ou anciens préfets et deux *kwazoku* ont été compromis dans l'affaire. A un moment donné, la prison spéciale de Tôkyô s'est trouvée trop étroite. Les sommes reçues par les coupables variaient en général de 100 à 1.200 yen, mais se sont élevées dans certains cas jusqu'à 2.900 et même 4.200 yen ; parfois à l'argent liquide on ajoutait, *more japonico*, quelques pièces de soie. On estime à plus de 80.000 yen le débours total des diverses librairies pendant la seule année 1902. Les tribunaux condamnent invariablement les coupables à une amende assez légère, à quelques mois de prison et à la restitution de la somme reçue.

Quant aux remèdes à apporter à la situation, les avis ont été assez partagés. Le *Jiji Shimpô*, fidèle aux traditions de son grand fondateur, Fukuzawa Yûkichi, préconisait la suppression des comités départementaux et la liberté absolue de chaque école particulière dans le choix de ses livres classiques. C'est la théorie contraire qui a prévalu. Le Ministère a commencé par frapper d'interdiction pour cinq ans tous les livres pour l'adoption desquels des pots-de-vin ont été distribués. Puis une ordonnance impériale a réservé au Ministère de l'instruction publique le droit exclusif de compiler les livres de lecture, de morale, de géographie et d'histoire nationale destinés aux écoles publiques de l'Empire. Mais on se demande comment on s'y prendra en attendant que cet énorme travail de compilation soit terminé. Il va de soi que les libraires ne sont pas contents. M. Kobayashi Seiichirô, propriétaire de la Shûeidô, a confié à un rédacteur du *Nippon Shimbun* que, dans toute cette affaire, les libraires avaient été plus à plaindre qu'à blâmer et qu'ils avaient été les victimes des exigences et de la corruption des comités préfectoraux. Il a ajouté qu'il avait tout récemment trouvé le moyen de mettre ces comités à la raison, en constituant un trust de la librairie au capital de 1.500.000 yen. Il a prétendu que la formation de ce trust était la seule solution raisonnable, et que, si les réformes annoncées étaient maintenues, ce serait une perte sèche de 7 à 800.000 yen qu'il ferait comme entrée en affaires. Il ne semble pas que jusqu'ici ces doléances aient eu d'écho.

— C'est aussi une curieuse histoire que la mésaventure qui vient d'arriver au *Tetsugakkwan* 哲學館, l'institut philosophique dirigé par le Dr Inoue Enryô (1), un écrivain dont le néo-bouddhisme a fait parfois assez de bruit. Cette école qui, bien que privée, était reconnue par l'Etat, était sur le point de couronner sa carrière très prospère en s'érigeant en Université libre, à l'exemple du *Keiôgijuku* et du *Waseda semmon gakkô*. Parmi les manuels en usage à cette école se trouve un cours de morale compilé par Kuwaki Geñyoku et fondé sur les *Elements of Ethics* de Muirhead. Or ce manuel contient un passage où il est dit, ou à peu près, que l'assassinat d'un souverain même ne peut être considéré comme un crime, s'il est inspiré par un bon motif. Les autorités se sont aperçues brusquement de l'existence de cette maxime dangereuse et, après enquête, ont établi qu'un professeur, M. Nakajima Tokuzô, l'avait laissé passer sans la relever et la critiquer dûment. On ne s'est pas arrêté à la considération que M. Nakajima avait prouvé, par ses propres écrits, qu'il était un ardent et révérencieux loyaliste, qu'il n'avait péché en somme que par inadvertance et que le manuel incriminé était en usage

(1) Il ne faut pas confondre le Dr Inoue Enryô avec un autre philosophe, plus connu en Europe, le Dr Inoue Tetsujirô, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Tôkyô.

dans les écoles mêmes du gouvernement : la répression a été terrible. Non seulement le professeur a été frappé d'interdit, mais l'Ecole (dont le directeur est en voyage à l'étranger) a perdu son statut public, ce qui équivaut pour elle à un arrêt de mort. Bien plus, quatre gradués de l'année dernière, qui avaient droit à une chaire dans une école moyenne ou une école normale, ont été privés rétrospectivement de ce droit. C'est en vain que quelques journaux de l'opposition ont protesté contre l'excessive sévérité de ces mesures. Sur l'autel du loyalisme, les Japonais sont trop souvent prêts à tout sacrifier, même le bon sens.

— La cinquième Exposition nationale du Japon s'est ouverte à Ōsaka le 1er mars. Elle a obtenu un succès considérable. Durant les deux premiers mois, elle a reçu 1.760.970 visiteurs soit une moyenne de plus de 28.500 par jour. Bien que les bâtiments soient conçus, pour la plupart, dans ce style de confiserie auquel nos propres Expositions nous ont trop habitués, l'aspect d'ensemble est agréable, et il y a au moins un palais, le Palais des Beaux-Arts, qui fait honneur à l'architecture japonaise européanisée. Pour la première fois une exposition japonaise admettait, à titre d'échantillons, des produits étrangers : mais le Canada est le seul pays qui ait fait un effort sérieux pour y être convenablement représenté. En revanche, la partie japonaise est extrêmement remarquable. On peut dire qu'elle offre un résumé complet et singulièrement instructif des ressources et de l'activité du pays. Elle permet de se faire une idée exacte du Japon d'aujourd'hui, de la variété des produits de son sol et de son sous-sol, du développement extraordinaire de son industrie. Elle permet aussi de mesurer la décadence de son art, où une rare habileté technique et le goût du détail imprévu sont tout ce qui subsiste des maîtrises d'autrefois. Il est surprenant, et c'est là une grosse lacune, qu'on n'ait pas songé à organiser une exposition rétrospective de l'art japonais. Qu'on se rappelle les merveilles que le Japon avait réunies à Paris, en 1900, dans son Pavillon du Trocadéro. Il avait fallu une rare persévérance pour arracher un moment à la garde jalouse des temples et des collectionneurs ces chefs-d'œuvre, qui furent une révélation pour les amateurs les plus éclairés. A Ōsaka, ces difficultés n'auraient pas existé : on aurait pu sans grande peine réunir une collection incomparable et présentant une histoire complète de l'art japonais. On ne l'a pas fait. Tout l'effort déployé a été consacré à la glorification du Japon d'aujourd'hui. Peut-être Ōsaka est-elle une ville trop moderne et trop progressive pour s'attarder ainsi aux bagatelles du passé.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

8 avril 1903

Arrêté prélevant sur les crédits du Budget général les sommes nécessaires à l'acquisition des collections Teutsch et Da Costa destinées à l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*J. O.*, 13 avril 1903.)

19 avril 1903

Arrêté nommant M. Ch. Carpeaux chef des travaux pratiques de l'Ecole française. (*J. O.*, 27 avril 1903.)

29 avril 1903

Arrêté chargeant M. Foucher de représenter en France l'Ecole française. (*J. O.*, 7 mai 1903.)

3 juin 1903

Arrêté chargeant M. Ed. Huber d'une mission en Birmanie. (*J. O.*, 11 juin 1903.)

HANOI. — IMP. F.-H. SCHNEIDER

VOYAGE DE SONG YUN

DANS L'UDYĀNA ET LE GANDHĀRA

(518-522 p. C.)

Traduit par M. E. CHAVANNES, *membre de l'Institut*

INTRODUCTION

Le récit du voyage de Song Yun et de ses compagnons dans l'Udyāna et le Gandhāra au commencement du VIe siècle de notre ère a été traduit partiellement par Abel RÉMUSAT (1) dans une note du *Foe koue ki*, lequel ne fut publié qu'en 1836, quatre ans après la mort de ce sinologue ; il a été traduit en entier par C. F. NEUMANN (2) en 1833, puis par S. BEAL (3) en 1869. Tous ces travaux laissent cependant à désirer. Récemment les savantes notes de A. Foucher (4) sur la géographie ancienne du Gandhāra ont résolu quelques-uns des problèmes archéologiques que pose la relation de Song Yun; la sagacité de J. Marquart (5) a fait justice de certains contre-sens que la traduction de Beal avait consacrés. Il importait de mettre à profit ces nouvelles investigations et d'éclaircir les points qui restaient encore obscurs ; c'est ce que j'essaierai de faire ici.

En dehors des renseignements que nous pouvons extraire du texte même de la relation, les indications que nous trouvons sur le voyage de Song Yun sont assez clairsemées. Wei Cheou 魏收, qui publia en 554 l'histoire des Wei ou *Wei chou* 魏書, nous dit (6): « La première année *hi-p'ing* (516), un décret

(1) *Foe koue ki* (voyage de Fa-hien), p. 48-51. Le fragment traduit concerne l'Udyāna ; il est tiré du chapitre LXIII du *Pien yi tien*.

(2) *Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien*, Leipzig 1833.

(3) *Travels of Fah-hian and Sung-yun, Buddhist pilgrims, from China to India (400 A. D. and 518 A. D.)*, Londres, Trübner, 1869.

(4) *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra* (Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. I, 1901, p. 322-369).

(5) *Ērānšahr*, Berlin, Weidmann, 1901. Voyez notamment p. 211-212 et p. 244-245.

(6) *Wei chou*, chap. CXIV, p. 8 v°: 熙平元年詔遣沙門惠生使西域採諸經律。正光三年冬還京師。所得經論一百七十部行於世。Cf. *Souei chou*, chap. XXXV, p. 15 r° : « Pendant la période *hi-p'ing* (516-517), on envoya le çramana Houei-cheng en mission dans les pays d'Occident pour y recueillir des sûtras et des traités sur la discipline. Il trouva cent soixante-dix ouvrages. »

impérial chargea le çramaṇa Houei-cheng d'une mission dans les pays d'Occident pour y prendre des sūtras et des traités sur la discipline ; il revint à la capitale (Lo-yang) dans l'hiver de la troisième année *tcheng-kouang* (522). Les sūtras et les çāstras qu'il avait trouvés étaient au nombre de cent soixante-dix ; ils ont cours dans le public ». Ce Houei-cheng, comme on le voit d'ailleurs par la relation, était un des compagnons de Song Yun.

Le *Pei che* 北史, publié vers 644 par Li Yen-cheou 李延壽, nous donne d'autre part l'information suivante [1] : « Auparavant, pendant la période *hi-p'ing* (516-517), l'empereur Ming [2] envoya en mission Cheng Fou-tse, afin que, emmenant sous ses ordres Song Yun, le çramaṇa Fa-li et d'autres, il se rendit dans les pays d'Occident pour y rechercher des livres sacrés bouddhiques. En ce temps, il y eut le çramaṇa Houei-cheng qui fit aussi le voyage avec eux. Ils revinrent pendant la période *tcheng-kouang* (520-524). Houei-cheng ne put pas savoir, pour les divers pays qu'il traversa, quelle était leur histoire, ni les (noms des) montagnes et des cours d'eau, ni les distances évaluées en *li*. Nous nous sommes donc bornés à prendre son résumé. » Cette dernière phrase donne à entendre que l'auteur du *Pei che* s'est servi de la relation sommaire publiée par Houei-cheng pour rédiger ses relations sur divers pays d'occident ; en effet, les paragraphes du *Pei che*, depuis celui qui concerne les Hephthalites jusqu'à celui qui traite du Gandhāra, sont manifestement tirés de ce récit de voyage ; aussi en donnerons-nous la traduction intégrale dans nos notes. — Nous ne savons point qui est ce Cheng Fou-tse (ou, suivant une autre leçon, Wang Fou-tse) [3], qui, d'après le *Pei che*, était le chef de la mission ; le çramaṇa Fa-li nous est également inconnu.

Le *Che kia fang tche* 釋迦方志, publié par Tao-siuan 道宣 en 650, nous fournit le nom d'un autre compagnon de Song Yun [4] : « Sous les Wei postérieurs, la première année *chen-kouei* (518), Song Yun, originaire de Touen-houang, ainsi que le çramaṇa Tao-cheng, et d'autres, passèrent par la montagne Tch'e-ling, longèrent les ponts de fer [5] et arrivèrent à l'endroit où

---

(1) *Pei che*, chap. XCVII, p. 11 r°: 初熙平中明帝遣賸伏子統宋雲沙門法力等使西域訪求佛經。時有沙門慧生者亦與俱行。正光中還。慧生所經諸國不能知其本末及山川里數。蓋舉其略云。

(2) L'empereur Ming ou Hiao-ming 孝明帝 est souvent désigné sous son nom posthume de Sou-tsong 肅宗.

(3) 王伏子. Cette leçon se trouve dans la chap. CII, p. 8 v° du *Wei chou*. On sait que le chapitre CII du *Wei chou* n'est pas celui qui avait été écrit vers le milieu du VIe siècle par Wei Cheou ; il n'est que la reproduction partielle du chapitre XCVII du *Pei che* (cf. mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 99-100).

(4) *Che kia fang tche*, chap. II (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°) : 後魏神龜元年。燉煌人宋雲及沙門道生等。從赤嶺山傍鐵橋。至乾陀衛國雀離浮圖所。及反尋於本路。

(5) Ces ponts faits avec des chaînes de fer se trouvaient dans le Dardistan ; mais on verra dans la relation même de Song Yun que, tout en les mentionnant, ce voyageur ne les franchit point et prit une autre route pour se rendre dans l'Udyāna.

se trouve le stūpa du loriot dans le royaume de Kan-t'o-wei (Gandhāra); quand ils revinrent, ils suivirent le même chemin qu'à l'aller. »

D'après un ouvrage beaucoup plus moderne, l'encyclopédie bouddhique *Fo tsou t'ong ki* publiée entre 1269 et 1271, c'est en l'année 521 qu'un décret impérial ordonna à Song Yun, au çramaṇa Fa-li et à d'autres d'aller dans l'Inde de l'ouest pour y chercher des livres sacrés, et c'est en 523 que Song Yun et ses compagnons revinrent de leur mission dans les divers pays de l'Inde de l'ouest, ayant trouvé cent soixante-dix ouvrages bouddhiques (1).

Ces divers textes, sans présenter des divergences bien notables, ne s'accordent pas cependant rigoureusement entre eux sur les dates du départ et du retour de Song Yun; mais la relation elle-même nous permet de les déterminer: Houei-cheng fut envoyé en mission le onzième mois de la première année *chen-kouei* (518); ses compagnons et lui arrivèrent à Tchou-kiu-po (Karghalik) le 29e jour du septième mois de la deuxième année *chen-kouei* (519); dans la seconde décade du neuvième mois, ils atteignirent le Po-ho (Wakhān); dans la première décade du dixième mois, ils rencontrèrent le roi des Hephthalites; au début du onzième mois, ils parvinrent dans le Po-sseu ou Po-tche (au sud-ouest du Wakhān); dans la seconde décade de ce même mois, ils entrèrent dans le Chō-mi (Tchitrâl) et au début du douzième mois ils pénétrèrent dans le Wou-tch'ang (Udyāna). Puis, dans la seconde décade du quatrième mois de la première année *tcheng-kouang* (520), ils arrivèrent au Kan-t'o-lo (Gandhāra). Ils restèrent deux ans dans l'Udyāna et le Gandhāra et durent donc revenir au début de la troisième (et non de la deuxième année, comme on le lit dans la relation) *tcheng-kouang* (522).

Suivant une tradition légendaire, lorsque Song Yun revenait de l'Inde et traversait les monts des Oignons, il rencontra le célèbre Ta-mo ou Bodhidharma qui était mort depuis peu à Lo-yang; « il le vit qui tenait à la main un soulier et qui d'une marche rapide s'avançait tout seul. Song Yun lui demanda où il allait. Il répondit qu'il se rendait dans l'Inde de l'ouest, et ajouta: « Votre « souverain s'est trouvé fatigué du monde. » Song Yun, en l'entendant, ne comprit pas bien (ce qu'il voulait dire); il prit congé du Maître et continua sa route vers l'Orient; quand vint le moment où il dut rendre compte de sa mission, l'empereur Ming (516-528) était déjà mort. Lorsque Hiao-tchouang (528) prit le pouvoir, Song Yun fit un rapport où il exposait toute l'affaire; l'empereur ordonna d'ouvrir la tombe (de Bodhidharma) et de regarder dedans; il ne s'y trouva qu'un cercueil vide et un seul soulier de cuir qui y était resté (2). »

---

(1) *Fo tsou t'ong ki*, chap. XXXVIII (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 9, p. 64 vo): 正光二年敕宋雲沙門法力等往西天求經。四年宋雲等使西竺諸國還。得佛經一百七十部。

(2) *Ho nan t'ong tche*, chapitre XXXIII, p. 9 ro (Biblioth. nationale, N. F. C., no 285, t. III): 魏宋雲奉使西域迴遇師于葱嶺。見手携隻履。翩翩獨逝。雲問何去。曰西天去。又謂曰。汝主已厭世。雲聞之茫然。別師東邁。暨

Quoique le *Fo tsou t'ong ki* place cette anecdote à la date de 535, il est évident que la mention qui y est faite de la mort de l'empereur Ming la reporte en réalité à l'année 528 ; mais cette correction même ne la rend pas plus vraisemblable, car, en 528, Song Yun était rentré depuis six ans déjà à la capitale. Quoi qu'il en soit, cette légende a fait fortune et les peintres en Chine représentent volontiers Bodhidharma portant un soulier pendu à son bâton.

Song Yun et Houei-cheng avaient écrit tous deux des récits de leur mission. L'histoire des Souei mentionne « la relation du voyage de Houei-cheng en un chapitre (1) » ; d'autre part, les histoires des T'ang citent « l'ouvrage de Song Yun en un chapitre sur ce qui concerne onze royaumes situés à l'ouest de l'empire des Wei (2) ». Ces deux ouvrages sont aujourd'hui perdus. Par bonheur nous en retrouvons toute la substance dans quelques pages du *Lo yang kia lan ki* (3).

復命。明帝已登遐矣。道孝莊卽位。雲具奏其事。帝令啟墓視之。惟空棺一革履存焉 (Cf. *Fo tsou t'ong ki*, chap. XXXVIII (*Trip. jap.*, XXXV, cahier 9, p. 65 r°); *Fo tsou li tai t'ong tsai*, chap. X (*Trip. jap.*, *ibid.*, cahier 10, p. 67 v°). Ces deux derniers ouvrages indiquent les difficultés chronologiques qui ôtent toute valeur historique à cette tradition.

(1) 慧生行傳一卷 (*Souei chou*, chap. XXXIII, p. 10 v°).

(2) 宋雲魏國以西十一國事一卷 (*Kieou t'ang chou*, chap. XLVI, p. 19 r°; *T'ang chou*, chap. LVIII, p. 13 v°).

(3) Je dois à l'obligeance de M. P. Pelliot la note bibliographique suivante :

« Le *Lo yang kia lan ki* se trouve :

1° Dans le *Han wei ts'ong chou* 漢魏叢書 (mais non dans la première édition publiée en 1592 et contenant seulement 36 ouvrages) ;

2° Dans le *Tsin tai pi chou* 津逮秘書, publié en 1628-1643 par Mao Tsin 毛晉 (app. Tseu-tsin 子晉) ;

3° Dans le *Kou kin yi che* 古今逸史 publié sous les Ming par Wou Kouan 吳琯 ; il y a une édition renfermant 42 ouvrages, et une en donnant 55 ; le *Lo yang kia lan ki* se trouve dans toutes deux ;

4° Dans le *Hio tsin t'ao yuan* 學津討原, publié en 1805.

Il y a comme autres textes :

5° Une édition du Jou-yin-t'ang 如隱堂 ;

6° Une édition en caractères mobiles du Tchen-yi-t'ang 眞意堂 ;

7° Une édition donnée en 1834 par Wou Jo-tchouen 吳若準 de Ts'ien-t'ang 錢塘, et à laquelle il a joint 1 k. de 集証. (Je regrette vivement de n'avoir pas cette édition qui passe pour bonne.)

8° Certains catalogues parlent d'un texte qui aurait été collationné sur sept autres par Tchao Ts'ing-tch'ang 趙清常, mais ce texte était manuscrit, et on ne sait ce qu'il est devenu. »

La présente traduction a été faite sur le texte du *Tsin tai pi chou* dont M. Pelliot a bien voulu me signaler l'importance. L'exemplaire du *Tsin tai pi chou* dont je me suis servi est celui de la Bibliothèque nationale qui est catalogué sous le n° 304 du fonds Fourmont ; le *Lo yang kia lan ki* se trouve relié dans le tome 16. Le texte du *Han wei ts'ong chou* est souvent moins correct, mais, comme il est beaucoup plus répandu, j'ai cru utile d'indiquer en note les variantes qu'il présentait, en faisant précéder des initiales TTPC les leçons du *Tsin tai pi chou*, et des initiales HWTC les leçons du *Han wei ts'ong chou* (réimpression de 1791). De nombreux fragments de la relation de Houei-cheng et Song Yun sont disséminés dans

Le *Lo yang kia lan ki* 洛陽伽藍記, c'est-à-dire le traité sur les saṃghārāmas ou monastères de Lo-yang, a été écrit en 547, ou peu après, par un certain Yang Hiuan-tche 楊衒之. En 534, la dynastie des Wei du nord, menacée d'une destruction prochaine, s'était refugiée à Ye 鄴 (1), abandonnant Lo-yang (2) qui avait été sa résidence depuis l'année 494. Les religieux suivirent la cour et laissèrent déserts les temples que la piété des empereurs avait multipliés dans la capitale. Ces édifices furent alors pillés et détruits par les rebelles ; sur mille trois cent soixante-sept temples, il n'en subsista que quatre cent vingt et un (3). En 547, Yang Hiuan-tche fut obligé, par les devoirs de sa charge, de se rendre à Lo-yang ; il s'affligea de trouver en ruines les bâtiments qui faisaient naguère son admiration, et, dans la crainte que la postérité ne perdit tout souvenir de ce qu'avait été cette splendeur, il écrivit sa description des saṃghārāmas de Lo-yang. Il passe successivement en revue les temples du centre de la ville, puis ceux de l'est, ceux du sud, ceux de l'ouest et ceux du nord. Les temples du nord sont au nombre de deux seulement ; Yang Hiuan-tche ne leur consacre que quelques lignes ; il parle ensuite du canton de Wen-yi 聞義里 qui est au nord-est de la ville ; dans ce canton se trouve la demeure de Song Yun ; le nom de ce personnage étant ainsi amené, l'auteur en prend prétexte pour raconter au long son voyage qui occupe ainsi la presque totalité du chapitre V et dernier du *Lo yang kia lan ki*. Cette relation, nous dit Yang Hiuan-tche lui-même, est fondée sur le récit de voyage de Houei-cheng complété au moyen des mémoires privés de Song Yun et du traité écrit par un certain Tao-yo. Comme on le voit, la relation telle que nous l'avons maintenant est formée de la réunion de trois éléments : l'apport de Tao-yo, religieux qui voyagea vers le milieu du Ve siècle de notre ère (4), se laisse assez aisément distinguer, car les citations tirées de son livre sont toujours mises expressément sous son nom ;

---

divers articles de la grande encyclopédie *Kou kin t'ou chou tsi tch'eng* (section *Pien yi tien*, sous les noms des divers royaumes mentionnés par les voyageurs), et reproduisent exactement le texte du *Han wei ts'ong chou*. Le petit abrégé de cette relation inséré dans le chapitre XXIX du *Hai kouo t'ou tche* m'a fourni une bonne variante. Une citation du *Si yu tche* 西域志 conservée dans l'encyclopédie bouddhique *Fa yuan tchou lin* permet de rectifier en plusieurs endroits la description du stupa du loriot à Peshavar. Enfin les notices du chapitre XCVII du *Pei che* 北史 éclaircissent plusieurs passages obscurs de notre texte.

(1) A 40 *li* au sud-ouest de la sous-préfecture de Lin-tchang 臨漳, préfecture de Tchang-tö, province de Ho-nan.

(2) Aujourd'hui Ho-nan-fou.

(3) Cf. *Lo yang kia lan ki*, chap. V, à la fin.

(4) J'extrais du *Che kia fang tche* (chap. II ; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°) l'indication suivante sur Tao-yo : 後魏太武末年。沙門道藥從疏勒道入經懸度到僧伽施國。及反還尋故道。著傳一卷。« Sous les Wei postérieurs, pendant les dernières années du règne de T'ai-wou (424-451), le çramaṇa Tao-yo entra (en Inde) par le chemin de Sou-lei (Kachgar) ; il traversa les passages suspendus et arriva jusqu'au royaume de Seng-kia-che (Saṃkāçya ; auj. Sankisa, entre le Gange au nord et la Jumna au sud) ; quand il revint, il reprit le même chemin qu'à l'aller ; il écrivit une relation en un

mais on ne saurait faire un départ aussi net entre les pages qui sont de Houei-cheng et celles qui sont dues à Song Yun ; la juxtaposition parfois maladroite de ces deux textes explique les incohérences que nous aurons l'occasion de signaler dans certains passages.

De tous les souverains de la dynastie Wei qui avaient contribué à faire de Lo-yang une ville peuplée d'édifices religieux, aucun n'avait pris à cette œuvre une plus grande part que l'impératrice douairière Hou 胡太后, sous le règne de laquelle Song Yun et Houei-cheng voyagèrent dans les pays d'occident. Elle peut être comptée au nombre des femmes les plus habiles, sinon les plus sages, qui aient jamais exercé le pouvoir en Chine [1]. Introduite dans le harem de l'empereur Che-tsong 世宗 (500-515) grâce à l'influence de sa tante, à qui son éloquence religieuse ouvrait les portes du palais, elle fut la seule de toutes les concubines impériales qui désirât avoir un fils ; les autres redoutaient de donner le jour à l'héritier présomptif du trône, car elle savaient que, suivant une règle de la dynastie, la mère du prince héritier devait être mise à mort ; cette coutume cruelle était destinée à empêcher qu'une impératrice douairière pût jamais usurper le pouvoir. Quand donc la concubine Hou fut enceinte, ses compagnes l'engageaient à se faire avorter ; mais elle s'y refusa, disant qu'elle ne tenait pas à la vie pourvu que son enfant fût un fils et dût monter sur le trône. Elle eut en effet un fils, et, quant à elle, on ne la fit point périr ; l'avenir devait montrer qu'on avait eu grand tort de violer en cette occasion l'impitoyable raison d'État. Che-tsong mourut en 515 ; l'empereur Sou-tsong 肅宗 (516-528), qui lui succéda, était âgé de cinq ans à peine ; sa mère, devenue l'impératrice douairière Hou, n'eut pas de peine à s'emparer de l'autorité. Elle s'occupa en personne de toutes les affaires de l'État et gouverna avec une fermeté virile ; on citait d'elle des traits qui la faisaient craindre et admirer : un jour elle invita les courtisans à tirer de l'arc ; la plupart d'entre eux s'étant montrés incapables, elle les destitua sur-le-champ ; elle-même prit l'arc en main et atteignit de sa flèche le trou d'une aiguille. Mais cette femme énergique mettait dans ses passions la même ardeur que dans ses travaux ; ses amants se succédaient les uns après les autres et devenaient tout puissants en un moment ; le peuple et les fonctionnaires se lassèrent de ces débauches qui bouleversaient la Cour. A mesure que son fils avançait en âge, l'impératrice craignait qu'il ne

---

chapitre. « A vrai dire, le texte du *Lo yang kia lan ki*, tel qu'il est imprimé dans le *Tsin tai pi chou*, écrit constamment Tao-yong 道榮, au lieu de Tao-yo 道藥 ; mais l'édition du *Han wei ts'ong chou* donne la leçon Tao-yo dans les sept cas où il est fait mention de sa relation 道藥傳 : dans un huitième cas, elle présente la leçon Tao-yong 道榮, mais rien ne prouve que ce personnage soit identique à Tao-yo ni qu'il ait rien écrit. Il me paraît évident que le religieux dont la relation de voyage est citée par l'auteur du *Lo yang kia lan ki* ne peut être autre que celui qui est mentionné sous le nom de Tao-yo par le *Che kia fang tche* ; j'adopterai donc la leçon Tao-yo.

[1] La biographie de l'impératrice Hou se trouve dans le chap. XIII du *Wei chou* ; c'est de là que j'extrais les renseignements qui vont suivre.

lui devint hostile; elle fit assassiner ceux qu'elle soupçonnait de la desservir auprès de lui; enfin, quand le jeune prince eut dix-huit ans et manifesta quelques velléités d'indépendance, il mourut subitement (528). L'opinion publique accusa sa mère de l'avoir empoisonné. Pour calmer les fureurs qu'elle sentait s'accumuler contre elle, l'impératrice déclara que le jeune empereur défunt avait laissé un fils; en réalité, l'enfant était une fille: quelques jours plus tard, quand elle crut calmée la première effervescence, l'impératrice avoua qu'on s'était trompé et prétendit mettre sur le trône un petit prince de trois ans, cousin de Sou-tsong. Mais la mesure était comble; soutenu par tous les mécontents, un général se révolta à la tête de son armée; en vain l'impératrice affolée voulut-elle sauver sa vie en faisant raser sa chevelure et en se réfugiant comme religieuse dans un temple; les insurgés triomphants la noyèrent dans le Houang-ho. Ces troubles annoncèrent la fin prochaine de la dynastie Wei.

Au moment de sa plus grande puissance, l'impératrice Hou n'avait jamais cessé de se montrer fort dévote; instruite dans sa jeunesse par la nonne qui était sa tante, elle avait été imbue des doctrines bouddhiques; elle resta toujours fidèle aux croyances de son enfance. Elle fut l'instigatrice du voyage de Song Yun et de Houei-cheng: le début de la relation en témoigne, et plus loin le récit nous apprend encore que les pèlerins avaient été chargés, par l'impératrice douairière et par les principaux dignitaires de la Cour, de déposer certains présents, et plus particulièrement des oriflammes, dans les sanctuaires lointains qu'ils devaient visiter. C'est de la même manière que, sous la dynastie Song, en 1033, le religieux Houai-wen éleva auprès du Trône de diamant un stūpa au nom de l'empereur Jen-tsong et de sa mère adoptive l'impératrice douairière, comme l'atteste une des inscriptions chinoises exhumées à Bodh-Gayā [1].

Pour remplir sa mission, Song Yun fut dûment accrédité auprès des chefs d'état dont il devait traverser les territoires; il présenta ses lettres impériales au roi des Hephthalites qui les reçut agenouillé; il fut admis en présence du roi de l'Udyāna à qui il ne manqua pas de faire un éloge enthousiaste de la civilisation chinoise; le roi du Gandhāra seul se montra moins bien disposé à son égard et refusa, malgré ses remontrances, de se lever de son siège pour rendre hommage à l'édit du Fils du Ciel. Dans toutes ces occasions, Song Yun apparaît comme un ambassadeur chargé de représenter son souverain et de parler en son nom; il fut donc une sorte d'agent diplomatique et ceci nous montre l'importance politique que pouvaient prendre aux yeux du gouvernement chinois les religieux qui faisaient le voyage dans les lieux saints.

En revenant en Chine, Song Yun et Houei-cheng rapportèrent cent soixante-dix ouvrages hindous [2]; ils contribuèrent ainsi pour leur part à ce transfert

---

(1) Cf. *Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā*, Revue de l'hist. des religions, vol. XXXIV, p. 23-26.

(2) Jusqu'ici on traduisait le mot 梵 par «sanscrit»; je préfère employer le terme plus vague «hindou», car nous savons que plusieurs des textes rapportés d'Occident par les pèlerins chinois n'étaient pas rédigés en langue sanscrite.

de la littérature bouddhique de l'Inde en Chine qui restera dans l'histoire du monde un des grands événements de l'évolution des idées. Grâce au zèle religieux qui détermina une propagande incessante à laquelle travaillèrent les Hindous aussi bien que les Chinois, on vit s'abaisser les obstacles que la nature semblait avoir élevés comme une barrière infranchissable entre les deux pays, et les enseignements des sages qui reconnaissaient le Buddha pour leur maître reprirent une vie nouvelle dans la patrie de Lao-tseu et de Tchouang-tseu.

Les textes recueillis par Song Yun se rattachaient tous à l'école du Mahāyāna; on pouvait s'y attendre, à considérer les régions où ils furent trouvés. L'Udyāna et le Gandhāra paraissent en effet avoir été le foyer où s'élabora cette forme spéciale du bouddhisme[1]. Sous l'influence de la race turque établie au nord de l'Indus, il s'était constitué, par un mélange des théories purement bouddhiques avec les arts magiques florissants dans l'Udyāna, avec des traditions iraniennes et avec certaines interprétations de la statuaire grecque de la basse époque, toute une théologie transcendante qui n'avait plus que de lointains rapports avec les doctrines primitivement professées sur les bords du Gange; comme cette religion nouvelle, par la complexité des éléments qui l'avaient formée, paraissait supérieure à l'ancienne, on l'appela le Grand Véhicule par opposition au Petit Véhicule qui était l'école où s'étaient mieux conservées les tendances plus morales que métaphysiques du véritable bouddhisme.

Pour être de fondation plus récente, la doctrine mahāyāniste n'en prétendait pas moins être aussi légitime que sa rivale; afin de se justifier aux yeux de ses adhérents, elle se réclamait du Buddha lui-même; c'est ainsi qu'elle inventa toute une série d'existences du Maître qui se seraient passées dans le bassin de l'Indus où on en retrouvait les souvenirs; comme on comptait quatre grands stūpas de l'Inde du centre, on en énumérait quatre dans l'Inde du nord[2]; de même que l'ombre du Buddha se voyait dans une caverne près de Bodh-Gayā[3], on la signalait aussi dans un autre du royaume de Nagarahāra[4]; on montrait à Hidda, dans la plaine de Jelālābād, l'os du crâne (*uṣṇīṣa*)[5], et, du temps de Fa-hien, le bol à aumônes (*pātra*) du Buddha était vénéré à Peshavar[6]. Il y avait ainsi comme deux terres saintes du bouddhisme, l'une dans le bassin du moyen Indus, l'autre dans le bassin du Gange. La plupart des pèlerins chinois traversaient la première pour se rendre dans la seconde, car, de toutes les routes de terre, celle du Népal, qui seule menait directement dans l'Inde du

---

(1) Cf. E. Senart, *Notes d'épigraphie indienne*, Journ. Asiat. 8e série, t. XV, 1890, p. 161; et A. Foucher, *L'art bouddhique dans l'Inde*, Revue de l'hist. des religions, vol. XXX, p. 358-359.

(2) Cf. Fa-hien, chap. XXXI, à la fin, et chap. XI.

(3) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 458.

(4) Cf. Fa-hien, chap. XIII; Hiuan-tsang, *Vie*, p. 80-82, *Mémoires*, t. I, p. 99-100, et le fragment de Tao-yo inséré à la fin de la relation de Song-yun.

(5) Cf. Fa-hien, chap. XIII; Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 102, et le fragment de Tao-yo.

(6) Cf. Fa-hien, chap. XII.

centre, paraît avoir été ignorée avant l'époque des T'ang ; c'étaient les routes des Pamirs aboutissant au sud dans le Cachemire et dans l'Udyāna qui étaient le plus souvent suivies. Bon nombre de voyageurs ne faisaient pas la double étape, et, comme Song Yun et Houei-cheng, considéraient Peshavar, ou tout au plus Takṣaçilā, comme le terme de leurs pérégrinations. C'est une des raisons qui expliquent pourquoi, dans la transmission du bouddhisme en Chine, le rôle du Gandhāra fut prédominant.

Ce n'est pas seulement dans la littérature sacrée, c'est aussi dans l'art qu'on a pu signaler cette influence [1]. Par quels moyens elle s'exerça dans ce domaine, la relation de Song Yun nous permet de l'expliquer, du moins en ce qui concerne l'architecture. Par les fragments qui nous ont été conservés, dans cette relation, du livre écrit vers le milieu du V[e] siècle par Tao-yo, nous voyons que ce pèlerin avait consigné dans son journal de route les dimensions exactes de toutes les parties du fameux « stūpa du loriot » érigé par le roi Kaniṣka à Peshavar ; mieux encore, un compagnon de Song Yun, Houei-cheng, fit exécuter par un artiste du Gandhāra une réduction en laiton de cet édifice, ainsi que des quatre célèbres stūpas de l'Inde du nord. Avec ces modèles et ces mesures, il devenait aisé à un architecte chinois de reproduire ces monuments dans son propre pays. Il est évident que, pour les statues et pour les peintures, il en pouvait aller de même. Or l'époque des Wei paraît avoir été très féconde en manifestations de l'art religieux dans la Chine du nord. A partir de l'an 414, et surtout entre 460 et 465, cette dynastie, qui résidait encore dans le nord du Chan-si, fit creuser sur le flanc de la montagne Wou-tcheou 武周 (ou 武州), à 30 *li* à l'ouest de Ta-t'ong-fou 大同府, des temples dans le roc où se voyaient des hauts-reliefs admirables [2]. Plus tard, l'empereur Che-tsong 世宗, dont le père avait transféré sa capitale à Lo-yang (Ho-nan-fou), fit faire, dans une des montagnes du défilé de Long-men, trois niches colossales qui devaient abriter des statues bouddhiques ; les travaux, commencés en l'an 500, se continuèrent jusqu'en l'année 523 [3]. L'impératrice douairière Hou, celle-là même qui chargea de leur mission en occident Song Yun et Houei-cheng, favorisa de sa venue les sanctuaires pratiqués dans le roc à Long-men et dut contribuer à leur ornementation. Bien plus, elle érigea en l'année 516 [4], dans l'intérieur de la ville de Lo-yang, le fameux temple Yong-ning 永寧 ; là s'élevait un stūpa à neuf étages, construit en bois, et de neuf cents pieds de hauteur ; il était surmonté d'un mât de cent pieds de long qui supportait trente disques dorés superposés et un flacon (*kalaça*) d'une contenance de deux cent cinquante boisseaux ; cent vingt clochettes dorées décoraient

---

(1) Cf. A. Grünwedel, ***Buddhistische Kunst in Indien***, et le mémoire précité de A. Foucher.

(2) Cf. *Le défilé de Long-men*, dans le Journal asiatique de juillet-août 1902, p. 139, n. 4, et p. 158, note additionnelle.

(3) Cf. l'article cité dans la note précédente, p. 137-140.

(4) Cette date nous est fournie par le *T'ong kien kang mou*.

l'édifice (1). Il est probable que toutes ces œuvres d'art devaient refléter plus ou moins fidèlement les monuments dont la piété des pèlerins qui précédèrent Song Yun avait rapporté la description ou l'image en Chine.

En attirant notre attention sur la région de l'Udyāna et du Gandhāra, la relation de Song Yun et de Houei-cheng nous permet en définitive de faire une distinction nécessaire entre le bouddhisme qui fleurissait dans ces contrées et celui qui avait son centre au Magadha. Elle nous montre que les relations de la Chine étaient plus fréquentes et plus faciles avec l'Inde du nord qu'avec l'Inde du centre ; elle nous permet de comprendre pourquoi le mahāyānisme, dont le berceau fut le bassin de l'Indus, dans son cours moyen, et pourquoi l'art du Gandhāra prirent un grand développement en Extrême-Orient. Dans le tableau de la propagation du bouddhisme de l'Inde en Chine, il y a là une nuance qu'il importait de mettre en valeur.

TEXTE DE LA RELATION

Dans le canton de Wen-yi (2), il y a la demeure de Song Yun, originaire de Touen-houang (3). (Song) Yun fut envoyé en mission avec Houei-cheng dans les pays d'occident (4). La première année *chen-kouei* (518), le onzième mois, en hiver, l'impératrice douairière chargea le bhikṣu Houei-cheng, du temple Tch'ong-li, de se rendre dans les pays d'occident pour y prendre des livres saints (5) ; il trouva en tout cent soixante-dix ouvrages qui tous traitaient des enseignements sublimes du Grand Véhicule (mahāyāna).

D'abord, étant parti de la capitale (6), il marcha vers l'ouest pendant quarante jours et arriva à la Montagne rouge (Tch'e-ling) (7) ; c'est la limite occidentale

---

(1) La description du stupa du temple Yong-ning se trouve dans le chapitre I du *Lo yang kia lan ki*.

(2) Au nord-est de la ville de Lo-yang.

(3) Touen-houang 燉煌 était une forteresse importante qui commandait les trois principales routes pour aller de Chine dans les pays d'occident. Cf. Richthofen, *China*, vol. I, p. 530, n. 1. — Siu Song (*Si yu chouei tao ki*, chap. III, p. 19 r°) place Touen-houang sur la rive droite de la rivière Tang 黨河, affluent de la rivière Boulounghir, dans le Kan-sou ; l'ancienne ville de Cha-tcheou 沙州 était située en face, sur la rive gauche de la rivière Tang. La feuille XXXIII de la grande carte de la frontière russo-chinoise publiée en 1890 par Hong Kiun intervertit la position de ces deux places et met Touen-houang à l'ouest, et Cha-tcheou à l'est de la rivière Tang ; mais il semble que ce soit une erreur.

(4) L'itinéraire de Song Yun a été l'objet d'une longue note de Richthofen (*China*, vol. I, p. 517, n. 3).

(5) TTPC : 雲與惠生俱使西域也神龜元年十一月冬太后遣崇立寺比丘惠生向西域取經。HWTC : 與惠生向西域取經.

(6) Lo-yang (aujourd'hui Ho-nan-fou).

(7) 赤嶺. Cette hauteur se trouvait à l'ouest de Si-ning-fou 西寧府 ; en 734, on y éleva une stèle pour marquer la limite entre l'empire des T'ang et les possessions du btsampo tibétain (Cf. Bushell, *The early history of Tibet*, Journ. of the Roy. As. Soc., N. S., vol. XII.

du royaume ; un poste frontière (1) de l'empire des Wei se trouve exactement là. Sur la Montagne rouge ne poussent ni herbes ni arbres et c'est de là que lui vient son nom (2). Dans cette montagne se trouve la caverne commune à l'oiseau et au rat; (ces animaux), quoique d'espèces différentes, s'assemblent (3) ; l'oiseau est le mâle, le rat la femelle ; leur réunion constitue le *yin* et le *yang*. C'est donc là ce qu'on appelle la caverne commune à l'oiseau et au rat (4).

A partir de la Montagne rouge, (Song Yun) marcha vers l'ouest pendant vingt-trois jours ; il traversa les sables mouvants (Lieou-cha) et arriva dans le royaume des T'ou-yu-houen (5). Sur ce parcours, il fait extrêmement froid ; il

---

p. 468). D'après un itinéraire du *T'ang chou* (chap. XL, p. 6 v°), publié par Bushell (*op. cit.*, p. 538-540), à 60 *li* à l'ouest de Chan-tch'eng 鄯城 (auj. Si-ning), on arrivait à Lin-fan-tch'eng 臨蕃城 ; 60 *li* plus à l'ouest, on trouvait le camp de Po-chouei ou ville de Souei-jong 白水軍綏戎城 ; à 60 *li* au sud-ouest, était la ville de Ting-jong 定戎 ; en allant alors vers le sud, au-delà d'un torrent, on atteignait au bout de 7 *li* le camp de T'ien-wei 天威 qui n'est autre que l'ancienne ville de Che-pao 石堡城 ; 20 *li* plus à l'ouest, on arrivait à la Montagne rouge ou Tch'e-ling 赤嶺. — De là on se dirigeait sur la vallée de Ta-fei 大非川 qui n'est autre que la vallée du Boukhaïn-gol, affluent occidental du Koukou-nor (cf. *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. CCCCXII, a, p. 6 r° et 7 r°) et on entrait ainsi dans le territoire des T'ou-houen 吐渾 ou T'ou-yu-houen. — Cet itinéraire est celui qu'a dû suivre Song Yun.

(1) TTPC : 國防. HWTC : 關訪.

(2) Le mot 赤 « rouge » a en effet en chinois le sens de « nu ».

(3) TTPC : 異種共類. HWTC : 異種共數.

(4) 鳥鼠同穴. Il y a ici une inexactitude, car la montagne de la caverne commune à l'oiseau et au rat est nettement distincte du Tch'e-ling ou Montagne rouge ; elle se trouve en effet à 20 *li* à l'ouest de la sous-préfecture de Wei-yuan 渭源, préfecture de Lin-t'ao 臨洮, province de Chàn-si ; la rivière Wei y prend sa source. — Le chapitre *Yu kong* du *Chou king* cite deux fois la montagne Niao-chou; dans un troisième passage on trouve mentionné la montagne Niao-chou-t'ong-hiue (cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. I, p. 133, 137 et 145), et c'est ce dernier nom qui a donné naissance à la légende de la caverne dans laquelle habitaient un oiseau et un rat ; mais certains commentateurs soutiennent qu'on a mal compris ce passage et qu'il faudrait interpréter le texte comme signifiant « la montagne Niao-chou et la montagne T'ong-hiue », puisqu'en fait la montagne Niao-chou est nommée deux fois séparément par le *Yu kong* ; ce serait donc en définitive un contre-sens qui serait à l'origine de la fable (cf. *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Chan tch'ouan*, chap. LXXIX).

(5) 吐谷渾. Ce nom doit être lu T'ou-yu-houen, et non T'ou-kou-houen; le dictionnaire de K'ang-hi indique nettement que le mot 谷 doit ici être prononcé comme le mot 浴 ; il cite en outre de nombreux exemples qui prouvent que la prononciation régulière du mot 谷 était autrefois *yu*, et non *kou*. — Les T'ou-yu-houen étaient un peuple de race Sien-pi (c'est-à-dire de même origine que la dynastie Wei elle-même), qui s'était établi dans la région du Koukou-nor. Ils furent dépossédés de ce territoire par les Tibétains en 663. — Le religieux Jñanagupta qui, parti du Gandhâra, arriva sur le territoire de la dynastie Wei en 535, passa lui aussi par le pays des T'ou-yu-houen et par Si-ning ; son itinéraire est en effet le suivant (cf. *Siu kao seng tchouan*, chap. II, dans *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 91 r°) : après avoir séjourné dans le Kia-pi-che 迦臂施 (Kapiça), il franchit le pied occidental des grandes montagnes neigeuses 大雪山西足 et se trouve dans le royaume des Ye-ta 厭怛 (Hephthalites) ; puis il passe par les royaumes de K'o-lo-p'an-t'o 渴囉槃陀 (Tach-kourgane) et de Yu-t'ien 于闐 (Khoten) ; enfin, après avoir traversé le royaume des T'ou-yu-houen 吐谷渾, il atteint Chan-tcheou 鄯州 (Si-ning).

y a beaucoup de vent et une neige abondante; les sables qui volent et les graviers qui courent, si on lève les yeux, remplissent la vue [1]. Toutefois, dans les environs de la ville des T'ou-yu-houen [2] la température est plus tiède que dans les autres endroits. Ce royaume possède une écriture qui d'ailleurs n'est autre que celle des Wei [3]; dans les mœurs et dans le gouvernement [4], on observe surtout les règles des barbares.

Après trois mille cinq cents *li* de marche vers l'ouest, à partir (du royaume) des T'ou-yu-houen, (Song Yun) atteignit la ville de Chan-chan [5]. Les rois que cette ville s'était nommés ont été conquis [6] par les T'ou-yu-houen [7]; actuellement le souverain qui est dans cette ville est le second fils (du roi) des T'ou-yu-houen; (il a le titre de) général pacificateur de l'ouest [8] et commande à trois mille hommes dont il se sert pour arrêter les Hou occidentaux.

Après mille six cent quarante *li* de marche vers l'ouest à partir de Chan-chan [9],

---

(1) 飛砂走礫舉目皆滿. Cette phrase ne signifie pas que, si on lève les yeux, on les a aussitôt remplis de sable; elle signifie que la vue n'aperçoit que du sable et du gravier. C'est ainsi que, dans la relation d'un voyage en Mongolie de l'année 1261, nous lisons: 舉目已莽蒼沙磧 « Quand on lève les yeux, on ne voit plus que l'immensité et le désert de sable » (*Tch'eng tö fou tche*, chap. LX, p. 34 r°).

(2) Le roi des T'ou-yu-houen était alors Fou-lien-tch'eou 伏連籌, qui apparaît encore dans l'histoire chinoise à la date de l'année 524 (*T'ong kien kang mou*). Il eut pour successeur son fils K'oua-lu 夸呂 qui est mentionné pour la première fois en 540 (*Tseu tche t'ong kien*). K'oua-lu prit le titre de kagan et eut pour capitale la ville de Fou-sseu-tch'eng 伏俟城, à 15 *li* à l'ouest du Koukou-nor (*Pei che*, chap. XCVI, p. 7 r°). A supposer que Fou-lien-tch'eou ait eu la même résidence, c'est donc sur les parts du Boukhain-gol qu'il faudrait chercher la ville des T'ou-yu-houen dont parle Song Yun.

(3) Si, comme je le crois, ce point doit être placé après le mot 魏, cette phrase donnerait à entendre que les T'ou-yu-houen se servaient de l'écriture chinoise.

(4) TTPC: 政治. HWTC: 治政.

(5) 鄯善城. Au temps des Han, le pays de Chan-chan était près de Hami; à l'époque des T'ang, on désigna sous ce nom une principauté qui était à 300 *li* au sud du Lop-nor (*T'ang chou*, chap. XLIII, b, p. 15 r°). C'est évidemment cette seconde position qui convient au Chan-chan dont parle Song Yun, car ce voyageur, allant du Koukou-nor à Khoten, devait passer par le Lop-nor et n'avait aucune raison pour se rendre à Hami. Il est d'ailleurs fort regrettable que nous n'ayons aucune indication sur l'itinéraire suivi par Song Yun du Koukou-nor au Lop-nor.

(6) TTPC: 至鄯善城其城自立王爲吐谷渾所吞. HWTC: 鄯善城其城立王爲吐谷渾所居.

(7) Parlant des T'ou-yu-houen au temps du roi K'oua-lu, le *Pei che* (chap. XCVI, p. 7 v°) dit: « Ils se sont annexé Chan-chan et Tsiu-mo » 兼鄯善且末. (Comme on le verra plus loin, le caractère 且 se prononce ici *tsiu*, et non *ts'ie*.)

(8) 寧西將軍. Au nombre des fonctions qui existaient chez les T'ou-yu-houen, le *Pei che* (chap. XCVI, p. 7 r°) cite celle de général (將軍).

(9) De Chan-chan à Khoten, Song Yun suit évidemment la route qui est décrite dans la partie géographique du *T'ang chou* (chap. XLIII, b, p. 15 r°), et qui fut parcourue en sens inverse par Hiuan-tsang lors de son voyage de retour. — Song Yun mentionne les localités suivantes: ville de Chan-chan 鄯善城; 1640 *li* plus à l'ouest, ville de Tso-mo 左末城; 1275 *li* plus à l'ouest, ville de Mo 末城; 22 *li* plus à l'ouest, ville de Han-mo 捍麼城;

(les voyageurs) arrivèrent à la ville de Tso-mo (1). Dans cette ville résident environ cent familles; dans cette région, il ne pleut pas; on canalise l'eau pour faire pousser le blé; (les habitants) ne savent pas se servir de bœufs ni de charrues pour cultiver leurs champs. Dans cette ville sont représentés un Buddha et un Bodhisattva qui n'ont point des figures de barbares (*Hou*); les vieillards interrogés dirent que c'était Lu Kouang (2) qui les avait fait faire lors de son expédition contre les barbares (*Hou*).

---

878 *li* plus à l'ouest, royaume de Yu-t'ien 于闐 (Khoten). — L'itinéraire du *T'ang chou* commence à Cha-tcheou 沙州, mais nous ne le considérerons qu'à partir de Chan-chan, puisque c'est depuis là seulement qu'il coïncide avec la route de Song Yun : à 300 *li* au sud du lac P'ou-tch'ang 蒲昌海 (Lop-nor) est la garnison de Che-tch'eng (la ville de pierre) 石城鎮; c'est le royaume de Leou-lan 樓蘭 de l'époque des Han; on l'appelle aussi Chan-chan 鄯善 : 200 *li* plus à l'ouest, on arrive à Sin-tch'eng (la nouvelle ville) 新城, qu'on appelle aussi ville de Nou-tche 弩支城; plus à l'ouest, on passe par le puits T'ö-lei (le puits du Tegin ?) 特勒井 : on trouve la rivière Tsiu-mo 且末河 et au bout de 500 *li* on arrive à la garnison de Po-sien (garnison du ṛṣi banni) 播仙鎮, qui est l'ancienne ville de Tsiu-mo 且末城; plus à l'ouest, on passe par le puits Si li-tche 悉利支井, par le puits Yao 祅井, par la rivière Hou-tchö 勿遮水, et, au bout de 500 *li*, on arrive au poste militaire de la ville de Lan 蘭城守捉 qui est à l'est de Yu-tien (Yötkan, près de Khoten); plus à l'ouest, on passe par le fortin de Yi-tou 移杜堡, par le fortin de P'eng-houai 彭懷堡, par le poste militaire de la ville de T'seu 次城守捉, et, au bout de 300 *li*, on arrive à Yu-t'ien (Yötkan, près de Khoten) 于闐. — A la fin de cet itinéraire, le poste militaire de la ville de Ts'eu est évidemment identique à la garnison de la ville de K'an 坎城鎮 qui est mentionnée dans le même texte, quelques lignes plus haut, comme se trouvant à 300 *li* à l'est de Khoten; la leçon 坎城 paraît d'ailleurs mieux établie que la leçon 次城, car elle se retrouve dans la biographie de Kouo Yuan-tchen (*cf.* mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 185). — Si nous ouvrons maintenant la biographie de Hiuan-tsang, nous voyons que le pèlerin, revenant en Chine, passe à partir de Khoten par les localités suivantes : à 300 *li* à l'est de Yu-t'ien (Yötkan, près de Khoten), il arrive à la ville de Pi-mo 媲摩城; 200 *li* plus loin, il atteint la ville de Ni-jang 泥壤城 (auj. Niya) et à partir de là, il entre dans le grand désert 大流沙; 400 *li* plus loin, il arrive à l'ancien royaume de Tou-ho-lo 覩貨邏古國; 600 *li* plus loin, il parvient à l'ancien royaume de Tchö-mo-t'o-na 折摩馱那古國 qui est sur le territoire de Tsiu-mo 沮沫; plus de 1.000 *li* plus loin, il trouve l'ancien royaume de Na-fo-po 納縛波故國 qui est sur le territoire de Leou-lan 樓蘭. Ce nom de Na-fo-po paraît contenir l'élément *nava* = nouveau, qui suggère un rapprochement avec la désignation de « nouvelle ville » 新城 donnée dans l'itinéraire du *T'ang chou*.

(1) 左末城. Cette ville est identique au Tsiu-mo 沮沫 de Hiuan-tsang et au Tsiu-mo 且末 de l'itinéraire du *T'ang chou*; dans ce dernier nom, comme l'indique le *Tseu tche t'ong kien* (chap. CXXIV, p. 1 r°), le caractère 且 devait se prononcer *tsiu*; nous trouvons la même prononciation indiquée pour ce caractère lorsqu'il est question du royaume de Tsiu-mi 且彌 près de Tourfan (*Heou han chou*, chap. LXXVII, p. 7 v° : 且音子余反). — On a vu, dans l'itinéraire précité du *T'ang chou*, que cette ville était aussi appelée Po-sien-tchen 播仙鎮, et on retrouve ce nom de 播仙城 mentionné dans la biographie de Kouo Yuan-tchen (*Kieou t'ang chou*, chap. XCVII; *T'ang chou*, chap. CXXII, et *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 185.)

(2) Lu Kouang 呂光, étant général au service de Fou Kien 苻堅, empereur de la dynastie Ts'in 秦, fut chargé en 382 ap. J.-C. d'une expédition militaire dans le Turkestan oriental; il prit Karachar et Koutcha. A son retour il apprit que Fou Kien était renversé; il fonda alors pour son compte la dynastie des Leang 涼 à Leang tcheou.

Après mille deux cent soixante-quinze *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Tso-mo, (Song Yun) arriva à la ville de Mo (1). Dans le voisinage de cette ville (2), les fleurs et les fruits sont semblables à (ceux qu'on voit à) Lo-yang (3); seuls, les toits plats des maisons bâties en terre fond un contraste.

Après vingt-deux *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Mo, (Song Yun) arriva à la ville de Han-mo (4). A quinze *li* au sud est un grand temple avec plus de trois cents religieux; il s'y trouve une statue dorée d'une hauteur de seize pieds (5); son aspect est merveilleux; les marques distinctives primaires et secondaires (6) s'y montrent d'une manière manifeste; son visage regarde toujours vers l'est et elle s'est refusée à se retourner vers l'ouest. Les vieillards racontent que, venant du sud, elle arriva en bondissant dans les airs (7); le roi du royaume de Yu-t'ien (Khoten) (8) alla en personne la voir et, après avoir adoré la statue, il la ramena en char (9); mais au milieu de la route, pendant la halte de nuit, soudain elle disparut; on envoya des gens à sa recherche (et on trouva qu')elle était revenue à son emplacement primitif; alors (le roi) éleva une pagode et lui assigna quatre cents foyers pour contribuer à son entretien; quand les gens de

(1) 末城.

(2) TTPC: 城傍. HWTC: 末城傍.

(3) Lo-yang 洛陽 (auj. Ho-nan-fou) était alors la capitale de la dynastie Wei.

(4) TTPC: 捍慶城. HWTC: 捍麽城. D'après la suite du récit de Song Yun, cette ville se serait trouvée à 878 *li* à l'est de Khoten; mais on ne saurait faire aucun fond sur les évaluations de distance dans un texte aussi mal établi que celui-ci. D'autre part, d'après Song Yun, c'est à 15 *li* au sud de Han-mo qu'on voyait la statue merveilleuse venue du sud à travers les airs; or cette statue est mentionnée par Hiuan-tsang (*Vie*, p. 289; *Mémoires*, t. II, p. 243) comme étant dans la ville de Pi-mo 媲摩城. Il faut donc identifier le Han-mo de Song Yun avec le Pi-mo de Hiuan-tsang. — Enfin, Pi-mo étant à 300 *li* à l'est de Khoten, est vraisemblablement identique aussi à la ville de K'an 坎城 qui, d'après le *T'ang chou* (cf. p. 390, n. 1, ligne 21) était à 300 *li* à l'est de Khoten. — D'après Stein (*Archaeological exploration in Chinese Turkestan*, p. 58-59), Pi-mo occupait l'emplacement appelé aujourd'hui Uzun-tati, entre Keriya et Khoten.

(5) Cette mesure de 16 pieds était consacrée par la tradition. Dans le kalpa de diminution, à l'époque où l'âge humain est de cent ans, les hommes sont grands de huit pieds: or, quand le Buddha fit son apparition dans le monde, sa taille était le double de celle des hommes: il était donc grand de seize pieds (cf. *Yogaçāstra*, cité dans *Trip. jap.*, XXXVII, fasc. 9, p. 23 r°). — Lorsque, en l'an 64 de notre ère, l'empereur Ming, de la dynastie Han, eut le fameux songe dans lequel il vit un homme d'or, on lui expliqua cette apparition en lui disant: « Dans l'occident, il y a un dieu dont le nom est Buddha; sa taille est de seize pieds et il a la couleur de l'or jaune » 西方有神名曰佛其形長丈六尺而黃金色 (*Heou han chou*, chap. CXVIII, p. 5 v°). Ce texte prouve l'ancienneté de la tradition.

(6) 相好. Les 32 lakṣaṇas et les 80 anuvyañjanas. On en trouve l'énumération dans le *Vocabulaire bouddhique sanscrit-chinois* publié par de Harlez (*T'oung pao*, t. VII, p. 364-372).

(7) D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 243), cette statue avait été faite par Udayana, roi de Kauçāmbī, et c'est de là qu'elle vint à travers les airs jusque sur le territoire de Khoten. Sous cette légende on retrouve le souvenir très net que l'art bouddhique de Khoten était originaire de l'Inde.

(8) TTPC: 于闐. HWTC: 于殿.

(9) TTPC: 載像歸. HWTC: 像載歸.

ces familles (1) ont quelque mal, ils appliquent une feuille d'or sur la statue à l'endroit où ils souffrent et sont aussitôt (2) miraculeusement guéris. Dans la suite les hommes qui, à côté de la statue (3), firent des statues de seize pieds et des édifices (4) et pagodes de toutes sortes furent au nombre de plusieurs milliers. Les oriflammes et les dais en soie brodée qui sont suspendus là se comptent aussi par myriades; plus de la moitié sont des oriflammes de l'empire des Wei; sur ces oriflammes, il y a des inscriptions en caractères *li* dont un grand nombre portent les dates de la dix-neuvième année *t'ai-ho* (495 ap. J.-C.), de la deuxième année *king-ming* (501 ap. J.-C.) et de la deuxième année *yen-tch'ang* (513 ap. J.-C.) (5); il y avait une seule oriflamme qui, à l'examen de la date, se trouva être une oriflamme de l'époque des Yao Ts'in (384-417 ap. J.-C.) (6).

Après huit cent soixante-dix huit *li* de marche vers l'ouest à partir de la ville de Han-mo (7), (les voyageurs) arrivèrent (8) au royaume de Yu-t'ien (Khoten) (9).

---

(1) TTPC : 戶 人. HWTC: 人 戶.

(2) Le mot 即 est omis dans HWTC.

(3) TTPC : 像. HWTC : 此 像.

(4) TTPC : 宮, mais indique en note la variante 像 qui est la leçon du HWTC.

(5) Ces dates prouvent la fréquence des rapports qui avaient existé peu avant le voyage de Song Yun entre la dynastie des Wei et le royaume de Khoten.

(6) TTPC: 姚 秦. HWTC: 姚 興. — Les Ts'in dont le nom de famille est Yao sont la dynastie des Ts'in postérieurs 後 秦: cette dynastie, qui eut sa capitale à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou), est représentée par trois empereurs: Yao Tch'ang 姚 萇 (384-393), Yao Hing 姚 興 (394-415) et Yao Hong 姚 泓 (416-417). C'est sous le règne de Yao Hing que Fa-hien 法 顯 partit de Tch'ang-ngan pour se rendre en Inde; il ne serait pas impossible que l'oriflamme vue par Song Yun dans la ville de Han-mo y eût été apportée par Fa-hien lui-même; la leçon « Yao Hing » (au lieu de Yao Ts'in) du HWTC ne pourrait que confirmer cette hypothèse.

(7) TTPC: 捍 麼. HWTC: 捍 麽.

(8) Le mot 至 est omis dans HWTC.

(9) Le village de Yôtkan, dans le canton de Borazan, à 7 miles à l'ouest de la ville actuelle de Iltchi (Khoten), marque l'emplacement de l'antique Yu-t'ien; Yu-t'ien était donc à peu près à mi-chemin entre le Youroung kâch et le Kara kâch. Cette identification, établie pour la première fois par Grenard, a été confirmée par Stein (*Archaeological exploration in Chinese Turkestan*, p. 29).

Le *Pei che* (chap. XCVII, p. 2 v° et 3 r°) nous fournit la notice suivante sur le pays de Khoten: « Yu-t'ien 于 闐 est au nord-ouest de Tsiu-mo 且 末, à plus de deux cents *li* au nord des Ts'ong-ling 葱 嶺; du côté de l'est, il est à quinze cents *li* de distance de Chan-chan 鄯 善; du côté du sud, il est à trois mille *li* du royaume des Femmes 女 國; (du côté de l'ouest), il est a mille *li* de Tchou-kiu-po 朱俱波 (Karghalik); du côté du nord, il est à quatorze cents *li* de K'ieou-tseu 龜 茲 (Koutcha). Il est à neuf mille huit cents *li* de Tai 代 (première capitale de la dynastie Wei, à l'est de l'actuel Ta-t'ong-fou 大 同 府 (dans le nord du Chan-si). Son territoire occupe une superficie de mille *li* de côté; des montagnes continues s'y succèdent. Sa ville capitale a de huit à neuf *li* de côté. De son ressort sont cinq grandes villes et plusieurs dizaines de petites villes. A trente *li* à l'est de la ville de Yu-t'ien 于 闐 城 est la rivière Cheou-pa 首 拔 河 de laquelle on tire du jade. Le sol y est favorable aux cinq sortes de céréales, ainsi qu'au mûrier et au chanvre. Dans les montagnes, il y a quantité de beau jade. Il s'y trouve d'excellents chevaux et des chameaux. Pour ce qui est des châtiments,

Le roi porte sur sa tête un bonnet doré qui ressemble à une crête de coq [1]; derrière la tête pend une pièce de soie crue longue de deux pieds et large de cinq pouces qui sert d'ornement. Dans les cérémonies solennelles, il y a des tambours, des cornes, des gongs, des cymbales, un assortiment d'arcs et de flèches, deux pertuisanes, cinq lances; les porteurs de sabre qui entourent (le souverain) sont au nombre de moins de cent. Pour ce qui est de leurs mœurs, les femmes portent des pantalons et des vestes courtes, se ceignent de ceintures et galopent à cheval tout comme les hommes. Les morts sont brûlés par le feu, puis on recueille leurs ossements et on les enterre; on élève au-dessus un stūpa. Ceux qui sont en deuil se coupent les cheveux et se lacèrent le visage en signe d'affliction; lorsque leurs cheveux sont redevenus longs de quatre [2] pouces,

---

ceux qui ont commis un meurtre sont condamnés à mort; quant aux autres crimes, ils sont punis suivant leur gravité. En dehors de cela, les mœurs et les produits du pays sont sensiblement les mêmes qu'à K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha). On y a coutume d'honorer la religion bouddhique; les temples et les pagodes, les religieux et les religieuses y sont en fort grand nombre. Le roi est plus que tout autre croyant et respectueux; chaque fois qu'il y a un jour de jeûne, il ne manque pas d'aller en personne arroser et balayer (le temple), et faire des offrandes de nourriture. — A cinquante *li* au sud de la ville est le temple Tsan-mo 贊摩寺; c'est l'endroit où autrefois l'arhat et bhikṣu Lou-tchan (Vairocana) 羅漢比丘盧旃 construisit pour le roi de ce pays le stūpa de la terrine renversée 覆盆浮圖; sur un rocher se trouve la place où un Pi-tche-fo 辟支佛 (Pratyekabuddha) marcha pieds nus; les deux empreintes s'y voient encore. — A cinq cents *li* à l'ouest de Yu-t'ien (Khoten) est le temple Pi-mo 比摩寺; c'est là, dit-on, que Lao-tseu se transforma en étranger et devint le Buddha 是老子化胡成佛之所. — Les mœurs (de ce pays) ne connaissent ni les rites ni la justice; le brigandage et la débauche y abondent. — Dans les divers royaumes qui s'étendent à l'ouest de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan), les habitants ont les yeux profondément enfoncés et le nez proéminent; dans ce royaume seul le type n'est pas fort étranger et ressemble assez au type chinois. — A 20 *li* à l'est de la ville est une grande rivière qui coule vers le nord; on l'appelle la rivière Chou-tche 樹支水 (Youroung kâch); elle n'est autre que le Houang-ho 黄河 (allusion à la théorie qui admettait une communication souterraine entre le Lop-nor et le Houang-ho); elle porte aussi le nom de rivière Ki-che 計式水. A 15 *li* à l'ouest de la ville, il y a aussi une grande rivière appelée rivière Ta-li 達利水 (Kara-kâch); elle s'unit à la rivière Chou-tche et toutes deux ensemble coulent vers le nord. — Le *Pei che* raconte ensuite les événements au cours desquels le roi des T'ou-yu-houen, Mou-li-yen, chassé en l'année 445 par une armée chinoise, se rejeta sur Khoten et s'en empara après avoir tué le roi et avoir fait un grand carnage. Puis il parle de l'ambassadeur Sou-mou-kia 素目伽 (Sumukha?) que le roi de Khoten envoya en 470 à l'empereur Hiao-wen pour demander son appui contre les Jouan-jouan qui l'assiégeaient; l'empereur refusa d'acquiescer à ce désir (la traduction intégrale de ces textes se trouve dans Abel Rémusat, *Histoire de la ville de Khotan*, p. 21 et 25-27).

(1) 王頭著金冠似雞幘. L'expression 雞幘 se retrouve dans une poésie de Mei Yao-tch'en (1002-1060) sur les fleurs à crête de coq, c'est-à-dire sur les amarantes (梅堯臣雞冠花詩, cité dans le *Pei wen yun fou*): 乃有秋花實全如雞幘丹 « il y a certes les grains des fleurs d'automne qui ressemblent parfaitement au rouge de la crête de coq ». La leçon 侶 du HWTC est, comme me l'indique M. Pelliot, une faute pour 佀=似.

(2) Le TTPC donne ici la leçon 餙, caractère qui ne se trouve pas dans le dictionnaire de K'ang-hi; Giles (*Dict.*, n° 9908) le donne comme une autre graphie de 飾, qui est la leçon du HWTC.

(3) TTPC: 四, mais indique la variante 五 « cinq » qui est la leçon du HWTC.

alors ils reprennent leur train de vie ordinaire (1). Le roi seul, à sa mort, n'est pas brûlé; on le place dans un cercueil et on va au loin l'enterrer dans la campagne; on élève là un temple funéraire où on célèbre des sacrifices; à des époques déterminées on pense à lui (2).

Le roi de Yu-t'ien (Khoten) ne croyait pas à la loi bouddhique; il y eut un marchand qui amena avec lui un bhikṣu nommé P'i-lou-tchan (Vairocana) (3) jusque sous un abricotier au sud de la ville; (puis) il se rendit auprès du roi pour se soumettre au châtiment, disant: « Maintenant, je suis venu en prenant sur moi d'amener un çramaṇa d'un royaume étranger; il se trouve sous un abricotier au sud de la ville. » En apprenant cela, le roi entra soudain en fureur; il alla aussitôt voir P'i-lou-tchan (Vairocana) (4). P'i-lou-tchan (Vairocana) lui dit: « Jou-lai (le Tathāgata) m'a envoyé ici pour vous ordonner, ô roi, de faire un stūpa du pātra renversé (5), pour qu'ainsi Votre Majesté jouisse d'une pros-

---

(1) 卽就平常. C'est-à-dire que, à ce moment, le deuil est considéré comme terminé.

(2) 以時思之. Peut-être faut-il lire 以時祀之 « on lui sacrifie à des époques déterminées. »

(3) TTPC: 有商將一比丘石(一作名)毘盧旃. HWTC: 有商胡將一比丘石毘盧旃. J'adopte la leçon du TTPC avec la variante 名 au lieu de 石. D'après Hiuan-tsang (trad. Julien, *Vie*, p. 282; *Mémoires*, t. II, p. 227), Vairocana était venu du Cachemire. Il ne faut pas confondre, comme le fait Eitel (*Handbook*, 2e éd., p. 192), ce Vairocana qui introduisit le Bouddhisme à Khoten avec le religieux du même nom qui fut au Tibet le contemporain de Padmasambhava (VIIIe siècle).

(4) TTPC: 毘盧旃. HWTC: 毗盧旃. Même variante toutes les fois que reparaît le nom de Vairocana.

(5) L'expression 覆盆浮圖 est embarrassante. Elle se retrouve dans le texte que nous avons cité plus haut du *Pei che* (cf. p. 393, n. 9), mais sans que rien vienne l'éclaircir. Le mot 盆 désigne un plat creux ou une terrine; mais il est à remarquer que, dans les premiers temps du bouddhisme en Chine, il fut employé pour désigner le bol ou pātra des religieux (cf. le *Yu lan p'en king*); on pourrait donc comprendre les mots 覆盆 comme signifiant le pātra renversé. Plus loin, on rencontre l'expression 覆瓮 « le pot renversé ». A mon avis donc, le stūpa dont il est ici question devait se terminer en haut par une partie affectant la forme d'un *pātra renversé*. Cette opinion se trouve confirmée par un passage de Hiuan-tsang (*Si yu ki*, chap. I, dans *Trip. jap.* de 1880-1885, vol. XXXV, fasc. 7, p. 5 vo) que A. Foucher a eu l'obligeance de me signaler. Le Buddha, voulant donner aux deux premiers fidèles laïques une leçon de choses sur l'art de construire un stūpa, procède de la manière suivante: il prend son saṅghāṭi qu'il plie en carré et qu'il étend à terre; par dessus, il place son uttarasaṅghāṭi, et par-dessus encore son saṅkakṣikā; il y ajoute son *pātra renversé* et dresse son bâton orné d'étain (*khakkara*); c'est en suivant cet ordre, (dit-il,) qu'on fait un stūpa. 以僧伽胝方疊布下。次鬱多羅僧。次僧却崎。又覆鉢。竪錫杖。如是次第為窣堵波. Julien (*Mémoires de H. T.*, t. I, p. 33) n'a rien compris à ce passage dont Beal a mieux vu le sens (t. I, p. 47). « Les trois vêtements du Buddha, m'écrit A. Foucher, pliés en autant de carrés, le plus grand en-dessous, le plus petit en-dessus, représentent les trois terrasses quadrangulaires rentrantes; le *pātra renversé* figure le dôme et le bâton du religieux, planté sur le tout, le mât du pinacle. Dans le texte de Song Yun, le çramaṇa étranger demanderait en somme au roi de construire un édifice du modèle bouddhique consacré, et ce serait parce que le premier bâtiment ne répond pas à ce desideratum qu'il est anéanti; le roi se déciderait alors à élever un stūpa dans les formes prescrites. »

périté éternelle et grande. » Le roi répondit : « Si vous me faites (1) voir le Buddha, j'obéirai alors à cet ordre. » P'i-lou-tchan (Vairocana) fit résonner la cloche (2) pour avertir le Buddha ; (celui ci) envoya aussitôt Lo-heou-lo (Rāhula) (3) qui changea sa propre forme et prit celle du Buddha ; venant à travers l'espace, il fit paraître (4) le vrai visage (5) (du Buddha). Le roi se prosterna par terre tout de son long (6). Alors, au pied de l'abricotier il éleva une demeure servant de temple ; il y représenta par le dessin (7) l'image de Lo-heou-lo (Rāhula) ; puis soudain ce bâtiment s'anéantit spontanément (8). Le roi de Yu-t'ien (Khoten) construisit un nouveau vihāra (9) pour y abriter (l'image), et fit en sorte que cette image (10), quoique placée sous le pot renversé (11), sortît

---

(1) TTPC : 令. HWTC : 使.

(2) TTPC ; 鳴鐘. HWTC : 鳴鐘聲.

(3) Son fils aîné, celui qu'enfanta Yaçodharā.

(4) TTPC : 現. HWTC : 見.

(5) L'expression 眞容 désigne la reproduction exacte de la personne du Buddha ; c'est pourquoi on l'applique souvent à la célèbre statue du Buddha qui se trouvait dans le temple Mahābodhi, et qui passait pour avoir été faite par Maitreya (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, t. I, p. 467-468, et Foucher, *Iconographie bouddhique*, p. 91-93). Ainsi, le pèlerin Yi-tsing écrit (*Si yu k'ieou fa kao seng tchouan*, chap. I, biogr. de Hiuan-tchao) : 仰慈氏所制之眞容 « il admira (dans le temple Mahābodhi) la figure véritable qui a été faite par Maitreya » ; et, plus loin (*ibid.*, chap. II, biogr. de Hiuan-k'ouei), Yi-tsing dit qu'il alla lui-même dans le temple Mahābodhi et y adora l'image de la vraie figure 後往大覺寺禮眞容像. — L'auteur du *Fo tsou t'ong ki* (chap. XXXII, p. 35 v°), parlant à son tour des voyages d'Yi-tsing, dit : 大覺寺禮眞像 « dans le temple Mahābodhi, il adora la véritable image », et un commentateur ajoute : 菩提道場金剛座處 « à l'endroit du Bodhimaṇḍa Vajrāsana », c'est-à-dire à l'endroit qui est l'aire de l'intelligence parfaite et le trône de diamant. — L'inscription chinoise datée de l'an 1022 qui se trouve à Bodh-Gayā mentionne aussi : 覺座眞容 « la vraie figure du (c'est-à-dire qui est sur le) trône de l'intelligence » ; l'expression « trône de l'intelligence » résume ici en elle les deux termes Bodhimaṇḍa et Vajrāsana.

(6) 五體投地 « des cinq parties du corps il se jeta à terre ». Cette expression correspond au sanscrit *pañcāṅga* ; les cinq parties du corps sont la tête et les quatre membres.

(7) 畫作. Cette expression paraît désigner plutôt une fresque qu'une statue.

(8) C'est bien le temple qui s'anéantit, comme le prouve le mot 更 de la phrase suivante.

(9) 精舍. D'après le texte du *Pei che* que nous avons cité plus haut (p. 393, n. 9), et d'après le *Tcheou chou* (chap. L, p. 5 r°), ce temple se serait appelé le temple Tsan-mo et se serait trouvé à cinquante *li* au sud de la ville. D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. II, p. 227, et *Vie*, p. 282), il était à environ dix *li* au sud de la ville. Après avoir raconté l'histoire de Vairocana, le biographe de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 284) ajoute : « On voit, par ce qui précède, que le (saṃghārāma) fut le premier qu'on éleva dans ce royaume. »

(10) TTPC : 令覆瓮之影. HWTC : 令之覆瓦之影. La leçon 覆瓮 est évidemment préférable, étant à peu près synonyme de l'expression 覆盆 que nous avons trouvée plus haut (p. 395, n. 5).

(11) Le texte est ici assez obscur : 令覆瓮之影恒出屋外. Le sens me paraît être que, bien que l'image 影 eût été, suivant les instructions de Vairocana, placée sous une coupole en forme de pātra renversé 覆瓮, elle semblait cependant sortir au-dehors de l'édifice même qui la contenait, et ce prodige causait de nombreuses conversions.

constamment en dehors du bâtiment; parmi ceux qui la voient, il n'en est aucun qui ne fasse retour (à la foi bouddhique)[1]. Dans ce lieu, il y a les bottes d'un Pi-tche-fo (Pratyekabuddha)[2]; elles se sont conservées jusqu'à maintenant sans s'altérer; elles ne sont ni en cuir ni en soie[3] et personne n'a pu discerner (en quoi elles étaient faites). Le territoire du royaume de Yu-t'ien (Khoten) n'a pas plus de trois mille *li* environ de l'est a l'ouest.

Le vingt-neuvième jour du septième mois de la deuxième année *chen-kouei* (519), (Song Yun) entra dans le royaume de Tchou-kiu-po (Karghalik)[4]; les

(1) L'expression 回向 a ici son sens usuel de «revenir vers». On sait que, dans certains textes bouddhiques, cette expression prend une valeur théologique spéciale et désigne l'effet en retour que produisent les bonnes œuvres pour le salut des autres êtres (sanscrit *pariṇāmanā*; cf. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 108).

(2) 其中有辟支佛靴. Cf. *Tcheou chou*, chap. L, p. 5 r°: 石上有辟支佛趺處雙跡猶存 « Sur une pierre il y a la place des pieds d'un Pratyekabuddha; les deux empreintes sont encore bien conservées ». Le *Pei che* (chap. XCVII, p. 2 v°) donne le même témoignage, mais il écrit 跣 au lieu de 趺, ce qui donne à entendre que les pieds étaient nus.

(3) TTPC: 非皮非繒. HWTC: 非皮綵.

(4) 朱駒波. L'auteur du *Pei che* (chap. XCVII) consacre deux notices à ce royaume qu'il mentionne sous deux noms différents; il commence d'abord par le citer sous le nom de Si-kiu-pan 悉居半, puis, quelques pages plus loin, quand, après avoir parlé des Hephthalites, il puise ses renseignements dans la relation de Houei-cheng, il parle du royaume de Tchou-kiu 朱居 sans s'apercevoir que ce pays est identique à celui de Si-kiu-pan. Voici la première de ces deux notices: (chap. XCVII, p. 3 v°) « Le royaume de Si-kiu-pan 悉居半 est l'ancien royaume de Si-ye 西夜, qu'on appelait aussi Tseu-ho 子合; son roi est surnommé Tseu-ye-hou-kien 其王號子治呼犍; il est à l'ouest de Yu-t'ien 于闐 (Khoten) et à 12.970 *li* de Tai 代 (où se trouvait l'ancienne capitale des Wei). Au début de la période *t'ai-yen* (435-439), il envoya des ambassadeurs apporter des offrandes, et dans la suite, le tribut et les ambassades ne s'interrompirent plus ». Si-ye et Tseu-ho sont deux royaumes qui sont mentionnés dans le chapitre XCVI du *Ts'ien han chou*; Si-ye est communément identifié avec Yul-arik 裕勒阿里克, et Tseu-ho avec Khoukhe-yar (Kougiar) 庫克雅爾 (cf. *Si yu t'ong wen tche*, chap. III, p. 23-24, et *Ta ts'ing yi t'ong tche*, chap. CCCCXIX, troisième partie); ces deux localités toutes voisines l'une de l'autre sont à 300 *li* au sud de Yarkand; on les trouvera marquées sur la carte I de Sven Hedin (*Petermann's Mitth., Ergänzungsheft* n° 131). Quant au dire du *Pei che* que le roi de Si-kiu-pan est appelé Tseu-ye-hou-kien, il n'est qu'une méprise de l'auteur qui a mal lu le texte du *Ts'ien han chou* (chap. XCVI) ainsi conçu: 西夜國王號子合王治呼犍谷 « le roi de Si-ye a le surnom de roi de Tseu-ho; il a le siège de son gouvernement dans la vallée de Hou-kien ». — Voici d'autre part la seconde notice du *Wei chou* (chap. XCVII, p. 11 r°): « Le royaume de Tchou-kiu 朱居 est à l'ouest de Yu-t'ien (Khoten). Les habitants demeurent dans les montagnes; ils ont du blé et beaucoup d'arbres et de fruits. Ils adorent tous le Buddha; leur langage est analogue à celui de Yu-t'ien (Khoten); ils sont soumis aux Ye-ta 嚈噠 (Hephthalites). » — Si maintenant nous nous adressons au *T'ang chou* (chap. CCXXI a, p. 9 v°), nous y lisons: « Le Tchou-kiu-po 朱俱波 est appelé aussi Tchou-kiu-p'an 朱俱槃; c'est le royaume de Tseu-ho 子合 de l'époque des Han; il s'est annexé tout le territoire des quatre principautés de Si-ye 西夜, P'ou-li 蒲犂, Yi-nai 依耐 et Tö-jo 得若. » Nous avons déjà vu que Tseu-ho était identifié avec Khoukhe-yar, et Si-ye avec Yul-arik. Quant aux trois royaumes de P'ou-li, Yi-nai et Tö-jo, les deux premiers sont cités dans le chapitre XCVI du *Ts'ien han chou*, et le troisième dans le chapitre CXVIII du *Heou han chou*; ils étaient fort rapprochés les uns des autres; le *Si yu t'ong wen tche*

habitants demeurent dans les montagnes ; les cinq sortes de céréales [1] y sont fort abondantes. La nourriture (des gens de ce pays) consiste en blé mêlé à du levain [2] ; ils ne permettent pas de tuer (les animaux) et, quand on mange de la viande, c'est celle d'un animal mort naturellement. Leurs mœurs et leur langage ressemblent à ceux de Yu-t'ien (Khoten) ; leur écriture est la même que celle des P'o-lo-men (Brahmanes=Hindous). Les limites de ce royaume sont telles qu'on en peut faire le tour en cinq jours de marche.

Au début du huitième mois (519), (Song Yun) entra sur le territoire du pays de Han-p'an-t'o (Tach-kourgane) [3]. Après avoir marché vers l'ouest

---

(chap. III, p. 27-28) identifie le P'ou-li et le Tö-jo avec le K'o-p'an-t'o 渴槃陀 de l'époque des T'ang qui, comme nous le montrerons dans une note suivante, doit être le Sarikol ou région de Tach-kourgane. Mais on voit, par l'histoire même des T'ang, que le K'o-p'an-t'o, tout en reconnaissant peut-être la suprématie du Tchou-kiu-po, en était distinct. En définitive donc, il semble que, si l'on s'en rapporte aux auteurs chinois modernes, c'est à Khoukhe-yar (Kougiar) qu'il faudrait placer le centre du royaume de Tchou-kiu-po. Cependant, il importe de tenir un plus grand compte de la topographie réelle que des traditions des érudits chinois ; or, comme me l'a fait remarquer M. A. Stein, Karghalik, au sud de Yarkand, est sur la route de Khoten à Tach-kourgane, tandis que le canton montagneux de Khoukhe-yar est en dehors de la voie habituellement suivie par les voyageurs ; d'autre part, Karghalik est, selon toute vraisemblance, le Tchö-keou-kia 斫句迦 de Hiuan-tsang ; quoique les deux noms de Tchou-kiu-po et de Tchö-keou-kia soient assez dissemblables, il faut donc admettre qu'ils s'appliquent tous deux à la même localité, laquelle n'est autre que Karghalik.

(1) TTPC : 五穀. HWTC : 五果.

(2) TTPC : 麪麥. HWTC : 麥麩 « du blé et du son ».

(3) 漢盤陀. Ici, comme pour le royaume précédent, nous avons deux notices distinctes dans le *Pei che*. Voici la première (chap. XCVII, p. 3 v°) : « Le royaume de K'iuan-yu-mo 權於摩 est l'ancien royaume de Wou-tch'a 烏秅. Le roi réside dans la ville de Wou-tch'a. (Ce pays) est au sud-ouest de Si-kiu-pan 悉居半 (Karghalik) et est à 12.970 *li* de Tai 代 (près de Ta-t'ong-fou, prov. du Chan-si) ». La seconde notice est ainsi conçue (chap. XCVII, p. 11 r°) : « Le royaume de K'o-p'an-t'o 渴槃陁 est à l'est des Ts'ong-ling 葱嶺 (monts des Oignons) et à l'ouest de Tchou-kiu-po 朱駒波 (Karghalik) ; un fleuve (une des branches supérieures de la rivière de Yarkand) traverse ce pays et coule vers le nord-est. Il s'y trouve de hautes montagnes ; même en été le givre et la neige y restent accumulés. Ce pays aussi (c'est-à-dire comme celui de Tchou-kiu ou Tchou-kiu-po) pratique la religion bouddhique et est soumis aux Ye-ta (Hephthalites) ». On pourrait être tenté au premier abord de considérer ces deux royaumes de K'iuan-yu-mo et de K'o-p'an-t'o comme différents l'un de l'autre ; on pourrait dire que, si K'o-p'an-t'o est Tach-kourgane, comme l'ont établi Yule (Introd. au livre de Wood, *Journey to the sources of the Oxus*, p. XLVIII) et M. A. Stein (*Archaeological Exploration in Chinese Turkestan*, p. 11 et suiv.), le nom de Wou-tch'a, d'autre part, rappelle singulièrement celui de Wou-cha 烏鎩 donné par Hiuan-tsang à une localité que Vivien de Saint-Martin identifie avec Inggachar, plus près de Kachgar que de Tach-kourgane. Mais le fait que le royaume de K'iuan-yu-mo (l'ancien Wou-tch'a) se trouvait au *sud-ouest* de Tchou-kiu-po (Karghalik) nous interdit de le placer si loin dans le nord ; nous considérons donc comme très digne de créance l'opinion du *Ta ts'ing yi t'ong tche* (chap. CCCXX, 8e partie) qui admet que le K'iuan-yu-mo et le K'o-p'an-t'o sont une seule et même région. — Quand il s'agit de localiser le K'o-p'an-t'o, le *Si yu t'ong wen tche* (chap. III, p. 27-28) nous fournit les deux noms de Serleg 塞爾勒克 et de Kartchou 喀爾楚 ou Ketchut 喀楚特. Je ne sais pas à quoi s'applique exactement le nom de Serleg ; mais, quand au nom de Kartchou ou Ketchut, Yule (Introduction au livre de Wood, p. LV) a bien montré que c'était une dénomina-

pendant six jours [1], il fit l'ascension des monts des Oignons (Ts'ong-ling); puis, marchant encore vers l'ouest pendant trois jours, il arriva à la ville de Po-yu [2]. Trois jours après, il arriva aux montagnes Pou-k'o-yi [3]. Cet endroit est extrêmement froid; été comme hiver, la neige y reste accumulée. Dans les montagnes se trouve un lac [4]; un dragon venimeux y demeurait; autrefois [5] il y eut un marchand qui s'arrêta pour faire halte à côté du lac; il arriva que le dragon s'irrita et, par la force d'une incantation magique, tua le marchand. Le roi de (Han-) p'an-t'o, ayant appris cela, laissa le pouvoir à son fils [6] et se rendit dans le royaume de Wou-tch'ang [7] (Udyāna) pour y apprendre les incantations magiques des P'o-lo-men (Brahmanes) [8]; en l'espace de quatre années, il

---

tion tirée vraisemblablement du nom de l'état de Kanjut ou Hunza, et désignant à tort le district de Sarikol dont la ville principale est Tach-kourgane. — L'orthographe du nom que le *Pei che* écrit K'o-p'an-t'o 渴槃陁 est très variable; la relation de Song Yun donne, comme nous l'avons vu, la leçon Han-p'an-t'o 漢盤陀; le *T'ang chou* (chap. CCXXI, a, p. 9 v°) fournit les lectures Ho-p'an-t'o 喝盤陀, Han-t'o 漢陀, K'o-kouan-t'an 渴館檀, et K'o-lo-t'o 渴羅陀; Hiuan-tsang écrit Kie-p'an-t'o 朅盤陀; enfin l'auteur du *Sin kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 91 r° et 92 v°) adopte l'orthographe K'o-lo-p'an-t'o 渴羅槃陀, ce qui prouve que le nom ainsi transcrit devait être Karband ou Garband. L'orthographe de Hiuan-tsang supposait déjà cet *r* à l'intérieur du mot, car, l'ancienne prononciation du mot 朅 comportant un *t* final, ce caractère transcrit la syllabe *gar* ou *kar*; cf. plus loin 摩竭 = makara, 那竭城 = ville de Nagara.

(1) TTPC: 六日. HWTC: 六月. Cette dernière leçon est évidemment fautive.

(2) TTPC: 鉢盂城. HWTC: 鉢猛城 « ville de Po-mong ». Dans le texte du TTPC, il est possible que 盂 soit une faute et qu'il faille lire 孟.

(3) 不可依山. Littéralement « les montagnes sur lesquelles on ne peut pas s'appuyer ».

(4) On ne saurait identifier ce lac avec le grand lac du dragon 大龍池 qui, au témoignage de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 271; *Mémoires*, tome II, p. 208), se trouvait dans la vallée de Po-mi-lo 波謎羅川. En effet, la vallée de Po-mi-lo était à cinq cents *li* à l'ouest du royaume de Kie-p'an-t'o (Tach-kourgane); or il résulte des indications mêmes de Song Yun que le lac dont il parle était sur le territoire de Tach-kourgane, et à l'est de cette ville. Voici en effet les renseignements qu'il nous donne sur son itinéraire: le 29e jour du 7e mois de l'année 519, il entre dans le royaume de Tchou-kiu-po (Karghalik); au commencement du 8e mois, il pénètre dans le royaume de Han-p'an-t'o, c'est-à-dire qu'il atteint la limite orientale du territoire placé sous la juridiction du prince qui résidait à Tach-kourgane; six jours après, il commence l'ascension des Ts'ong-ling; après trois autres jours, il parvient à la ville de Po-yu; trois jours encore et il arrive aux montagnes Pou-k'o-yi où se trouve l'étang jadis habité par un nâga. Après quatre jours d'une marche fort pénible dans la montagne, le voyageur trouve la capitale du royaume de Han-p'an-t'o, c'est-à-dire Tach-kourgane; on devait alors avoir dépassé de fort peu le milieu du huitième mois. Puis, sans aucune description de l'itinéraire suivi, Song Yun annonce son arrivée dans le Po-ho (Wakhân) vers le milieu du neuvième mois. Il est vraisemblable que Song Yun se rendit de Tach-Kourgane dans le Wakhân en traversant la passe Wakhjir qui mène du district de Tâghdoumbâsch dans le bassin de l'Oxus.

(5) Mon édition (publiée en 1791) du HWTC donne ici la leçon 昔, de même que le TTPC. Mais le *Kouang han wei ts'ong chou* présente la leçon fautive 皆.

(6) TTPC: 捨位與子. HWTC: 捨子.

(7) TTPC: 烏場國. HWTC: 烏萇國.

(8) Parlant de l'Udyāna, Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 131) nous dit que « la science des formules magiques est devenue chez eux un art et une profession » 禁呪爲藝業.

acquit entièrement [1] cette science; quand il revint pour reprendre la dignité royale, il retourna exorciser le dragon du lac [2]; le dragon se transforma en homme, se repentit de ses fautes et vint vers le roi; le roi le bannit alors [3] dans les monts Ts'ong-ling, à une distance de plus de deux mille *li* [4] de ce lac. (Ce roi) est l'ancêtre à la treizième génération du roi actuel de ce royaume.

A partir de là, en allant vers l'ouest, le chemin dans la montagne est oblique et incliné; les escarpements périlleux [5] s'étendent sur une longueur de mille *li*; les falaises suspendues (dans les airs) s'élèvent à une hauteur de quatre-vingt mille pieds; des obstacles qui atteignent jusqu'au ciel, c'est en vérité là qu'il s'en trouve; le T'ai-hang [6] et Mong-men [7], par comparaison avec cela, ne sont point [8] périlleux; la passe Hiao [9] et le versant de Long [10], si on les compare à ceci [11], sont unis. A partir du moment où on est entré dans les monts des Oignons (Ts'ong-ling), à chaque pas on s'élève graduellement; il en est ainsi pendant quatre jours et alors on atteint le sommet; il semble que [12], par rapport à la plaine [13], on soit là vraiment à mi-chemin du ciel [14]. Le royaume de Han-p'an-t'o (Tach-kourgane) est exactement au faîte de la montagne. A l'ouest des monts des Oignons (Ts'ong-ling), les rivières coulent toutes vers

(1) TTPC : 盡. HWTC : 善 « très bien ».

(2) TTPC : 復呪池龍. HWTC : 就池咒龍 « il se rendit au lac et exorcisa le dragon ».

(3) TTPC : 王卽徙之. HWTC : 王卽位徙之. Le mot 位 est une superfétation inexplicable.

(4) TTPC : 二千餘里. HWTC : 二十餘里 « plus de vingt *li* », ce qui est absurde.

(5) Le TTPC donne la leçon 長坂 « de longs escarpements », mais en indiquant la variante 危 « périlleux » qui se trouve dans le HWTC, et que j'adopte dans ma traduction.

(6) Le T'ai-hang 太行 est la chaîne de montagnes qui décrit un quart de cercle autour de la plaine du Tche-li à l'ouest et au nord; elle commence à la préfecture de Houai-k'ing dans la province de Ho-nan.

(7) Mong-men 孟門 est un défilé qui est mentionné dans le *Tso tchouan*, à la date de 550. Kiang Yong (*H. T. K. K.*, chap. CCLIV, p. 8 r°) le place dans la sous-préfecture de Houei 輝, préfecture de Wei-houei, province de Ho-nan.

(8) TTPC : 非. HWTC : 匪.

(9) La passe Hiao 崤關 se trouvait à une cinquantaine de *li* au nord de la sous-préfecture de Yong-ning 永寧, préfecture et province de Ho-nan. Cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr. tome II, p. 38, n. 1.

(10) TTPC : 壠坂. HWTC : 隴坂. Sur le territoire de la préfecture secondaire de Ts'in 秦, province de Kan-sou.

(11) TTPC : 方此. HWTC : 對此 « si on les met en regard de ceci ».

(12) Le mot 依 est ici l'équivalent de l'expression 依稀 « sembler, paraître ».

(13) TTPC : 依約中下實半天矣. HWTC : 依約中夏實半天矣. Si on admet cette dernière leçon, on pourrait traduire : « il semble que, par rapport à la Chine (Tchong-hia), on soit là vraiment à mi-chemin du ciel. »

(14) C'est-à-dire que ce pays est si élevé qu'il est comme à mi-distance entre la plaine et le ciel.

l'ouest (1) : on dit communément que c'est là le centre du ciel et de la terre (2). Les habitants captent les cours d'eau pour (3) faire leurs semailles ; en apprenant que, dans le Royaume du milieu, les agriculteurs attendaient la pluie pour faire les semailles (4), ils se mirent à rire et dirent : « Comment peut-il se faire que tout le monde désire du ciel la même chose (5) ? » A l'est de la ville est la rivière Mong-tsin (6) ; elle coule vers le nord-est dans la direction de Cha-lei (Kachgar) (7). Les monts des Oignons (Ts'ong-ling) sont très élevés ; il n'y pousse ni herbes ni arbres. En ce temps, c'était le huitième mois et la température était déjà devenue froide (8) ; le vent du nord chassait les oies sauvages et il y avait de la neige volante sur une étendue de mille *li*.

La seconde décade du neuvième mois, (les voyageurs) entrèrent dans le royaume de Po-ho (9) (Wakhân) ; (là se trouvent) de hautes montagnes et des gorges profondes et les chemins y sont périlleux comme il en avait toujours été jusqu'alors. L'endroit où réside le roi de ce royaume a pour remparts les montagnes mêmes ; en fait de vêtements et de parures, les habitants n'ont que des habits de feutre (10). Le pays est extrêmement froid ; on creuse des cavernes pour y demeurer ; comme le vent et la neige sont intenses, bêtes et gens

---

(1) Le TTPC indique qu'un texte ajoute ici les deux mots 入海 « et se jettent dans la mer ». Le HWTC ajoute les trois mots 入西海 « et se jettent dans la mer d'Occident ».

(2) Ici, l'idée est que ce pays est le centre de l'univers.

(3) TTPC : 以. HWTC : 而.

(4) TTPC : 聞中國田待雨而種. Le HWTC écrit 闕 au lieu de 田, ce qui n'offre aucun sens.

(5) Au moment où les uns voudraient le beau temps, d'autres désirent la pluie ; comment donc le ciel peut-il satisfaire tout le monde en même temps ?

(6) 孟津河. Ce doit être le haut cours de la rivière de Yarkand.

(7) Le royaume de Sou-lei 疏勒 (Kachgar) est aussi appelé Cha-lei 沙勒 ; cf. *Wou-Kong*, Journ. as., sept.-oct. 1895, p. 362.

(8) TTPC : 冷. HWTC : 寒.

(9) Dans le tableau de l'organisation administrative établie par les Chinois en 661 dans les pays du bassin de l'Oxus, le nom de Po-ho 鉢和 est celui d'un arrondissement du pays de Hou-mi-to 護密多 (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 71 note, p. 64, n. 7, et p. 279). Or le Hou-mi-to ou Hou-mi est le Wakhân, puisque la capitale que lui assigne le *T'ang chou*, Sai-kia-chen 塞迦審, et la capitale qu'indique Hiuan-tsang, Houen-t'o-to 昏馱多, correspondent respectivement aux villes d'Ischkeschm et de Kandout, sur la rive gauche du Pandj (cf. Marquart, *Ērānšahr*, p. 224). La notice du *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 r°) est ainsi conçue : « Le royaume de Po-ho (Wakhân) est à l'ouest du K'o-p'an-t'o (Tach-kourgane) ; ce pays est encore plus froid (que Tach-kourgane). Bêtes et gens y demeurent en commun ; on fait des antres dans la terre pour y demeurer. En outre, il y a de grandes montagnes neigeuses qui, de loin, apparaissent comme des pics d'argent. Les habitants de ce pays ne se nourrissent que de galettes et de grain grillé ; ils boivent de l'eau-de-vie de grain ; ils s'habillent de feutre et de fourrures. Il y a là deux routes ; l'une va à l'ouest vers les Ye-ta (Hephthalites) ; l'autre se dirige au sud-ouest sur le Wou-tch'ang (Udyana). Ce pays, lui aussi, est gouverné par les Ye-ta (Hephthalites). »

(10) TTPC : 氈. HWTC : 毡 Ce dernier caractère ne se trouve pas dans le dictionnaire de K'ang-hi. [C'est manifestement une graphie vulgaire de 氈, sur le type de 坛=壇. — P. Pelliot.]

se pressent les uns contre les autres. A la limite méridionale de ce royaume il y a de grandes montagnes neigeuses; le matin, (la neige) fond et se congèle le soir; de loin elles apparaissent comme des pics de jade.

Au début du dixième mois [1], (les voyageurs) arrivèrent [2] dans le royaume des Ye-ta (Hephthalites) [3]. Les champs cultivés y sont fort nom-

---

(1) TTPC : 十月之初. HWTC : 十月初旬 « dans la première décade du dixième mois ».

(2) TTPC : 至. HWTC : 入 « entrèrent dans ».

(3) TTPC : 歇噠. HWTC : 嚈噠. Le *Pei che* (chap. XCVII, p. 10 v°-11 r°) nous fournit sur les Hephthalites la notice suivante : « Le royaume des Ye-ta 嚈噠 est de la race des Ta Yue-tche 大月支 ; on dit aussi qu'il est un rameau détaché des Kao-kiu 高車. Originairement, les (Ye-ta) sont sortis des pays situés au nord de la barrière (c'est-à-dire au nord de la frontière chinoise); partis du Kin-chan 金山 (Altaï), ils se dirigèrent vers le sud et s'établirent à l'ouest de Yu-t'ien 于闐 (Khoten); leur capitale est à plus de deux cents *li* au sud de la rivière Wou-hou 烏許 (Oxus); elle est distante de Tch'ang-ngan 長安 de dix mille cent *li*. Leur roi réside dans la ville de Pa-ti-yen 拔底延城 (Bâdhaghîs) (*a*), qui n'est autre que (ce qu'on appelle) la ville de la résidence royale 王舍城 ; cette ville a plus de dix *li* de côté; il s'y trouve beaucoup de temples et de pagodes qui sont tous ornés d'or. Leurs mœurs sont à peu près les mêmes que celles des Tou-kiue 突厥. Suivant leur coutume, les frères ont en commun une même épouse ; si un mari n'a pas de frères, sa femme porte sur la tête un bonnet à une seule corne ; s'il a des frères, (la femme) ajoute à son bonnet (des cornes) en nombre égal à celui des frères. Sur leurs vêtements ils mettent un réseau de cordons. Tous ont la tête rasée. Leur langue n'est pas la même que celle des Jouan-jouan 蠕蠕, des Kao-kiu 高車 et des divers peuples Hou 諸胡. Leur population est d'environ cent mille personnes. Ils n'ont pas de villes (*b*) et se déplacent à la recherche des eaux et des pâturages. Ils se font des habitations en feutre. En été, ils se transportent dans des lieux frais ; en hiver, ils vont dans des endroits tempérés. Ils répartissent leurs femmes dans des lieux divers qui sont parfois distants les uns des autres de deux cents ou de trois cents *li*. Leur roi se déplace en faisant une tournée et il occupe chaque mois un endroit différent ; au moment des froids de l'hiver, pendant trois mois il reste sédentaire. La dignité royale ne se transmet pas nécessairement aux fils ; parmi les fils et les frères cadets (du roi), c'est le plus capable qui, à sa mort, en hérite. Dans ce royaume, il n'y a pas de chars, mais seulement des caisses de chars (*c*); il s'y trouve beaucoup de chameaux et de chevaux. Les châtiments qu'on y applique sont d'une extrême sévérité ; pour un vol, quelle qu'en soit l'importance, (le coupable) est toujours coupé par le milieu du corps et le vol est remboursé au décuple. Quand un homme meurt, s'il est riche, on lui fait une sépulture avec des pierres amoncelées ; s'il est pauvre, on fait un trou dans le sol et on l'y enterre ; on met dans la tombe tous les objets qui étaient à l'usage personnel du mort. Ces gens sont violents et braves et sont bons guerriers. Dans les contrées d'occident, le K'ang-kiu 康居 (Sogdiane), Yu-t'ien 于闐 (Khoten), Cha-lei 沙勒 (Kachgar), Ngan-si 安息 (Boukhârâ) et plus de trente petits royaumes divers leur furent tous soumis. Ils eurent alors la réputation d'être un puissant État. Ils s'allièrent par des mariages aux Jouan-jouan 蠕蠕 (*d*). A partir de la période *t'ai-ngan* (455-459), ils envoyèrent constamment des ambassadeurs rendre hommage à la cour et apporter tribut. A la fin de la période *tcheng-kouang* (520-524), ils envoyèrent en tribut un lion (*e*); lorsque (ce lion) fut arrivé à Kao-p'ing 高平 (*f*), survint la rébellion de Mo-k'i Tch'eou-nou 万俟醜奴 (*g*) et on le retint là ; quand Tch'eou-nou eut été vaincu, on l'amena à la capitale (*h*). A partir de la période *yong-hi* (532-534), (les Hephthalites) cessèrent de venir rendre hommage à la cour et de faire des offrandes. » — Le *Pei che* parle ici du voyage de Song Yun dans les termes que nous avons cités plus haut (p. 380, ligne 8), puis il ajoute : « La douzième année *ta-t'ong* (546), (les Hephthalites) envoyèrent un ambassadeur offrir des produits de leur pays. La deuxième année de l'empereur Fei 廢帝 (553) et la deuxième année de l'empereur Ming de la dynastie Tcheou

breux [1]; les montagnes et les marais s'y étendent à perte de vue. (Les Hephthalites) ne demeurent pas dans des villes murées; c'est dans un camp

周明帝 (558), ils envoyèrent des ambassadeurs qui vinrent faire des offrandes. Ensuite ils furent détruits par les Tou-kiue 突厥 (*i*) et leurs tribus se dispersèrent; alors il cessèrent de rendre hommage et de payer tribut. Pendant la période *ta-ye* (605-616) de la dynastie Souei, ils envoyèrent encore un ambassadeur rendre hommage et apporter en tribut des produits de leur pays. Ce royaume est à quinze cents *li* du royaume de Ts'ao 漕 (au nord de l'Hindou-kouch) et à six mille cinq cents *li* à l'ouest de Koua-tcheou 瓜州. »

Voici quelques notes aussi concises que possible sur le texte que nous venons de traduire :

a) Bâdhaghîs était un canton dont la capitale était Bâmyin, au nord de Hérat. Cf. Specht, *Etudes sur l'Asie centrale*, Journ. asiatique, oct.-déc. 1883, p. 340, n. 4, et mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 224, n. 3, 4 et 5.

b) Song Yun nous dira de même que les Hephthalites ne demeurent pas dans des villes murées. Cette assertion doit cependant n'être pas considérée comme absolue; nous apprenons par le *Pei che* lui-même que le roi des Hephthalites avait une ville capitale qui était Pa-ti-yen (Bâdhaghîs). En outre, quand les Turcs envoyèrent pour la première fois en 568 des ambassadeurs à Byzance, l'empereur Justin les interrogea sur ces Hephthalites que le kagan venait de vaincre et leur demanda : « Les Hephthalites demeuraient-ils dans des villes ou dans la campagne ? » — « Le peuple, répondirent-ils, ô maître, habitait des villes » (Ménandre, dans *Fragm. hist. graec.*, vol. IV, p. 226).

c) 其國無車有輿. Cette phrase est inintelligible et le texte est ici vraisemblablement corrompu, comme le déclare l'auteur de l'ouvrage de critique historique intitulé 十七史商榷 (chap. LXXIII, p. 31 v°).

d) Le roi des Hephthalites, vraisemblablement celui-là même que vit Song Yun, avait épousé les trois sœurs du chef Jouan-jouan P'o-lo-men 婆羅門 qui mourut en 523 (*Pei che*, chap. XCVIII, p. 7 r°, et *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 221).

e) On lira plus loin dans la relation de Song Yun que, lorsque le voyageur arriva en 520 dans le Gandhâra, il vit deux lions qui avaient été envoyés par le royaume de Po-t'i 跋提國. Il est possible que le royaume de Po-t'i ne soit autre que celui des Hephthalites désigné sous le nom abrégé de sa capitale Pa-ti-yen 拔底延. Si cette conjecture est exacte, les Hephthalites auraient envoyé des lions en présent au roi du Gandhâra peu avant l'année 520 et ils en auraient envoyé un autre en Chine en 524.

f) La ville de Kao-p'ing 高平 existe encore sous ce nom dans le voisinage de P'ing leang-fou 平涼府, province du Kan-sou.

g) Dans le nom de ce personnage, les deux mots 万俟 doivent être prononcés *mo-k'i* 墨其; ils représentent le nom d'une des dix tribus qui composaient le peuple tongouse dont est issue la dynastie des *Wei* 魏十姓之一 (*T'ong kien tsi lan*, année 525). — En 524, le 4e mois, un certain Hou Tch'en, qui avait le titre de tegin commandant la place forte de Kao-p'ing 高平鎮敕勒酋長胡琛, s'était révolté contre les Wei et s'était proclamé indépendant à Kao-p'ing; un de ses lieutenants, Mo-k'i Tch'eou-nou, l'aida dans ses attaques contre la Chine, et, en 528, s'arrogea le titre d'empereur (*T'ong kien kang mou*).

h) Mo-k'i Tch'eou-nou fut vaincu et fait prisonnier le quatrième mois de l'année 530; le sixième mois de la même année, le lion offert par les Hephthalites arrivait à la capitale (*Wei chou*, chap. X, p. 5 r°).

i) Le royaume Hephthalite fut détruit par les Turcs occidentaux entre 563 et 567. Cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 226.

(1) Je ne vois pas d'autre sens à donner aux mots 土田庶衍. Mais on remarquera que cette phrase ne s'accorde guère avec celle qui la suit, et d'ailleurs la région montagneuse où se trouvait alors Song Yun devait être fort stérile.

mobile qu'ils ont le siège de leur gouvernement [1]. Avec du feutre ils font leurs habitations [2]. Ils se déplacent à la recherche des eaux et des pâturages; en été, ils vont dans les endroits frais; en hiver, ils se rendent dans les lieux tempérés. Dans ce pays, on ne connait pas d'écriture; l'enseignement des rites y fait entièrement défaut. L'évolution du *yin* et du *yang*, personne n'en sait les règles; dans les années on ne distingue pas les années complètes et les années avec intercalation; dans les mois, on ne distingue pas les grands mois et les petits mois; on se sert d'une année [3] de douze mois.

(Les Hephthalites) reçoivent les tributs et les offrandes des divers royaumes; au sud ils s'étendent jusqu'au Tie-lo [4]; au nord, ils vont jusqu'à l'extrémité du Tch'e-le [5]; à l'est, il touchent à Yu-t'ien (Khoten); à l'ouest ils vont jusqu'au Po-sseu (la Perse) [6]. Plus de quarante royaumes viennent tous leur apporter leurs hommages et leurs félicitations [7].

Le roi étend pour lui [8] une grande tente de feutre qui est un carré de quarante pieds de côté; tout autour les parois sont faites en tapis de laine [9]. Le roi porte des vêtements de soie ornée; il est assis sur un lit d'or dont les pieds sont constitués par quatre [10] phénix en or. Quand il vit les envoyés de la grande dynastie Wei, il se prosterna à deux reprises et reçut agenouillé l'édit impérial. Lorsqu'arriva le moment où il tint audience, un homme chanta et les étrangers s'avancèrent; à un autre chant, l'audience fut terminée; il n'y eut que cette seule cérémonie et on ne vit aucun orchestre.

L'épouse principale du roi des Ye-ta [11] (Hephthalites) porte aussi un vêtement de soie ornée qui traine à terre sur une longueur de trois pieds; un homme est chargé de relever (cette traine). Sur la tête, elle porte une corne qui

---

(1) Song Yun vit donc le roi des Hephthalites quand il était en voyage; c'est ce qui explique peut-être pourquoi il le rencontra, non dans sa capitale qui devait être près de Hérat, mais sur les confins du Wakhân, dans la partie la plus orientale de ses états.

(2) Le HWTC donne la leçon 衣, « vêtements », au lieu de 屋.

(3) TTPC : 歲. HWTC : 藏, qui n'offre aucun sens.

(4) 牒羅. Pays non-identifié.

(5) TTPC : 北書勅懃 (*sic*). HWTC : 北盡敕勤 (*sic*). Le mot 書 est certainement une faute d'impression, et il faut lire 盡, comme dans le HWTC. Quant au nom du pays qui est ici mentionné, peut-être faut-il le lire 敕勒 et l'expliquer comme désignant le peuple Tölös ou Teulès qui s'étendait depuis le bassin de l'Orkhon jusqu'à l'Orient romain; le *T'ang chou* (chap. CCXVII, *a*, p. 1 r°) nous dit en effet que le nom de ce peuple est transcrit parfois 敕勒, dont on a fait par erreur 鐵勒. Marquart (*Êrânšahr*, p. 216) propose une autre solution fort ingénieuse; il pense que, dans ce passage, les limites du nord et du sud sont interverties et que le terme 勅懃 ou 敕勒 désigne le *tegin* du Gandhâra qui était, au sud, voisin des Hephthalites. La relation de Song Yun et Houei-cheng parle plus loin de ce *tegin* du Gandhâra.

(6) 波斯.

(7) TTPC : 朝賀 HWTC : 朝貢 « rendre hommage et apporter tribut ».

(8) TTPC : 張. HWTC : 居 « habite dans. »

(9) TTPC : 氍毹. HWTC : 毾㲪.

(10) Le mot 四 est omis dans HWTC.

(11) TTPC : 嚈噠. HWTC : 厭噠.

est longue de huit pieds et dont le surplus est long de trois pieds (1); (sur cette corne) on a disposé des ornements faits de pierres précieuses des cinq couleurs. Quand la reine sort, elle est sur un char; quand elle est dans sa demeure, elle s'assied sur un lit d'or qui a la forme d'un éléphant blanc à six défenses (2) et de quatre lions.

Quant aux autres femmes des principaux fonctionnaires, elles suivent toutes le parasol (de la reine) (3); sur la tête elles ont de même une corne qui retombe en rond et qui ressemble pour la forme à un dais précieux (4). Pour qu'on puisse voir leur degré de noblesse, elles ont aussi des marques distinctives sur leurs vêtements.

Parmi tous les barbares des quatre points cardinaux, (les Hephthalites) sont les plus puissants. Ils ne croient pas à la loi bouddhique et servent un grand nombre de divinités hérétiques. Ils tuent les êtres vivants et sont mangeurs de (viandes) sanglantes; pour leurs ustensiles, ils se servent des sept matières précieuses. Les divers royaumes (qui leur sont soumis) leur offrent en présent une très grande quantité de joyaux et d'objets rares.

Suivant nous, le royaume des Ye-ta (5) (Hephthalites) est à plus de vingt mille *li* de distance de la capitale (6).

Au début du onzième mois, (Song Yun) entre dans le royaume de Po-sseu (7). Le territoire (8) (de ce pays) est fort resserré; on le traverse en sept jours de marche. Les habitants demeurent dans les montagnes; leurs ressources et leur

---

(1) Si le texte n'est pas altéré, on peut se représenter la corne dont il est ici question comme une sorte de hennin d'environ deux pieds de hauteur, auquel auraient été rattachés des voiles qui retombaient tout le long de la personne (soit environ six pieds) et qui formaient encore une traine de trois pieds de long égale à la traine de la robe.

(2) L'éléphant blanc à six défenses est la forme sous laquelle apparait le Buddha dans le Ṣaddantajātaka; on a donc ici la preuve que le bouddhisme avait pénétré chez les Hephthalites, ce que confirme d'ailleurs le texte du *Pei che* (cf. plus haut, p. 402, n. 3) où il est dit que dans le royaume des Hephthalites on trouvait beaucoup de temples et de stupas. Mais, comme on le verra quelques lignes plus bas dans Song Yun, le bouddhisme n'était pas la religion officielle de l'état.

(3) Le texte de tout ce paragraphe me parait peu sûr.

(4) Le HWTC répète deux fois le mot 蓋.

(5) TTPC: 歇噠. HWTC: 猒噠.

(6) TTPC: 京師. HWTC: 京.

(7) 波斯. Comme l'a remarqué Marquart (*Ērānšahr*, p. 245), il s'agit ici non de la Perse, mais du petit pays situé entre le Zébak et le Tchitrâl qui est désigné par le nom de Po-tche 波知 dans le *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 r°). L'identité est en effet évidente si on compare le texte de Song Yun à celui du *Pei che* qui est ainsi conçu: « Le royaume de Po-tche 波知 est au sud-ouest du Po-ho 鉢和 (Wakhân). Ce pays est resserré; les gens y sont pauvres et, comme ils profitent des montagnes et des gorges pour se mettre à l'abri, leur roi ne peut exercer sur eux un gouvernement général. On trouve là trois lacs; suivant une tradition, dans le plus grand lac est un roi-dragon; dans le second lac est la femme du dragon; dans le plus petit est le fils du dragon; quand les voyageurs passent en ce lieu, ils font des sacrifices et peuvent alors passer; s'ils ne sacrifient pas, ils sont en butte à de nombreuses difficultés provenant du vent et de la neige. »

(8) TTPC: 境土. HWTC: 境.

avoir sont minimes ; ils sont d'un caractère méchant et insolent ; quand ils voient le roi, ils ne lui témoignent aucun respect ; quand le roi du pays va et vient, plusieurs hommes l'accompagnent (1). Dans ce pays se trouve une rivière qui était autrefois fort peu profonde ; dans la suite, l'éboulement d'une montagne en intercepta (2) le cours et le transforma en deux lacs ; un dragon venimeux y habite et il s'y produit beaucoup de calamités et de prodiges ; en été, (le dragon) se plait à (faire tomber) des pluies violentes ; en hiver, il accumule la neige ; les voyageurs, à cause de lui, se virent en butte à beaucoup de difficultés ; la neige avait un éclat blanc qui éblouissait le regard des hommes et qui leur faisait fermer les yeux de manière que, leur vue étant troublée, ils ne distinguaient plus rien ; ils sacrifièrent au roi-dragon (nāgarāja) et après cela retrouvèrent le calme.

Dans la seconde décade du onzième mois, ils entrèrent dans le royaume de Chö-mi (3) ; ce royaume (4) sort graduellement des monts des Oignons (Ts'ong-ling). Le sol cultivable y est rocailleux (5) ; les gens y sont pour la plupart misérables (6). Sur les chemins escarpés et les routes dangereuses, c'est à peine si un seul homme et son cheval ont la place de passer. Un chemin traverse le royaume de Po-lou-lei (7) pour se rendre dans le royaume (8) de Wou-tch'ang

---

(1) Vraisemblablement pour lui prêter main-forte s'il était attaqué.

(2) TTPC : 截. HWTC : 絕.

(3) Le pays de Chö-mi 賒彌, étant au sud des monts des Oignons (ici l'Hindou-kouch oriental), ne peut être autre que le Tchitrâl. Le *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 v°) parle de ce pays en ces termes : « Le royaume de Chö-mi est au sud du Po-tche 波知 ; (les habitants) demeurent dans les montagnes ; ils ne croient pas à la religion bouddhique et servent uniquement divers dieux ; eux aussi sont soumis aux Ye-ta (Hephthalites). A l'est se trouve le royaume de Po-lou-lei 鉢盧勒 ; la route y est semée de précipices ; on les traverse en allant le long de chaînes de fer ; en bas, on ne voit pas le fond. Pendant la période *hi-p'ing* (516-517), Song Yun et ses compagnons ne purent en définitive pas passer par là. »

(4) C'est-à-dire que, en traversant ce royaume, on sort graduellement des monts des Oignons. Le HWTC omet les deux mots 此國.

(5) Les mots 嶢崅 peuvent aussi s'écrire 磽确 ou 墝埆.

(6) TTPC et HWTC : 貧困. Mais le *Kouang han wei ts'ong chou* écrit fautivement 貧因.

(7) 鉢盧勒. On vient de voir ce pays mentionné dans la notice du *Pei che*. Le Po-lou-lei étant à l'est du Tchitrâl, doit être le district de Gilgit, et la route dangereuse qui menait par cette contrée dans l'Udyāna était celle qui longe l'Indus dans son cours torrentueux à travers le Dardistan. Hiuan-tsang, qui remonta l'Udyāna (vallée du Svât) jusqu'au Ta-li-lo 達麗羅 (Dârel dans le Dardistan ; cf. *Vie de H. T.*, p. 88 et Cunningham, *The ancient geography of India*, p. 82), parle des difficultés de la route, et, dans ses *Mémoires* (t. I, p. 150), il revient sur le même sujet en décrivant l'itinéraire qu'il faut suivre pour aller de l'Udyāna dans le royaume de Po-lou-lo 鉢露羅, lequel est évidemment identique à notre Po-lou-lei. Ce nom de Po-lou-lei ou de Po-lou-lo est bien d'ailleurs, comme l'indiquait déjà Stanislas Julien, l'origine du nom de Bolor que Yule (préface au livre de Wood, *Journey to the source of the river Oxus*, p. LV) déclare à tort n'avoir aucune valeur géographique. Le Po-lou-lei (Bolor ou vallée de Gilgit) se retrouve dans l'histoire chinoise sous le nom de petit Pou-lu 小勃律 ; sa capitale était la ville de Ye-to 孽多, qui apparait dans la relation de Wou-k'ong sous le nom de Ye-ho 孽和 (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 129, n. 2 et p. 149-154).

(8) Le HWTC omet le mot 國.

(Udyāna); des chaînes de fer servent de pont, et, suspendues dans le vide (1), forment un passage; en bas, on ne voit pas le fond; sur les côtés, on ne peut s'accrocher à rien; en l'espace d'un instant, on précipite son corps à une profondeur de quatre-vingt mille pieds. C'est pourquoi les voyageurs, voyant de loin l'aspect (de ces lieux), renoncèrent à cette route.

Au commencement du douzième mois, (Song Yun) entra dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna) (2); au nord, (ce pays) touche aux monts des Oignons (Ts'ong-ling); au sud, il est limitrophe du T'ien-tchou (Inde). Le climat y est tempéré; le territoire a plusieurs milliers de (*li*) de côté. Les gens et les produits naturels y sont prospères et vigoureux et on peut l'égaler au pays divin de Lin-tseu (3); les plaines et les champs y sont fertiles et beaux (4) et on peut le comparer au sol excellent (5) de Hien-yang (6). C'est l'endroit où Pi-lo (*Viçvantara*) (7) donna ses enfants; c'est le lieu où Sa-to (le Bodhisattva) (8) livra son corps. Quoique ces anciens exemples soient lointains, les mœurs locales

---

(1) TTPC : 虛. HWTC : 空.

(2) 烏場. Song Yun passe ainsi du Tchitrâl dans la vallée du Svât. — Le *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 v°) nous fournit la notice suivante sur l'Udyâna : « Le royaume de Wou-tch'ang 烏長 (Udyâna) est au sud du *Chö-mi* 賒彌 (Tchitrâl); au nord se trouvent les Ts'ong-ling 葱嶺 (monts des Oignons); au sud, il va jusqu'au T'ien-tch'ou 天竺 (Inde). Les Hou *p'o-lo-men* 婆羅門胡 (parmi les barbares ceux qui sont les brahmanes) y sont la caste supérieure; les *p'o-lo-men* (brahmanes) sont nombreux à savoir expliquer l'astronomie et les calculs des augures fastes ou néfastes. Quand le roi (de ce pays) va agir, il s'informe auprès d'eux pour se décider. Le sol produit beaucoup de forêts et de fruits. (Les habitants) irriguent leurs champs au moyen de canalisations d'eau; ils ont en abondance du riz et du blé. Ils honorent le Buddha et ont en grand nombre des temples et des stupas de toutes sortes qui sont extrêmement beaux. Quand des hommes ont une dispute, on les soumet à l'épreuve au moyen d'une drogue; celui qui est dans son tort devient fou furieux; celui qui est dans son droit n'éprouve aucun mal. Leurs lois n'admettent pas la peine de mort; ceux qui ont commis des crimes dignes de mort, on se contente de les exiler dans une montagne sacrée. Au sud-ouest se trouve la montagne T'an-t'ö 檀特山; sur cette montagne on a élevé un temple; la nourriture y est transportée par plusieurs ânes; il n'y a personne au pied de la montagne pour les diriger et ils savent d'eux-mêmes aller et revenir. »

(3) Lin-tseu 臨淄 est aujourd'hui encore une sous-préfecture de la province du Chan-tong; c'était, au temps des Tcheou, la capitale du puissant royaume féodal de Ts'i 齊. Dans le *Tchan kouo ts'ö* (chap. VIII, p. 5 v°), on trouve un discours de Sou Ts'in 蘇秦 au roi Siuan 宣 (342-324 av. J.-C.), de *Ts'i*, dans lequel il est fait un magnifique éloge de la ville de Lin-tseu; c'est le souvenir littéraire que rappelle ici Song Yun.

(4) Allusion à cette phrase du *Che king* (*Ta ya*, livre I, ode 3, strophe 3) : 周原膴膴 « La plaine des Tcheou est fertile et belle ».

(5) TTPC : 上土. HWTC : 上下.

(6) Hien-yang 咸陽, au nord de la rivière Wei, fut l'antique capitale de Ts'in Che-houang-ti (246-210 av. J.-C.) et eut, à cette époque, une très grande splendeur.

(7) 鞞羅. Transcription abrégée du nom du prince Viçvantara, dont la légende, comme on le verra plus loin, était localisée dans les environs de Shâhbâz garhi.

(8) 薩埵, abréviation de 菩提薩埵 Bodhisattva. — Nous montrerons plus loin l'exactitude du témoignage de Song Yun qui place dans l'Udyāna (et non à Manikyâla comme on le répète depuis Cunningham), la scène du jātaka dans lequel le Buddha livra son corps pour nourrir une tigresse affamée.

se sont encore conservées (1). Le roi de ce pays agit avec perfection, se nourrit de végétaux et pratique constamment l'abstinence; au point du jour et à la nuit venue, il adore le Buddha ; on frappe sur des tambours et on souffle dans des conques ; les guitares *p'i-pa* et *k'ong-heou* et les flûtes *cheng* et *siao* sont toutes présentes (dans ces occasions). Ce n'est qu'après le milieu du jour que (le roi) commence à s'occuper des affaires de l'État.

S'il y a des gens qui ont commis un crime digne de mort, il n'est point admis qu'on les punisse en les faisant périr ; on se contente de les transporter dans une montagne déserte en leur laissant le soin de trouver à boire et à manger. Quand une affaire se trouve être douteuse, on soumet (les inculpés) à l'épreuve d'une drogue ; l'innocence et la culpabilité sont ainsi prouvées et, sur le champ, la sentence est rendue suivant la gravité du cas.

Le sol et la terre (2) sont fertiles et excellents ; les gens et les produits (du pays) sont florissants. Les cent sortes de céréales y poussent toutes ; les cinq espèces de fruits y mûrissent en abondance. Pendant la nuit, on entend le son des cloches qui remplit toute la contrée (3). La terre fournit en quantité des fleurs extraordinaires (dont la floraison) se continue hiver comme été ; les religieux et les laïques les cueillent et en font des offrandes au Buddha.

Quand le roi de ce pays vit Song Yun, il lui dit : « O ambassadeur de la grande dynastie Wei, approchez ». Il salua en élevant les mains et en s'agenouillant pour recevoir le texte de l'édit impérial. Quand il eut appris que l'impératrice douairière était une fervente adepte de la loi bouddhique, il se tourna aussitôt vers l'est, et, joignant les paumes de ses mains, il adora en envoyant son cœur au loin. Il chargea un interprète pour la langue chinoise (4) de demander à Song Yun (5) : « Etes-vous un homme du pays où le soleil se lève (6) ? » Song Yun répondit : « A la limite orientale de ma patrie, il y a une grande mer ; le soleil en sort ; c'est bien réellement comme ce que vous venez d'indiquer ». Le roi lui demanda encore : « Ce pays a-t-il produit des hommes saints » ? Song Yun lui exposa en détail la vertu (du duc de) Tcheou, de K'ong

---

(1) TTPC : 土風猶存. HWTC : 大風猶從.

(2) TTPC : 土地. HWTC : 土田.

(3) Ce qui prouve que la religion bouddhique est florissante, puisque les cloches sont dans les temples.

(4) Littéralement « un homme comprenant la langue des Wei ».

(5) TTPC : 國王見宋雲云大魏使來膜拜受詔書聞太后崇奉佛法即面東合掌遙心頂禮遣解魏語人問宋雲曰. La rédaction du HWTC est ici fort écourtée : 國王見大魏使宋雲來拜受詔書語人問宋雲曰.

(6) 日出人. Une missive adressée en 607 par le roi du Japon à l'empereur de Chine débutait en ces termes : 日出處天子致書日沒處天子無恙云云 « Le fils du Ciel du pays où le soleil se lève envoie une lettre au fils du Ciel du pays où le soleil se couche, pour lui souhaiter de se bien porter, » etc. (*Pei che*, chap. XCIV, p. 12 v°.) Mais si la Chine était, pour le Japon, le pays où le soleil se couche, elle était, pour l'Inde, le pays où le soleil se lève, et c'est ce qui justifie l'expression dont se sert ici le roi de l'Udyāna.

(-tseu) (1), de Tchouang (-tseu) et de Lao (-tseu) (2) ; ensuite il traita des palais d'argent et des salles d'or qui sont sur la montagne P'eng-lai, des immortels divins et des hommes saints qui y sont rassemblés (3) ; il parla de l'habileté de Kouan Lou (4) à conjecturer l'avenir, de la science médicale de Houa T'o (5), des recettes magiques de Tso Ts'eu (6) ; toutes les choses de cette sorte, il les expliqua les unes après les autres. Le roi dit : « Si la réalité est telle que vous le dites, c'est là le royaume du Buddha ; quand j'aurai fini ma vie, je désire naître dans ce pays. »

Puis Song Yun et Houei-cheng sortirent de la ville (7) pour examiner l'une après l'autre les traces de l'enseignement du Tathāgata (Jou-lai). A l'est de la rivière est l'endroit où le Buddha fit sécher au soleil son vêtement ; autrefois, lorsque le Tathāgata prêchait la conversion dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna), un nāgarāja s'irrita (8) et souleva une grande (tempête de) vent et de pluie ; la *samghāṭi* (9) du Buddha fut entièrement mouillée à l'intérieur et à l'extérieur ; quand la pluie se fut arrêtée, le Buddha s'assit au pied de ce rocher en se tournant vers l'est et fit sécher au soleil son *kāṣāya* (10) ; quoique de longues

---

(1) Le duc de Tcheou 周公 et Confucius 孔子 sont les deux personnages que révèrent les lettrés.

(2) Tchouang-tseu 莊子 et Lao-tseu 老子 sont les deux écrivains les plus célèbres du taoïsme.

(3) La montagne P'eng-lai 蓬萊 est une des trois îles merveilleuses de la mer Orientale ; cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 437.

(4) La biographie du devin Kouan Lou 管輅 (209-256 ap. J.-C.) se trouve dans le chapitre XXIX de la section *Wei chou* du *San kouo tche*.

(5) La biographie de Houa T'o 華佗, qui mourut en 220 ap. J.-C., âgé de près de cent ans, se trouve dans le chapitre XXIX de la section *Wei chou* du *San kouo tche* et dans le chapitre CXII *b* du *Heou han chou*. Ce médecin était fort habile à pratiquer l'acupuncture et à appliquer les cautères. Il paraît avoir été le premier à faire usage des anesthésiques en chirurgie, comme le prouve le passage suivant du *Heou han chou* (chap. CXII *b*, p. 3 v°) : « Dans les cas où l'aiguille (pour l'acupuncture) et les remèdes ne pouvaient atteindre (jusqu'au siège du mal), il faisait d'abord boire au malade du chanvre infusé dans du vin qui l'excitait et l'étourdissait ; puis quand (le malade) était ivre et ne s'apercevait plus de rien, il lui fendait le dos ou le ventre et en retirait les humeurs accumulées ; quand le mal se trouvait dans les intestins ou dans l'estomac, il pratiquait une incision, lavait, retirait la cause de l'infection, puis recousait ; il appliquait dessus une pommade merveilleuse, et au bout de quatre ou cinq jours la blessure était guérie ; en l'espace d'un mois tous se rétablissaient. »

(6) Sur Tso Ts'eu 左慈, qui vivait au temps de Ts'ao Ts'ao (155-220 ap. J.-C.), et sur les prodiges qu'il accomplit, voyez le *Heou han chou*, chap. CXII *b*, et Giles, *Biographical Dictionary*, n° 2028.

(7) Cette ville est celle de Mong-kie-li 瞢揭釐 (Mangalapura) qui, au dire de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 86 ; *Mémoires*, t. I, p. 132), était la capitale ordinaire des rois de l'Udyāna. Mong-kie-li est aujourd'hui Manglaor, à quelque distance de la rive gauche de la rivière Svât. Cf. la carte annexée au mémoire de A. Foucher sur la *Géographie ancienne du Gandhāra* (Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, octobre 1901).

(8) TTPC : 瞋忿. HWTC : 瞋恚.

(9) 僧伽梨. Yi-tsing écrit 僧伽胝 (cf. *A record of the buddhist religion*..., trad. Takakusu, p. 54).

(10) 袈裟.

années se soient écoulées, les rayures sont aussi manifestes que si elles étaient toutes nouvelles ; et ce ne sont pas seulement les coutures [1] qui sont clairement visibles, mais même les fils les plus fins sont aussi manifestes ; d'abord, quand on va voir (cette empreinte), il semble qu'elle ne transparaisse point encore ; mais si on gratte, les marques deviennent claires [2]. A l'endroit où s'assit le Buddha et au lieu où il fit sécher au soleil son vêtement, il y a des stūpas commémoratifs. A l'ouest de la rivière se trouve un lac où habite un nāgarāja ; sur le bord du lac est un temple avec plus de cinquante religieux ; chaque fois que le nāgarāja fait un prodige, le roi de ce pays l'implore [3] et lui demande la permission de jeter dans le lac de l'or, du jade, et des joyaux, puis ce qui ressort de l'eau, il invite les religieux à le prendre ; pour les vêtements et la nouriture (des religieux), ce temple compte sur l'aide du dragon ; le peuple l'appelle le temple du nāgarāja. A quatre-vingts *li* [4] au nord de la ville royale, est la pierre sur laquelle marcha le Tathāgata ; on a élevé un stūpa pour l'entourer ; la place où (le Tathāgata) a marché sur la pierre paraît comme la boue laissée par quelqu'un qui aurait marché dans l'eau [5] ; les mesures qu'on prend (de cette empreinte) ne sont pas constantes, car elle est tantôt longue et tantôt courte [6]. Maintenant on y a élevé un temple où se trouvent environ soixante-dix religieux.

A vingt pas au sud du stūpa est un rocher d'où jaillit une source. Autrefois, le Buddha (étant venu là pour) se purifier, mâchonna une petite branche de saule [7] ; plantée en terre, elle poussa aussitôt et est devenue maintenant un grand arbre [8] dont le nom en langue barbare (*hou*) est *p'o-leou* [9].

Au nord de la ville est le temple T'o-lo [10], dans lequel les choses consacrées au culte bouddhique sont en très grand nombre. Le stūpa y est haut et grand ; les habitations des religieux y sont pressées les unes contre les autres : (ce temple) enferme dans son enceinte soixante [11] statues en or. Les grandes

---

(1) TTPC : 條縫. HWTC : 條縱.

(2) Les raies de l'étoffe sur la pierre sont aussi signalées par Hiuan-tsang (*Vie*, p. 87 ; *Mémoires*, t. I, p. 135).

(3) TTPC : 祈. HWTC : 初 « d'abord ».

(4) TTPC : 八十里. HWTC : 十八里 « dix-huit *li* ».

(5) TTPC : 若木踐泥. HWTC : 若以踐泥 « comme faite en marchant sur de la boue ».

(6) D'après Hiuan-tsang (*Vie*, p. 86 ; *Mémoires*, t. I, p. 135), cette pierre était à 30 *li* au sud-ouest de la source du dragon Apalāla, laquelle n'est autre que la source de la rivière Svāt. Trente *li* plus bas sur le fleuve, on trouvait la pierre où le Buddha fit sécher ses vêtements.

(7) 楊枝. Yi-tsing (*A Record of the Buddhist religion* ..., trad. Takakusu, p. 35) a réfuté l'erreur dans laquelle étaient tombés ses compatriotes en prenant pour un saule 楊柳 l'arbre à dents (*dantakāṣṭha*) qui est en réalité l'arbre *khadira* (*Acacia catechu*).

(8) TTPC : 植地卽生今成大樹. HWTC place le mot 生 avant le mot 卽.

(9) 婆樓.

(10) TTPC : 陀羅寺. HWTC : 陁羅寺.

(11) Le TTPC donne la leçon 六千 « six mille », mais indique la variante 六十 « soixante », qui est la leçon du HWTC, et que j'adopte.

assemblées que le roi a coutume de tenir chaque année ont toutes lieu dans ce temple [1] et tous les çramaṇas du royaume y viennent en s'assemblant comme des nuages. Song Yun et Houei-cheng, voyant que ces bhikṣus pratiquaient conformément aux défenses une conduite parfaite et austère, et considérant le bel exemple qu'ils donnaient, redoublèrent tout spécialement de respect à leur égard et leur abandonnèrent deux esclaves pour contribuer à arroser et à balayer (le temple) [2].

S'étant éloignés de la ville dans la direction du sud-est, et ayant marché dans les montagnes pendant huit jours, (les voyageurs arrivèrent à) l'endroit où le Tathāgata, pratiquant une vie ascétique, livra son corps pour nourrir une tigresse [3]. Là, de hautes montagnes se dressent escarpées et des pics verti-

---

(1) TTPC : 王年常大會皆在此寺. HWTC : 王年常大會于此寺 « le roi a coutume de tenir chaque année une grande assemblée dans ce temple ».

(2) Les deux mots « arroser et balayer » 灑掃 sont une expression toute faite qui signifie « vaquer aux soins matériels que nécessite l'entretien d'un temple ».

(3) TTPC : 餵虎. HWTC : 飼虎 livra son corps « à une tigresse affamée ». — Le stūpa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse affamée était, d'après Fa-hien (chap. XI ; trad. Legge, p. 32), un des quatre grands stūpas 四大塔 de l'Inde du nord. Depuis Cunningham (*Ancient geography of India*, t. I, p. 121-124), on le cherche à Manikyāla. Mais cette identification doit être rejetée, car elle repose sur deux textes mal compris. Cunningham prétend que Song Yun place ce stūpa à huit journées de marche au sud-est de la capitale du Gandhāra, c'est-à-dire de Peshavar : or il suffit de lire notre auteur pour voir que les huit journées de marche au sud-est sont comptées à partir de la capitale de l'Udyāna, c'est-à-dire de Manglaor, et qu'elles laissent le voyageur au nord de l'Indus. D'autre part, Cunningham déclare que Hiuan-tsang fixe le stūpa à 200 *li* au sud-est du Takṣaçilā (près de Shāh-Dhērī), ce qui est la position exacte de Manikyāla ; mais, si on se reporte au texte de la *Vie* (p. 89) et des *Mémoires* (t. I, p. 164), on voit que Hiuan-tsang part de la frontière *septentrionale* du royaume de Takṣaçilā et qu'il traverse l'Indus ; il se trouve alors au nord de ce fleuve ; après avoir fait 200 *li* vers l'est (cette leçon du *Che kia fang tche*, *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 93 r°, me paraît préférable à la leçon « 20 *li* au sud-est » de la *Vie*, et à la leçon « 200 *li* au sud-est » des *Mémoires*), il passe sous une grande porte de pierre ; c'est en cet endroit que le Bodhisattva livra son corps pour nourrir une tigresse. Si j'avais une hypothèse à proposer, ce serait dans la région du Mahaban que je chercherais le fameux stūpa. — Le jātaka qui raconte comment le Bodhisattva livra son corps pour nourrir une tigresse, fait l'objet d'un sūtra spécial dans le *Tripiṭaka* chinois (*Trip. jap.*, vol. IV, fasc. 10, p. 4 v° - 7 v° ; on y lit que le stūpa était dans le royaume de Kan-t'o-yue 乾陀越 (Gandhāra), sur une montagne au nord de la grande ville de P'i-cha-men-po-lo 毗沙門波羅大城 (Vaiçramaṇapala) ; c'est là en effet que le Buddha raconta le jātaka et c'est là que, après avoir entendu ce récit, le roi du royaume éleva un stūpa. Ce sūtra a été traduit en chinois par le religieux Fa-cheng 法盛, originaire de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan) ; ce personnage, qui vivait au temps de l'empereur T'ai-tsou (424-453) de la dynastie Song, avait beaucoup voyagé et avait écrit une relation en quatre chapitres (cf. *Kao seng tchouan*, chap. II, avant-dernière ligne) dont il ne reste rien ; mais, à la fin du sūtra traduit par lui, Fa-cheng a ajouté une petite note dans laquelle il dit : « Quand le roi de ce royaume (du Gandhāra) eut entendu le récit du Buddha, alors en ce lieu il éleva un grand stūpa qui s'appela le stūpa du don fait par le Bodhisattva de son corps à une tigresse affamée. Il existe encore aujourd'hui. A l'est du stūpa, au pied de la montagne, sont des habitations de religieux, une salle d'explication et un vihāra où il y a constamment cinq mille religieux assemblés et où on fait des

gineux entrent dans les nuages; les arbres *kalpa* et les champignons *tche* divins [1] croissent en foule sur (ces montagnes); les bois et les sources y sont charmants; l'éclat bigarré des fleurs éblouit les yeux. Song Yun et Houei-cheng firent le sacrifice d'une partie de leur argent de voyage pour élever sur le sommet de la montagne un stūpa [2]; ils gravèrent en caractères carrés sur une stèle un éloge des mérites de (la dynastie) Wei.

Sur la montagne se trouve le « temple des os recueillis [3] », qui compte plus de trois cents religieux.

A une centaine de *li* au sud de la ville du roi [4] est l'endroit où autrefois le Tathāgata, étant Mo-hieou-kouo [5], trancha sa peau pour en faire du papier et cassa un de ses os pour en faire un calame. Le roi A-yu (Açoka) [6] éleva, pour protéger (cette place), un stūpa qui se dresse à cent pieds de hauteur. A l'endroit où l'os fut brisé, la moëlle qui en découla s'appliqua sur la pierre; on remarque la couleur de la graisse qui est onctueuse comme si elle était toute fraiche.

---

offrandes des quatre choses (四事: le manger et le boire, les vêtements, la literie, les remèdes). Moi, Fa-cheng, je vis alors que, dans les divers royaumes, tout ce qu'il y avait de gens lépreux, ou fous, ou sourds, ou aveugles, ou ayant des difformités des mains ou des jambes, ou enfin atteints de quelque maladie que ce fût, venaient tous se rendre à ce stūpa; ils y brûlaient de l'encens, allumaient des lampes, enduisaient le sol d'une pâte parfumée, faisaient des réparations, balayaient et arrosaient, et, en même temps, se prosternant le front contre terre, ils se repentaient. Toutes les maladies guérissaient. Dès que parmi les premiers venus ceux qui étaient rétablis s'en allaient, les derniers venus leur succédaient aussitôt et il y avait toujours là plus de cent personnes; riches ou pauvres agissaient tous ainsi et jamais (le pèlerinage) ne s'interrompait. » — Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 165) parle aussi des malades qui venaient demander leur guérison à ce stūpa miraculeux.

[1] 嘉木靈芝.

[2] TTPC: 造浮圖一所. Le HWTC écrit 軀 au lieu de 所.

[3] 收骨寺.

[4] Mong-kie-li = Manglaor.

[5] 摩休國. La construction de la phrase chinoise ne permet pas d'autre traduction que celle que nous proposons, mais il est évident ou que le texte est altéré, ou que le narrateur commet une erreur. Il ne peut être question ici que du Masura-saṅghārāma (摩偸伽藍 *mo-yu kia-lan*. 偸 *yu* est ici pour 輸), ou couvent des lentilles 豆, dont parle Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. 1, p. 136); dans le texte de Song Yun, les deux mots 摩休 *mo-hieou* semblent reproduire une altération iranisante (*mahur*) du sanscrit *masūra*. — Le jātaka du Bodhisattva écrivant la sainte Loi avec un de ses os comme calame et la moelle de l'os comme encre, se retrouve dans le Dzang-lun tibétain; Foucaux en a publié la traduction dans un des appendices de sa grammaire tibétaine (édition de 1858, p. 211-212); le Bodhisattva y apparaît sous le nom d'Upala. — M. A. Stein (*Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force*, p. 61) a retrouvé l'emplacement du Masūra-saṅghārāma à Gumbatai, près de Tursak, dans le Bunêr (cf. la carte d'A. Foucher, nº d'octobre 1901 du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*).

[6] 阿育王. Cette transcription très usuelle du nom d'Açoka paraît dériver de la transcription 阿偸迦 A-yu-kia, qui est elle-même une déformation de la transcription régulière 阿輸迦 A-chou-kia, Açoka.

A cinq cents *li* au sud-ouest de la ville du roi, se trouve la montagne Chan-tch'e ([1]) ; là sont des sources douces et des fruits excellents, comme on peut le voir dans les livres sacrés et dans les relations. Les gorges de la montagne sont agréablement tièdes ; les herbes et les arbres ([2]) y sont verts même en hiver. C'était alors l'époque où T'ai-ts'eou ([3]) guide les constellations ; une brise tempérée avait déjà soufflé ; les oiseaux chantaient dans les branches printanières ; les papillons voltigeaient ([4]) sur les massifs de fleurs. Song Yun se trouvait au loin dans une contrée écartée ; tandis qu'il s'abandonnait à la contemplation ([5]) de ce beau paysage, des idées de retour et de regret préoccupèrent exclusivement son cœur, elles réveillèrent des fièvres anciennes qui se prolongèrent pendant un mois entier ; grâce aux incantations d'un brahmane, il recouvra enfin la santé.

Au sud-est du sommet ([6]) de la montagne est l'habitation dans le roc du prince héritier ([7]) ; elle n'a qu'une seule ouverture, mais deux logements ;

([1]) 善持山. C'est la montagne appelée T'an-to 檀特 dans le texte du *Pei che* que nous avons cité plus haut (p. 407, n. 2), et T'an-to-lo-kia 彈多落迦 par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122-123). Julien voyait dans cette dernière transcription un original sanscrit Dantaloka, « la montagne de la dent », qui s'expliquerait par le fait que cette montagne fut la résidence du prince héritier Sou-ta-na dont le nom, s'il faut en croire une note de Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122, n. 1), signifierait « qui a de belles dents » 善牙. Le Dantaloka serait la montagne de celui qui a de belles dents, c'est-à-dire du prince Sudanta, et, dans la transcription de Song Yun, on retrouverait le mot 善 qui traduit le sanscrit *su*, tandis que le mot 持 serait pour 特 et représenterait en abrégé le terme 檀特 = *danta*. Mais ce n'est là qu'une étymologie populaire et le nom de cette montagne est susceptible d'autres explications, ainsi qu'on peut le voir dans les savantes notes de Sylvain Lévi (*Journal asiatique*, mars-avril 1900, p. 324) et de A. Foucher (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, octobre 1901, p. 353, n. 2). — La montagne sur laquelle est localisée la légende du prince héritier Sou-ta-na doit être la colline Mèkha-sanda, au nord-est de Shâhbâz-garhi, comme l'a établi A. Foucher dans son bel article sur la géographie ancienne du Gandhâra (voyez notamment la fig. 64 et les pages 353 à 359 du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, octobre 1901).

([2]) TTPC : 草木. HWTC : 山木 « les arbres de la montagne ».

([3]) T'ai-ts'eou 太蔟 est le nom du troisième des douze tuyaux sonores. Il correspond au premier mois de l'année, c'est-à-dire au commencement du printemps, et ici il le symbolise. Sur les concordances entre les tuyaux sonores et les mois, voyez *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. III, p. 302, note.

([4]) TTPC : 蝶舞. HWTC : 蝶飛.

([5]) TTPC : 矚. HWTC : 屬.

([6]) J'adopte ici la leçon 頂 du HWTC. Le TTPC écrit 項, ce qui ne présente ici aucun sens.

([7]) Le prince héritier est celui que la *Jâtakamâlâ* sanscrite appelle Viçvantara fils de Sañjaya, roi des Çibis. Le jâtaka qui raconte l'histoire de ce prince forme dans le *Tripiṭaka* chinois le sujet d'un sûtra spécial appelé le *Sûtra du prince héritier Siu-ta-na* 太子須大拏經. Le prince Siu-ta-na est nommé Sou-ta-na 蘇達拏 par Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 122). Les notes précitées de Sylvain Lévi et de A. Foucher indiquent les diverses hypothèses qu'on peut faire pour expliquer ce nom. Toutefois, comme me le fait remarquer A. Foucher, « un nouvel élément a été introduit dans la discussion par la publication de la *Râṣṭrapâlaparipṛcchâ* qui donne à Viçvantara le nom de Sudaṃṣṭra = Sudanta « aux belles dents » (éd. L. Finot, St-Pétersbourg, 1901, p. VII et 22, l. 18) ». Le nom de Sudaṃṣṭra se retrouve dans le *Lalitavistara* (éd. Lefmann, p. 167, 21). Cf. *Bulletin de l'Ec. fr. d'Extr.-Or.*, III, 328.

à dix pas en avant de l'habitation du prince héritier est une grande pierre carrée sur laquelle, dit-on, le prince aimait à s'asseoir. Le roi A-yu [1] (Açoka) éleva là un stūpa commémoratif. A un *li* au sud du stūpa est l'emplacement de la hutte de feuillage [2] du prince héritier. A un *li* au nord-est du stūpa, quand on a descendu cinquante pas la montagne, on trouve l'endroit où le fils et la fille du prince héritier tournèrent autour d'un arbre en refusant de s'en aller, où le brahmane les frappa avec un bâton et où leur sang qui coulait arrosa la terre ; cet arbre est encore là et la place qui fut arrosée par le sang est maintenant devenue une source d'eau. A trois *li* à l'ouest de l'habitation est l'endroit où Çakra maître des devas [3] prit la forme d'un lion et s'accroupit en travers du chemin pour barrer le passage à Man-kia (Madri) [4] ; sur le roc, les traces des poils, de la queue et des griffes sont maintenant encore parfaitement visibles. A la grotte de A-tcheou-t'o (Acyuta) [5] et à l'endroit où les disciples contribuèrent à nourrir [6] le père et la mère [7], il y a des stūpas commémoratifs.

Dans la montagne se trouvent les bancs des cinq cents arhats d'autrefois ; c'est l'endroit où ils étaient assis se faisant face sur deux rangées, l'une au nord, l'autre au sud. Adjacent à ces séries (de bancs) est un grand temple qui compte deux cents religieux.

Au nord de la source où s'abreuvait [8] le prince héritier est un temple ; les provisions de nourriture sont toujours portées par plusieurs ânes au haut de la montagne ; aucun homme ne les fait avancer ; ils vont et reviennent d'eux-mêmes ; partis à l'heure *yin* (de 3 à 5 heures du matin), ils arrivent à l'heure *wou* (de 11 heures du matin à 1 heure de l'après-midi), et sont toujours rendus à destination pour le repas du milieu du jour [9] ; c'est le ṛṣi Wou-p'o [10], divinité protectrice de ce stūpa, qui les envoie. En effet, dans le

---

(1) 阿育王.

(2) *parṇaçālā.*

(3) TTPC : 天帝釋. HWTC : 天帝什. Le caractère 釋 est l'abréviation de 釋迦 Che-kia, Çakra.

(4) TTPC : 嫚妬. HWTC : 縵妘 « Man-yun ». Madri était la femme du prince héritier et l'avait suivi dans sa retraite.

(5) TTPC : 阿周陀. HWTC : 阿周陁.

(6) TTPC : 養育, indique en outre comme variante le même caractère 育 qu'il faut sans doute lire 育 comme dans le HWTC.

(7) Le père et la mère sont évidemment le prince héritier et sa femme qui sont nourris par les disciples d'Acyuta, mais il n'est fait aucune allusion à cela dans le *Sūtra du prince héritier Siu-ta-na.*

(8) 所食. Le TTPC indique la variante 所養.

(9) Le *Si yu tche*, cité dans le *Fa yuan tchou lin*, rapporte la même anecdote. Cf. Sylvain Lévi, *Les missions de Wang Hiuan-ts'e dans l'Inde*, *Journ. asiatique*, mars-avril 1900, p. 324.

(10) 漥婆仙.

temple, il y eut autrefois un *cha-mi* (*çramaṇera*) (1), qui était employé à sortir les cendres ; comme il était plongé dans une contemplation surnaturelle, le *wei-na* (*karmadāna*) (2) le tira à lui, sans s'apercevoir que, quoique la peau restât entière, les os se déboîtaient ; à l'endroit où le ṛṣi Wou-p'o se substitua au *cha-mi* (çramaṇera) pour enlever les cendres, le roi du pays érigea un temple en l'honneur du ṛṣi Wou-p'o ; il fit une figure à son image et appliqua de l'or dessus (3).

Sur une montagne voisine (4) est le temple P'o-kien (5), qui a été construit par les *ye-tch'a* (*yakṣas*) (6), et qui compte quatre-vingts religieux ; on dit que des arhats et des yakṣas viennent constamment pendant la nuit faire les offrandes, arroser et balayer et ramasser le bois pour le feu. Tous les bhikṣus ordinaires n'ont pas le droit de s'arrêter dans ce temple ; sous la grande dynastie Wei, le çramaṇa Tao-yong (7), quand il arriva là, dut se retirer après avoir fait ses adorations et n'osa pas y séjourner.

La première année *tcheng-kouang* (520), dans la seconde décade du quatrième mois (8), (Song Yun et ses compagnons) entrèrent dans le royaume de

(1) 沙彌. La transcription scientifique est 室羅末尼羅 ; cf. *Yi-tsing*, trad. Takakusu, p. 96.

(2) 維那. Sur ce terme, cf. Yi-tsing, *A record of the Buddhist religion*, trad. Takakusu, p. 148, n. 1.

(3) TTPC : 以金傳之. HWTC : 以金箔貼之 « et la couvrit de feuilles d'or ».

(4) TTPC : 隔山嶺. HWTC : 隔小嶺 « sur une petite montagne voisine ».

(5) TTPC : 婆豻 HWTC ; 婆奸.

(6) 夜叉.

(7) TTPC et HWTC : 大魏沙門道榮. Dans la suite, il sera fait mention à sept reprises de la relation d'un religieux que le TTPC appellera toujours Tao-yong 道榮, tandis que le HWTC le nommera Tao-yo 道藥. J'ai donné (p. 383, n. 4) les raisons pour lesquelles je crois que l'auteur de la relation se nommait Tao-yo, et non Tao-yong. Quant au personnage qui est mentionné ici sous le nom de Tao-yong, rien ne démontre qu'il doive être confondu avec l'auteur de la relation.

(8) La relation du voyage présente ici un aspect fort décousu qui se marquera de plus en plus dans les pages qui vont suivre (cf. A. Foucher, *loc. cit.*, p. 348, n. 2). Brusquement en effet le récit abandonne la montagne T'an-t'o pour parler de l'entrevue de Song Yun avec le roi du Gandhāra, puis il reviendra plus loin à la ville de Fo-cha-fou qui était toute voisine de la montagne T'an-t'o et qui a dû être visitée en même temps qu'elle par les voyageurs. Il est à remarquer d'ailleurs que, d'après Hiuan-tsang, la montagne T'an-t'o se trouve dans le Gandhāra et non dans l'Udyana ; Song Yun était donc déjà entré dans le Gandhāra quand il la gravit. A mon avis, tout ce qui concerne la montagne T'an-t'o doit être reporté après l'entrée de Song Yun dans le Gandhāra et immédiatement après la description de la ville de Fo-cha-fou. — Maintenant, où Song Yun rencontra-t-il le roi du Gandhāra ? Ce ne fut pas dans sa capitale, car le roi était dans son camp, à l'extrême limite de ses états, occupé à guerroyer contre le Ki-pin avec qui il était déjà en hostilité depuis trois années. Il devait donc se trouver sur la frontière du Gandhāra et du Ki-pin. Le Ki-pin est, à l'époque des T'ang, le Kapiça, et s'il fallait admettre cette équivalence pour l'époque des Wei, le roi du Gandhāra aurait dû camper dans quelque région au nord de Peshavar ; mais c'est ce que la relation même de Song Yun nous empêche d'admettre puisque, quand ce voyageur se sépare du roi du Gandhāra, il est à cinq jours

Kan-t'o-lo (Gandhāra) [1]. Ce pays ressemble lui aussi au royaume de Wou-tch'ang (Udyāna). Son nom primitif était « royaume de Ye-po-lo » [2] ; quand il eut été vaincu par les Ye-ta [3] (Hephthalites), on y plaça comme roi un *tch'e-k'in* (*tegin*) [4]; depuis que (cette dynastie) gouverne ce royaume, deux générations

---

de marche à l'ouest de Takṣaçilā (près de l'actuel Shāh-Dhéri); nous sommes donc amenés à identifier le Ki-pin de l'époque des Wei, non avec le Kapiça, comme à l'époque des T'ang, mais avec le Cachemire, comme le veut une glose traditionnelle des commentateurs chinois. Sylvain Lévi, à qui revient le mérite d'avoir définitivement identifié le Ki-pin des T'ang avec le Kapiça (*Journ. Asiatique*, janv.-fév. 1896, p. 161-162), avait commencé par montrer que le terme Ki-pin pouvait fort bien s'appliquer au Cachemire de l'époque des Han (*Journ. Asiatique*, sept.-oct. 1895, p. 375-378). La relation de Song Yun nous prouve que, à l'époque des Wei, le terme Ki-pin désignait le Cachemire, comme à l'époque des Han, et n'avait pas encore été appliqué au Kapiça, comme il le fut à l'époque des T'ang. — Si nous essayons de fixer l'itinéraire que suppose la relation de Song Yun, voici comment nous nous représenterons la route suivie par les voyageurs : après avoir visité Mong-kie-li (Manglaor), capitale de l'Udyana, Song Yun et ses compagnons se rendirent à huit journées de marche au sud-est dans le lieu où s'élevait le stupa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse ; ce stupa, comme nous l'avons vu (p. 411, n. 3), devait se trouver dans la région du Mahaban ; là, Song Yun apprit que le roi du Gandhara était en train de faire la guerre sur les confins occidentaux du Cachemire : il franchit donc l'Indus pour aller le voir ; quand il le quitta, cinq jours de marche vers l'ouest l'amenèrent à Takṣaçilā ; puis il repassa l'Indus et visita Fo-cha-fou (l'actuel Shāhbāz-garhi) et la montagne T'an-t'ö où était localisée la légende du prince Viçvantara ; de là il se rendit au stupa du don des yeux (Puṣkarāvatī), traversa le Kābul-rud et arriva enfin à Peshavar.

[1] 乾陀羅. Voici la notice du *Pei che* (chap. XCVII, p. 11 v°) sur ce pays : « Le royaume de Kan-t'o 乾陁 (Gandhara) est à l'ouest du Wou-tch'ang 烏萇 (Udyāna). Son nom primitif était Ye-po 業波 ; mais, lorsqu'il fut vaincu par les Ye-ta 嚈噠 (Hephthalites), il changea de nom. Son roi fut à l'origine un *tch'e-lei* 勅勤 (tegin) ; (sa dynastie) gouverne depuis déjà deux générations. (Le roi actuel) aime à guerroyer ; il est en hostilités incessantes avec le Ki-pin 罽賓 (Cachemire) depuis trois années ; les habitants en ont du ressentiment. Il a sept cents éléphants de guerre ; dix hommes, tenant tous des armes à la main, sont montés sur chaque éléphant ; les éléphants ont, attaché à leur trompe, un glaive dont il se servent pour combattre. A sept *li* au sud-est de la capitale se trouve un stupa bouddhique, de soixante-dix *tchang* (sept cents pieds) de hauteur et de trois cents pas de circonférence ; c'est ce qu'on appelle le stupa du loriot 雀離佛圖. »

[2] 業波羅國. Le *Pei che* (cf. la note précédente) écrit Ye-po 業波. Dans le sutra du prince héritier Siu-ta-na, le prince est donné comme le fils du roi Che-po 溼波 du royaume de Ye-po 葉波. Comme la scène de ce sutra est située dans le Gandhāra, on peut se demander si les deux noms de 業波 et de 葉波 ne sont pas identiques. D'autre part, le caractère 葉 doit, en général, se prononcer *che* quand il sert à la transcription de noms étrangers, et comme la *Jātakamālā* sanscrite nous dit que le prince Viçvantara était fils du roi des Çibis, il ne serait pas impossible que le roi Che-po 溼波, roi du royaume de Che (ou Ye)-po 葉波 et père du prince Siu-ta-na (= Viçvantara), ne fût autre que le Çibirāja ou roi des Çibis ; dans ce cas, l'ancien nom Ye-po (ou Che-po) du Gandhāra ne serait autre que la transcription imparfaite du nom de Çibi. — Il est à remarquer cependant que la transcription usuelle de Çibi est Che-p'i 尸毘 et que cette transcription apparaît plus loin dans le texte même de Song yun. — Pour une autre identification hypothétique de Ye-po-lo, voyez Marquart, *Ērānšahr*, p. 246-248.

[3] TTPC : 歇噠. HWTC : 猒噠.

[4] TPTC : 鶒懃 (*sic*). HWTC : 劼懃 (*sic*). Il faut, selon toute vraisemblance, lire 勅懃, ces deux caractères étant, comme l'a indiqué Marquart (*Ērānšahr*, p. 246-248), la transcription du titre turc de *tegin*.

se sont déjà écoulées ([1]). (Le roi) est d'un naturel méchant et cruel ([2]) ; il fait mettre à mort beaucoup de gens ; il ne croit pas à la religion bouddhique ; il se plaît à sacrifier ([3]) aux démons et aux génies. Les habitants du pays, qui sont tous de la race des brahmanes, qui vénèrent la religion bouddhique et qui aiment à lire les livres sacrés et les règles, quand ils eurent ce roi, le trouvèrent fort peu de leur goût. Lui-même, se confiant dans sa vaillance et dans sa force, contesta un territoire au Ki-pin (Cachemire) ([4]) ; il était en hostilités incessantes avec lui depuis déjà trois années. Le roi avait sept cents éléphants de guerre ; chacun portait sur son dos dix hommes qui tenaient à la main des sabres ([5]) ; les éléphants avaient un glaive attaché à leur trompe et prenaient part au combat contre les ennemis. Le roi se tenait constamment sur la frontière ([6]) sans jamais revenir ; ses soldats étaient épuisés ([7]) et son peuple accablé ; les cent familles gémissaient et étaient mécontentes.

Song Yun se rendit au camp pour y communiquer le texte de l'édit impérial. Le roi se montra sans égards et sans politesse ; il resta assis pour recevoir l'édit impérial. Song Yun, considérant qu'il était un barbare lointain qu'on ne pouvait astreindre à la règle, toléra son insolence et ne put point encore lui adresser de reproches. Le roi chargea un interprète de dire à Song Yun : « Votre Excellence a traversé divers royaumes et passé par des chemins difficiles. N'êtes-vous point fatigué ? » Song Yun répondit ( ) : « Mon souverain apprécie fort le Grand Véhicule et fait chercher au loin les règles des livres saints ([9]) ; quoique la route soit difficile, je n'oserais point me dire ([10]) épuisé. Votre

---

([1]) Cette indication reporterait dans la seconde moitié du cinquième siècle de notre ère la conquête du Gandhāra par les Hephthalites.

([2]) TTPC : 㐫 (*sic*) 暴. HWTC : 暴凶.

([3]) TTPC : 祀. HWTC : 事 « servir ».

([4]) TTPC : 劂賓. HWTC : 罽賓. — Ici, selon toute vraisemblance, le Cachemire. Cf. plus haut, p. 415, n. 8.

([5]) TTPC : 手持刀楯. HWTC : 手捉刀揗. Je ne vois pas bien quelle arme est désignée ici par le mot 楯 ou 揗.

([6]) TTPC : 境上. HWTC : 境山 « les montagnes de la frontière ». — Voici ce que m'écrit A. Foucher au sujet de ce passage : « Le fait que le roi du Gandhāra était en train de guerroyer dans les montagnes du Kaçmir est parfaitement d'accord avec ce que nous savons d'ailleurs de ce roi : car il y a tout lieu de croire que le prince « cruel et méchant » interviewé par Song Yun est le fameux Mihira Kula (le Gollas de Cosmas Indicopleustès) dont Hiuan-tsang (l. IV) et Kalhaṇa (*Rājataraṅgiṇī*, I, 289 et sqq.) nous content les terribles forfaits. On s'accorde en effet, d'après le témoignage des inscriptions et des monnaies, à placer son règne entre 515 et 550 (v. les références dans M. A. Stein, trad de la *Rājat*, p. 43, note sur le vers 289). »

([7]) 師老. Le mot 老 a ici le sens d' « épuisé », et non de « vieux ». Cf. les textes suivants : *Tso-tchouan*, 28e année du duc Hi 師直爲壯曲爲老 « c'est le bon droit qui rend les soldats forts ; c'est d'avoir tort qui les épuise ». — *Tseu tche t'ong kien*, chap. CCI, p. 1 v° 海政以師老不敢戰 « Hai-tcheng, considérant que ses soldats étaient épuisés, n'osa pas livrer bataille ».

([8]) TTPC : 答曰. HWTC : 曰.

([9]) TTPC : 經典. HWTC : 經論 « les sutras et les çastras ».

([10]) TTPC : 言. HWTC : 告.

Majesté est en personne à la tête de ses trois armées; elle se tient au loin sur un territoire de la frontière; le froid et le chaud se sont succédé tour à tour (1); il est impossible que vous ne soyez pas à bout de force (2). » Le roi répliqua : « Je ne parviens pas à soumettre un petit royaume; cette question de Votre Excellence me fait honte. »

Au début, Song Yun, se disant que le roi était un barbare et qu'il ne pouvait lui adresser des réprimandes suivant les rites (3), avait donc toléré qu'il restât assis pour recevoir l'édit impérial. Puis, quand il fut entré en relations habituelles avec lui, il constata qu'il avait des sentiments humains, et il lui fit alors des reproches en ces termes : « Parmi les montagnes, il y en a de hautes et de basses; parmi les cours d'eau, il y en a de grands et de petits; parmi les hommes qui sont dans le monde, il y en a aussi de nobles et d'humbles. Les rois des Ye-ta (Hephthalites) et de Wou-tch'ang (Udyāna) ont tous deux reçu en se prosternant l'édit impérial. Pourquoi Votre Majesté est-elle seule à ne pas se prosterner? » Le roi répondit : « Si je voyais en personne (4) le souverain de la dynastie Wei, je me prosternerais; mais, si, lorsque je reçois sa lettre, je reste assis pour la lire, qu'y a-t-il là d'extraordinaire? Quand des hommes reçoivent une lettre de leur père ou de leur mère, ils restent tout naturellement assis pour la lire. (Le souverain de la) grande dynastie Wei est comme mon père et ma mère; moi aussi je reste assis pour lire sa lettre; il n'y a rien là qui offense la raison. » (Song) Yun ne parvint pas à le faire céder.

(Le roi) emmena alors (Song) Yun dans un temple où on était entretenu fort chichement. En ce temps, le royaume de Po-t'i (5) envoya deux lions au Kan-t'o-lo (6) (Gandhāra). Song Yun et ses compagnons les virent et admirèrent la férocité de leur tempérament; les peintures qu'on fait (7) (de ces animaux) dans le Royaume du Milieu ne sont point conformes à leur véritable aspect.

Alors, marchant vers l'ouest pendant cinq jours, (Song Yun) arriva au lieu où le Buddha livra sa tête pour la donner à un homme (8); là aussi il y a un temple avec une vingtaine de religieux. Marchant derechef vers l'ouest pendant

---

(1) C'est-à-dire que plusieurs années se sont écoulées depuis que le roi est en campagne.

(2) TTPC : 頓弊. HWTC : 損敝.

(3) TTPC : 初謂王是夷人不可以禮責. HWTC : 初見王是夷人不可以禮責.

(4) Le TTPC omet ici le mot 親 que j'emprunte au HWTC.

(5) 跋提國. J'ai proposé hypothétiquement (p. 402, n. 3 e) de voir ici une transcription peu exacte du nom de la ville de *Pa-ti-yen* 拔底延, capitale des Hephthalites.

(6) TTPC : 乾陀羅. HWTC : 乾陀.

(7) TTPC : 中國所畫. HWTC : 中國素畫.

(8) Le nom de la ville de Takṣaçilā, qui signifie « roche coupée », était interprété par la tradition populaire comme s'il avait été Takṣaçira, et on lui donnait le sens de « tête coupée » (cf. *Fa-hien*, chap. XI; trad. Legge, p. 32). On localisait donc en cet endroit la scène du jātaka où le Buddha donna sa tête à un homme. — L'emplacement de l'ancienne Takṣaçilā a été fixé par Cunningham (*Ancient geography of India*, t. I, p. 105) à Shāh-Dhērī, à un mille au nord-est de Kāla-ka-sarāi.

trois jours, il arriva au grand fleuve Sin-t'eou (Sindhu = Indus) [1] ; sur la rive occidentale du fleuve est l'endroit où Jou-lai (le Tathāgata), ayant la forme du grand poisson *mo-kie* (makara) [2], sortit du fleuve et pendant douze années sauva les hommes par sa chair [3]. On a élevé là un stūpa commémoratif; sur un rocher se voient encore les marques des écailles du poisson.

Marchant encore vers l'ouest pendant trois jours [4], (Song Yun) arriva à la ville de Fo-cha-fou [5] ; la plaine est fertile ; la ville et ses faubourgs se présentent bien ; la population est prospère et nombreuse ; les bois y sont luxuriants et les sources abondantes ; le sol est riche en substances précieuses ; les mœurs y sont pures et excellentes. Dans tous les anciens temples qui se trouvent à l'intérieur et à l'extérieur de la ville, des religieux célèbres et des assemblées vertueuses pratiquent suivant la doctrine une conduite élevée et admirable. A un *li* au nord de la ville est le palais de l'éléphant blanc [6] ; dans ce temple, les images bouddhiques auxquelles on rend un culte sont toutes faites en pierre ; elles sont ornées avec une extrême beauté, sont fort nombreuses et sont entièrement couvertes de feuilles d'or ; les yeux des hommes en sont éblouis. Devant le temple est l'arbre où fut attaché l'éléphant blanc ; c'est à lui que, en fait, ce temple doit son origine ; ses fleurs et ses feuilles ressemblent à celles du jujubier ; dans le dernier mois de l'hiver ses fruits commencent à être mûrs. Les vieillards conservent une tradition d'après laquelle, quand cet arbre périra,

---

(1) TTPC : 復西行三月(一作日)至辛頭大河. HWTC : 復西行三日至辛頭大河. J'adopte la leçon 三日 au lieu de 三月. Quand au nom du fleuve Sin-t'eou, il est écrit 新頭 dans l'abrégé de la relation de Song Yun que renferme le *Hai kouo t'ou tche* (chap. XXIX, p. 8 r°).

(2) 摩竭. Dans l'*Avadānaçataka* (trad. Feer, p. 114-116), le roi de Bénarès, Padmaka, voulant sauver son peuple d'une épidémie qui le décime, apparaît sous la forme du grand poisson Rohita, et son corps est dépecé par les hommes ; « et il se disait en lui-même : « Ma « prise est de bonne prise, puisque, par ma chair et par mon sang, ces êtres vont éprouver le « bien-être ». C'est par ce procédé que, pendant douze ans, il rassasia les êtres de sa propre chair et de son propre sang. »

(3) La citation que nous avons faite de l'*Avadānaçataka* montre que la chair du poisson *sauva* les hommes de la maladie. C'est ce qui explique le mot 濟 qu'on lit dans le texte chinois.

(4) TTPC : 十三日 « treize jours » HWTC : 三日 « trois jours ». Cette dernière leçon est préférable.

(5) 佛沙伏. Le mot *fou* représente la première syllabe du mot *pura* ville. *Fo-cha* est identique au Po-lou-cha 跋盧沙 de Hiuan-tsang, mais il est difficile de déterminer l'original sanscrit qui se cache sous ces transcriptions. — Les recherches de A. Foucher (*loc. cit.*, p. 347 et suiv.) ont bien fixé l'emplacement de Fo-cha-fou ou Po-lou-cha dans l'endroit appelé aujourd'hui Shāhbāz garhi. — C'est à Fo-cha-fou que vivait le prince Siu-ta-na (= Viçvantara) avant de se retirer sur la montagne T'an-t'ö au nord-est de la ville ; aussi allons-nous voir la relation de Song Yun mentionner à nouveau certains incidents de la légende dont il a déjà été question à propos de la montagne T'an-t'ö. En réalité, comme nous l'avons fait remarquer (p. 415, n. 8), la description de la montagne T'an-t'ö devrait suivre immédiatement celle de Fo-cha-fou.

(6) L'éléphant blanc que le prince Siu-ta-na livra par charité aux envoyés d'un royaume rival, ce qui fut la cause de son exil.

la religion bouddhique elle aussi périra. A l'intérieur du temple, on a représenté le prince héritier et sa femme, et le brahmane qui leur demande leur fils [1] et leur fille; quand les barbares (*hou*) voient (cette peinture), il n'en est aucun qui ne verse des larmes de compassion.

Marchant encore vers l'ouest pendant un jour, (Song Yun) arriva à l'endroit où Jou-lai (le Tathāgata) s'arracha les yeux pour en faire don à un homme [2]; là aussi il y a un temple avec un stūpa ; sur une roche qui est dans le temple [3] se trouve l'empreinte des pieds du Buddha Kia-ye (Kāçyapa).

Marchant encore vers l'ouest pendant un jour, (Song Yun) monta en bateau pour traverser une profonde rivière large de plus de trois cents pas [4], et après soixante *li* de marche vers le sud-ouest, il arriva à la ville de Kan-t'o-lo (Gandhāra) [5]. A sept *li* au sud-est, se trouve le stūpa du loriot [6] [d'après la

---

(1) TTPC : 男. HWTC : 兒.

(2) Cunningham a placé à Charsadda et à Prāng l'emplacement de la ville de Puṣkaravatī où se trouvait, d'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 119-120), le stūpa du don des yeux ; cette localisation a été confirmée par A. Foucher (*op. cit.*, p. 334-340).

(3) TTPC : 有塔寺寺石上. HWTC : 有塔寺寺上.

(4) Cette traversée de rivière se faisait, semble-t-il, au temps de Song Yun, juste au-dessous du confluent du Svat et du Kabul-rūd. — Malgré l'ambiguïté du texte, il est bien certain qu'il ne faut compter qu'un jour de marche depuis le stūpa du don des yeux (Charsadda) jusqu'à Peshavar. Il n'y a donc pas d'abord une journée de marche depuis ce stūpa jusqu'à la rivière, puis soixante *li* de la rivière à Peshavar; il n'y a en tout qu'une journée de marche au cours de laquelle on commence par traverser la rivière pour marcher ensuite pendant soixante *li*. A. Foucher a fort bien élucidé ce point (*B. E. F. E.-O.*, t. I, 1901, p. 339, n. 1 à la fin, et p. 340, lignes 21-36).

(5) La ville de Kan-t'o-lo est la capitale du Gandhara, c'est-à-dire Peshavar.

(6) 雀離浮圖. Dans la description qui va suivre de ce fameux stupa, le texte du *Lo yang kia lan ki* paraît gravement altéré. Je vais donc commencer par réunir dans cette note les autres textes qui peuvent jeter quelque lumière sur ce sujet : Fa-hien (chap. XII, trad. Legge, p. 33-34) dit : « En marchant pendant quatre jours dans la direction du sud à partir du royaume de Kien-t'o-w'ei 犍陀衛 (le Gandhara dont la capitale est, pour Fa-hien, la ville de Puṣkaravati ; cf. A. Foucher, *op. cit.*, p. 338, n. 2), (les voyageurs) arrivèrent au royaume de Fou-leou-cha 弗樓沙 (Peshavar). Autrefois le Buddha, parcourant ce royaume avec ses divers disciples, dit à A-nan 難阿 (Ānanda) : « Après mon parinirvāṇa, il y aura « un roi de ce pays nommé Ki-ni-kia 罽膩伽 (Kaniṣka) qui, en ce lieu, élèvera un stupa. » Dans la suite, le roi Ki-ni-kia (Kaniṣka) apparut (en effet) dans le monde ; un jour qu'il était sorti pour se promener et regarder, Çakra, maître des devas 天帝釋, voulut éveiller sa pensée ; il se transforma en un petit garçon gardien de bœufs, et, en travers de la route, se mit à élever un stupa. Le roi lui demanda : « Que faites-vous là ? » Il répondit : « Je fais un stupa pour le Buddha. » Le roi dit : « C'est fort bien. » Alors le roi éleva aussitôt au-dessus du stupa du petit garçon un stupa qui eut plus de quarante *tchang* (quatre cents pieds) de hauteur et qui fut orné de toutes sortes de substances précieuses. De tous les stūpas et de tous les temples que (Fa-hien) avait vus au cours de son voyage, aucun n'était comparable à celui-ci pour la beauté et la majesté. Suivant une tradition, ce stūpa est le premier dans tout le Jambudvipa. Quand le roi eut achevé ce stupa, le petit stupa sortit sur le côté, au sud du grand stupa ; il était haut d'un peu plus de trois pieds. » — Dans la *Vie* de Hiuan-tsang (chap. II, p. 8 r°-v°; trad. Julien, p. 83-84), on lit que, à 8 ou 9 *li* (et non 80 ou 90 *li*, comme l'écrit Julien) au sud-est de Peshavar, est un arbre *pippala* sous lequel se sont assis les quatre Buddhas du

passé et sous lequel s'assiéront les neuf cent quatre-vingt seize Buddhas de l'avenir ; puis le texte continue en ces termes : 其側又有窣堵波。是迦膩色迦王所造。高四百尺。基周一里半。高一百五十尺。其上起金銅相輪二十五層。中有如來舍利一斛。 « A côté (de l'arbre *pippala*), il y a encore un stupa qui est celui qu'a construit le roi Kaniṣka ; il est haut de quatre cents pieds ; son soubassement a une circonférence d'un *li* et demi et est haut de cent cinquante pieds ; au sommet (du stupa) s'élèvent vingt-cinq rangs de disques en cuivre doré ; à l'intérieur du stupa, il y a un *hou* (dix boisseaux) de çariras (reliques) du Buddha. » — La biographie de Hiuan-tsang dans le *Siu kao seng tchouan* (chap. IV ; *Trip. jap.*, XXXV, fasc. 2, p. 103 r°) nous présente un passage qui est intéressant par la mention qu'il contient de la mission dont fit partie Song yun : 城東有迦膩王大塔。基周里半。佛骨舍利一斛在中。舉高五百餘尺。相輪上下二十五重。天火三災。今正營構。即世中所謂雀離浮圖是也。元魏靈太后胡氏奉信情深。遣沙門道生等。賚大幡長七百餘尺。往彼挂之。腳纔及地。即斯塔也。亦不測雀離名生所由。 « A l'est de la ville (de Peshavar) est le grand stupa du roi Kaniṣka ; son soubassement a une circonférence d'un *li* et demi ; à l'intérieur se trouve un *hou* de reliques du Buddha ; il a une hauteur de plus de cinq cents pieds ; des disques s'étagent en vingt-cinq rangs les uns au-dessus des autres. (Le stupa) a été détruit trois fois par le feu du ciel ; maintenant il vient d'être reconstruit. Il n'est autre que ce qu'on appelle dans le peuple le stupa du loriot. Sous la dynastie des Yuan Wei, l'impératrice douairière Hou, dont le nom posthume est Ling, fut extrêmement dévote ; elle chargea le çramaṇa Tao-cheng et d'autres de prendre avec eux une grande oriflamme longue de plus de sept cents pieds et d'aller la suspendre là ; (quand l'oriflamme fut suspendue), son pied atteignait à peine le sol. C'est le stupa dont il est question ici. On ne sait pas d'ailleurs d'où a pris naissance le nom de (stupa du) loriot. » — Le çramaṇa Tao-cheng 道生 était un des compagnons de Song Yun, comme on l'a vu dans le texte que nous avons cité plus haut (p. 380, n. 1) du *Che kia fang tche*. — Le *Si yu ki* de Hiuan-tsang (chap. II ; trad. Julien, t. I, p. 106-109) raconte à son tour la prédiction du Buddha et l'entrevue du roi Kaniṣka avec le petit pâtre qui élevait un stupa de trois pieds de hauteur ; puis il ajoute : 周小窣堵波更建石窣堵波。欲以功力彌覆其上。隨其數量恆出三尺。若是増高踰四百尺。基趾所跱（= 址）周一里半。層基五級高一百五十尺。方乃得覆小窣堵波。王因嘉慶。復於其上更起二十五層金銅相輪。即以如來舍利一斛而置其中。式修供養。營建纔訖見小窣堵波。在大基東南隅下傍出其半。王心不平便即擲棄。遂往窣堵波第二級下。石基中半現。復於本處更出小窣堵波。 « A l'entour du petit stupa, (Kaniṣka) éleva un autre stupa de pierre, dans l'intention de le recouvrir à force de travail ; mais à mesure que les dimensions (du grand stupa) augmentaient, le petit stupa) le dépassait constamment de trois pieds ; il en fut ainsi jusqu'à ce que (le grand stupa) eût été élevé à une hauteur de quatre cents pieds, que le pourtour du pied de son soubassement eût une circonférence de un *li* et demi à sa base, et que les cinq assises du soubassement entier eussent une hauteur (totale) de cent cinquante pieds, et c'est alors seulement qu'il put recouvrir le petit stupa. Le roi, se félicitant de ce résultat, dressa encore au sommet vingt-cinq rangs de disques en cuivre doré, puis il plaça à l'intérieur (du stupa) un *hou* de reliques du Tathāgata et se mit à leur faire des offrandes. Mais à peine la construction était-elle terminée qu'il vit le petit stupa qui, sur le côté situé au bas de l'angle sud-est du grand soubassement, émergeait à moitié. Le roi, contrarié, le fit aussitôt jeter à bas et le fit établir au-dessous de la seconde assise du (grand) stupa ; mais quand il apparaissait à moitié au milieu du soubassement de pierre, derechef à sa place primitive réapparut le petit stupa. » — Voici d'autre part un passage du *Si yu tche* 西域志 qui nous a été conservé dans le *Fa yuan tchou lin* (chap. XXXVIII ; *Trip. jap.*, vol. XXXVI, fasc. 7, p. 62 r°) et qui présente pour nous un intérêt tout particulier parce qu'il paraît directement inspiré de la relation de Song Yun : 西域乾陀羅城東南七里有雀離浮圖。推其本緣乃是如來在世之時。與諸弟子遊化此土指城東曰。我入涅

relation de Tao-yo (¹); il est à quatre *li* à l'est de la ville. Si on remonte à son origine, voici quelle elle est. Au temps où Jou-lai (le Tathāgata) était dans le

---

槃後二百年。有國王名迦尼色迦。在此處起浮圖。佛入涅槃後二百年。有國王字迦尼色迦。出遊城東。見四童子累糞爲塔。可高三尺。俄然卽失矣。王怪此童子。卽作塔籠之。糞塔漸高挺出於外。去地四百尺。然後始定。王更廣塔基。三百餘步。從地構木始得齊等。上有鐵柱。高三百尺。金盤十三重。沓(= 合) 去地七百尺。施功既訖糞塔如初。在大塔南三百步。« A sept *li* au sud-ouest de la capitale du Kan-t'o-lo (Gandhāra), se trouve le stūpa du loriot. Si on remonte à son origine, voici quelle elle est : au temps où le Tathāgata était en ce monde, il allait avec ses disciples en convertissant (les hommes) dans ce lieu ; il indiqua l'est de la ville en disant : « Deux cents ans « après que je serai entré dans le nirvāṇa, il y aura un roi de ce pays, nommé Kia-ni-sö-kia « (Kaniṣka), qui, en ce lieu, élèvera un stūpa. » Deux cents ans après que le Buddha fut entré dans le nirvāṇa, il y eut en effet un roi de ce pays dont le nom était Kia-ni-sö-kia (Kaniṣka) ; étant sorti pour se promener à l'est de la ville, il vit quatre jeune garçons qui entassaient de la bouse de vache pour faire un stūpa haut d'environ trois pieds ; soudain ils disparurent. Le roi, émerveillé de ces enfants, fit alors un stūpa pour envelopper (le leur) ; mais le stūpa de bouse s'élevait graduellement et se dressait au-dessus ; ce n'est que quand on fut à quatre cents pieds du sol qu'il s'arrêta ; le roi élargit encore le soubassement du stūpa jusqu'à ce qu'il eût plus de trois cents pas (de tour) ; c'est alors que la construction en bois élevée au-dessus de ce soubassement (je substitue ici au mot 地 la leçon 此 de TTPC et HWTC) parvint à égaler la hauteur (du petit stūpa). Au sommet se trouvait un pilier de fer, haut de trois cents pieds (et portant) treize disques dorés superposés ; l'ensemble s'élevait à sept cents pieds au-dessus du sol. Quand l'œuvre charitable fut achevée, le stūpa de bouse, tel qu'au début, se retrouva à trois cents pas au sud du grand stūpa. . . . . », la suite comme dans TTPC et HWTC). — Enfin le *Pei che* (chap. XCVII, p. 10 r°), dans un texte qui, comme on va le voir, paraît dater de l'année 550, nous apprend que, à 10 *li* à l'est de la ville de Fou-leou-cha 富樓沙 (Peshavar), qui est la capitale du roi des petits Yue-tche 小月氏, descendant du fils de Ki-to-lo 寄多羅, roi des grands Yue-tche 大月氏, « se trouve un stūpa qui a un pourtour de trois cent cinquante pas et qui est haut de 80 *tchang* (800 pieds). Depuis la première fondation de ce stūpa jusqu'à la huitième année *wou-ting* (550 A. D.), on calcule qu'il s'est écoulé 842 années. (Le monument) est ce qu'on appelle (communément) le stūpa bouddhique de 100 *tchang* (1.000 pieds) 百丈佛圖. »

Le stūpa du loriot était célèbre dans tout le monde bouddhique ; on avait donné son nom à d'autres édifices religieux : c'est ainsi que le *Che che si yu ki* 釋氏西域記 cité par Li Tao-yuan 酈道元 (mort en 527 A. D.) dans son édition du *Chouei king* (chap. II, p. 7 v°-8 r°), parle d'un temple qui était à 40 *li* au nord de Koutcha 屈茨 et qui s'appelait le grand vihāra du loriot 雀離大清淨. Siu Song 徐松, dans son *Si yu chouei tao ki* publié en 1821 (chap. II, p. 14 r°), suppose avec raison que le nom du temple de Koutcha fut tiré de celui du stūpa de Peshavar. — Vers l'an 760, Wou-kong 悟空 mentionne dans le Gandhāra le temple du saint stūpa du roi Kaniṣka 罽膩吒王聖塔寺. Au XIe siècle, Al-birūni (*India*, trad. Sachau, t. II, p. 11) cite « le vihāra de Purushavar » qu'il nomme le « Kanik-caitya ». — Enfin il ne faut pas confondre le stūpa du loriot à Peshavar avec le petit caitya de dix pieds de haut qui se trouvait dans le temple Nālanda et qui s'appelait aussi le stūpa du loriot 雀離浮圖, au témoignage d'Yi-tsing (*Religieux éminents*, trad. fr., p. 95). Il est à remarquer d'ailleurs que, si le nom du stūpa de Nālanda s'explique par une légende où figure un loriot, il n'en est pas de même pour le stūpa de Peshavar et nous ne savons point quelle est l'origine du nom de *tsio-li* (loriot) qui lui est attribué. Il ne serait même pas impossible que ce nom cachât quelque transcription d'un mot étranger et n'eût point ici le sens de « loriot ».

(¹) TTPC : 道榮 « Tao-yong ». HWTC : 道藥 « Tao-yo ». Le texte du *Che kia fang*

monde [1], il allait avec ses disciples en convertissant (les hommes) dans ce lieu; il indiqua l'est de la ville en disant : « Trois cents ans [2] après que je serai entré dans le nirvāṇa [3], il y aura un roi de ce pays nommé Kia-ni-sö-kia [4] (Kaniṣka) qui, en ce lieu, élèvera un stūpa. » Plus de trois cents ans [5] après que le Buddha fut entré dans le nirvāṇa, il y eut en effet un roi de ce pays dont le nom était Kia-ni-sö-kia (Kaniṣka); étant sorti pour se promener à l'est de la ville, il vit quatre jeunes garçons qui se servaient de bouse de vache pour faire un stūpa haut d'environ trois pieds; soudain ils disparurent [d'après la relation de Tao-yo [6], les enfants [7] se trouvant dans l'espace se tournèrent vers le roi en prononçant une gāthā]. Le roi, émerveillé de ces enfants [8], fit alors un stūpa pour envelopper (leur stūpa); mais le stūpa de bouse s'élevait graduellement et se dressait au-dessus; quand il fut à quatre cents pieds du sol, alors enfin il s'arrêta [9]; le roi se résolut à élargir encore le soubassement du stūpa, jusqu'à ce qu'il eût plus de trois cents pas [de trois cent quatre-vingt-dix pas [10], d'après la relation de Tao-yo [11]]; c'est alors que la construction en bois élevée au-dessus de ce (soubassement) parvint à égaler la hauteur (du petit stūpa) [la relation de Tao-yo [12] dit : Sa hauteur était de trois *tchang* (trente pieds) [13]]; on se servit partout de bois bariolés pour faire les marches des escaliers [14] par lesquels on

---

tche qui mentionne un religieux nommé Tao-yo 道藥 comme ayant parcouru l'Inde du nord vers le milieu du Vᵉ siècle et ayant écrit une relation de son voyage, m'a engagé à adopter la leçon Tao-yo du *Han wei ts'ong chou*. Cf. p. 383, n. 4.

(1) TTPC : 在世之時. HWTC: 在此之時.

(2) Le texte précité du *Si yu tche* donne la leçon « deux cents ans ». Dans Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 106 et 107), on trouve deux fois la leçon « quatre cents ans ».

(3) 涅槃.

(4) TTPC : 迦尼色迦. HWTC : 迦尼迦色迦, où le second caractère 迦 est une superfétation.

(5) TTPC : 後三百年来. HWTC : 後二百年来.

(6) TTPC : 道榮 « Tao-yong ». HWTC : 道藥 « Tao-yo ».

(7) Peut-être pour Tao-yo, comme pour Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 107), n'y avait-il qu'un seul enfant.

(8) TTPC : 王怪此童子卽作. HWTC : 王怪此童子卽此童子卽作. Dans ce dernier texte, l'inadvertance du copiste est manifeste.

(9) TTPC : 然後止. Le HWTC omet le mot 止. Le *Si yu tche* donne la leçon 然後始定.

(10) On sait que le pas chinois, comme le pas romain, est un double pas. Même avec l'évaluation de Tao-yo, nous sommes assez loin de l'estimation de Hiuan-tsang qui attribuait au soubassement un *li* et demi de circonférence.

(11) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(12) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(13) Ou bien il y a une faute de texte, ou bien cette citation de Tao-yo est intercalée à une mauvaise place; de toute manière, la mesure trois *tchang* ne peut se rapporter à rien de ce qui précède.

(14) TTPC : 悉用文木爲陛階砌. HWTC : 悉用文石爲陛堦砌 « on se servit partout de pierres bariolées pour faire les marches des escaliers ».

montait; la construction en bois de toutes sortes qui reposait sur le pourtour des chapiteaux [1] comprenait treize étages]. Au sommet se trouvait un pilier de fer [2], haut de trois pieds [3] (et portant) treize disques dorés superposés; l'ensemble s'élevait à sept cents pieds au-dessus du sol [la relation de Tao-yo [4] dit: La colonne de fer avait quatre-vingt-huit pieds (de haut) et quatre-vingts *wei* (de circonférence) [5]; il y avait quinze disques dorés superposés; (l'ensemble) s'élevait à six cent trente-deux pieds au-dessus du sol].

Qand l'œuvre charitable [6] fut achevée, le stūpa [7] de bouse, tel qu'au début, se retrouva à trois pas [8] au sud du grand stūpa. Un *p'o-lo-men* (brahmane), ne voulant pas croire que c'était de la bouse, le sonda avec la main pour voir, et fit ainsi un trou; quoique de longues années se fussent écoulées, la bouse ne s'était cependant pas pourrie; on boucha le trou avec une pâte parfumée, mais sans parvenir à le remplir. Maintenant il y a un bâtiment des devas [9] qui enveloppe et couvre (ce petit stūpa).

Depuis que le stūpa du loriot a été construit, il a été incendié trois fois par le feu du ciel; les rois du royaume l'ont rebâti et l'ont refait comme il était d'abord. Les vieillards disent que, lorsque ce stūpa aura été incendié sept fois [10], la religion bouddhique disparaîtra.

---

(1) TTPC: 櫨栱上構衆木. HWTC: 櫨栱上構衆木. Cette phrase me paraît très obscure.

(2) TTPC: 鐵柱. HWTC: 鐵棖.

(3) Il est probable qu'il faut lire « trois cents pieds », comme dans le *Si yu tche*; en effet, l'intention de l'auteur doit être de former la hauteur totale de sept cents pieds qu'il attribue à l'édifice en additionnant les quatre cents pieds du stūpa aux trois cents pieds de la colonne qui le surmontait. Il est évident, d'ailleurs, que la colonne de fer ne pouvait pas avoir trois cents pieds de haut; elle était déjà fort remarquable si elle avait quatre-vingt-huit pieds, comme le dit Tao-yo. Comment donc expliquer la hauteur totale de sept cents pieds, en chiffres ronds, ou, comme le dit plus bas Tao-yo, de six cent trente-deux pieds, que mesurait l'édifice depuis le sol jusqu'au sommet? Je crois qu'en comparant entre eux les divers textes que nous avons cités dans la note de la page 420, on peut se représenter les choses de la manière suivante: sur le sol reposait un soubassement en pierre, formé de cinq assises, qui avait une circonférence de 300, ou de 390 pieds, ou d'un *li* et demi, suivant les diverses évaluations, et une hauteur de 150 pieds, d'après Hiuan-tsang; au-dessus de ce soubassement s'élevait le stūpa proprement dit, qui était une construction en bois à treize étages, d'une hauteur de 400 pieds; enfin le tout était surmonté d'une colonne de fer de 88 pieds de haut portant 13, ou 15, ou 25 disques en cuivre doré. On voit dès lors que la hauteur totale de l'édifice devait être de 150 + 400 + 88 = 638 pieds; ce résultat concorde suffisamment avec la hauteur de 632 pieds indiquée par Tao-yo, et avec la hauteur approximative de 700 indiquée par Song Yun.

(4) TTPC: 道榮. HWTC: 道藥.

(5) D'après le dictionnaire *Yun houei*, cité dans le dictionnaire de K'ang-hi, le *wei* serait une mesure de 5 pouces ou d'un *pao*: 五寸曰圍一抱曰圍.

(6) 施功, c'est-à-dire la construction du grand stūpa.

(7) TTPC et *Si yu tche* 塔. HWTC: 垢.

(8) Le *Si yu tche* dit « trois cents pas ».

(9) 天宮.

(10) Au lieu de 所, lisez 七, comme dans le *Si yu tche*.

| On lit dans la relation de Tao-yo (1) : Lorsque le roi construisait ce stūpa, quand la charpente fut terminée, il y avait encore le pilier de fer que personne ne parvenait à hisser au sommet (2). Le roi éleva aux quatre angles des tours grandes et hautes ; il y plaça en quantité de l'or, de l'argent et toutes sortes d'objets précieux ; le roi, ainsi que sa femme et les fils du roi, montèrent tous au haut des tours (3), brûlèrent de l'encens, répandirent des fleurs, et, du profond de leur cœur, implorèrent (4) les dieux. Après cela, les treuils firent s'enrouler les câbles et, en un seul élan, (le pilier) arriva à destination. C'est pourquoi les barbares (5) dirent tous : « Les quatre devarājas (6) ont prêté leur concours ; s'il n'en avait pas été ainsi, en vérité ce n'est point là ce qui aurait pu être soulevé par la force des hommes. » |

A l'intérieur du stūpa, les objets du culte (7) sont tous faits en or et en jade. Les mille aspects et les dix mille formes (qu'ils prennent), il serait difficile de les décrire entièrement. Quand le soleil levant commence à paraître (8), les disques dorés scintillent ; quand la brise légère se met à souffler, les clochettes précieuses résonnent harmonieusement. Parmi tous les stūpas des contrées d'occident, celui-ci est de beaucoup le premier.

Quand ce stūpa venait d'être achevé, on se servit de vraies perles (9) dont on fit un réseau pour en recouvrir le sommet (10). Plusieurs années après, le roi, considérant que ce réseau de perles avait une valeur (11) de dix mille livres d'or et que, après sa mort, il était à craindre que des hommes ne le dérobassent, réfléchissant en outre que, lorsque le grand stūpa aurait été détruit, il ne se trouverait personne pour le réédifier et le réparer, détacha alors (12) le réseau de perles, et le plaça dans une bassine de cuivre qu'il enterra dans un trou creusé dans le sol à cent pas au nord-ouest du stūpa. Au-dessus il planta un arbre ; le nom de cet arbre est *p'ou-t'i* (bodhidruma) (13) ; ses branches et ses rameaux s'étalent dans les quatre directions et son feuillage épais cache le ciel.

---

(1) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(2) TTPC : 無有能上者. HWTC : 無由能上 « par aucun moyen on ne pouvait le hisser au sommet ».

(3) TTPC : 悉在上. HWTC : 悉在樓上.

(4) Il faut vraisemblablemend lire 請 au lieu de 精.

(5) 胡人.

(6) 四天王.

(7) TTPC : 彷事. HWTC : 佛事.

(8) TTPC : 始開. HWTC : 始升 « commence à monter (à l'horizon) ».

(9) TTPC : 眞珠. HWTC : 珍珠 « des perles précieuses ».

(10) TTPC : 覆於其上後數年. HWTC : 覆其上於後數年.

(11) TTPC : 直. HWTC : 値.

(12) TTPC : 卽解. HWTC : 一解.

(13) 菩提. Le bodhidruma ou arbre de la bodhi est le *Ficus religiosa*.

Au-dessous de l'arbre, aux quatre côtés, sont des statues assises hautes chacune de quinze pieds ; il y a constamment quatre dragons (nāgas) qui ont la charge de veiller sur ces perles ; si quelqu'un s'avisait de vouloir prendre (les perles), il se produirait alors [1] un prodige funeste. Sur une stèle, on a gravé une inscription qui recommande que si dans l'avenir ce stūpa est détruit, les sages futurs prennent la peine de sortir ces perles et de le reconstruire.

A cinquante pas au sud du stūpa du loriot, se trouve un stūpa de pierre ; sa forme est parfaitement ronde [2] ; il est haut de deux *tchang* (= vingt pieds) ; il est fort miraculeux ; il peut manifester aux gens le bonheur ou le malheur [3] ; quand on le touche [4], si le présage est heureux, les sonnettes d'or répondent en sonnant ; si le présage est malheureux, à supposer même qu'un homme ébranle (le stūpa), (les clochettes) se refuseront à résonner. Comme Houei-cheng se trouvait dans un pays lointain et qu'il craignait que son retour ne fût pas heureux, il vint rendre hommage au stūpa divin et implora de lui un témoignage ; alors il le toucha du doigt et les clochettes résonnèrent aussitôt. D'avoir obtenu ce témoignage, il se sentit réconforté dans son cœur ; dans la suite, il put en effet revenir heureusement.

Auparavant, lorsque Houei-cheng était parti de la capitale, l'impératrice douairière avait donné l'ordre de lui remettre mille oriflammes de couleurs variées et de cent pieds de long, et cinq cents sachets parfumés [5] en soie ; les rois et les hauts dignitaires lui avaient remis deux mille oriflammes. En allant de Yu-t'ien (Khoten) au Kan-t'o (Gandhāra), dans tous les endroits où il y avait des sanctuaires bouddhiques, Houei-cheng avait répandu entièrement (les objets dont il était chargé) ; quand il arriva ici, il les avait épuisés ; il ne lui restait plus qu'une oriflamme de cent pieds qui lui venait de l'impératrice-douairière ; il décida de l'offrir au stūpa du roi des Che-p'i (Çibirāja) [6]. Song Yun offrit deux esclaves [7] au stūpa du loriot pour qu'ils fussent à perpétuité chargés d'arroser et de balayer. Houei-cheng retrancha alors sur ses ressources de voyage et choisit avec soin un excellent artiste qu'il chargea de façonner avec

---

(1) TTPC : 則有. HWTC : 卽有 « il se produirait aussitôt ».

(2) Ce texte se retrouve à la suite de celui qui concerne le stūpa du loriot dans le *Si yu tche* (*Fa yuan tchou lin*, chap. XXXVIII ; *Trip. jap.*, vol. XXXVI, fasc. 7, p. 62 v°). — Ici, au lieu de 正圓 « parfaitement rond », le *Si yu tche* écrit 正直 « parfaitement droit ».

(3) TTPC : 表吉凶. HWTC : 報吉凶 « annoncer le bonheur ou le malheur ».

(4) Le *Si yu tche* écrit 以指觸之 « si on le touche du doigt », c'est-à-dire seulement avec un doigt.

(5) TTPC : 香袋. HWTC : 香囊.

(6) TTPC : 尸毘王. HWTC : 尸毘王. Le stūpa du roi des Çibis est celui qui commémore le don de la chair du Bodhisattva pour sauver une colombe ; voyez plus loin.

(7) Nous avons vu plus haut (p. 411) que Song Yun fit un don semblable au temple T'o-lo qui se trouvait au nord de Mong-kie-li (Manglaor).

du cuivre [1] un exemplaire du stūpa du loriot ainsi que les formes des quatre stūpas [2] de Che-kia (Çākya) [3].

Alors, marchant vers le nord-ouest [4] pendant sept jours, (Song Yun) et ses compagnons franchirent une grande rivière et arrivèrent à l'endroit où le Tathāgata, étant roi des Che-p'i (Çibis) [5], secourut une colombe ; là aussi on a élevé un stūpa et un temple [6]. Autrefois, le grenier du roi des Che-p'i [7] (Çibis) ayant été incendié par le feu, le riz qu'il contenait se trouva grillé ; maintenant encore il en reste ; si on en absorbe un grain, on est à perpétuité à l'abri du fléau des fièvres intermittentes ; quand les gens de ce pays ont besoin de se prémunir [8], ils en prennent chaque jour.

[La relation de Tao-yo [9] dit [10] : J'arrivai au royaume de Na-kia-lo-a (Nagarahāra) [11] ; là se trouve l'os du sommet du crâne du Buddha [12] ; il a

---

(1) TTPC : 以銅摹寫. Le HWTC écrit 鍮 au lieu de 銅. Le 鍮 *t'eou* était un alliage qu'on formait en mélangeant à une livre de cuivre (銅), un tiers de son poids de zinc (亞鉛) et un sixième de plomb (鉛) (cf. F. de Mély, *Les lapidaires chinois*, p. 42). — Dans notre texte, les mots 摹寫 donneraient à entendre qu'il s'agit d'une peinture ; il est plus vraisemblable cependant que Houei-cheng fit faire en cuivre ou en laiton, un modèle réduit de divers édifices religieux, comme cela se pratique aujourd'hui encore en Chine.

(2) Les quatre grands stūpas de l'Inde du nord sont, d'après Fa-hien (chap. X-XI), celui du don de la chair (à Girarai), celui du don des yeux (à Puṣkarāvatī), celui du don de la tête (à Takṣaçilā) et celui du don du corps (dans le Mahāban ?).

(3) TTPC : 释迦. HWTC : 什迦. — Che-kia est une abréviation de 釋迦牟尼 Çākyamuni.

(4) Il faut lire « nord-est » au lieu de « nord-ouest ».

(5) TTPC : 尸毘. HWTC : 尸昆. Le jātaka du roi des Çibis sauvant la vie d'une colombe 尸毘王救鴿命 en livrant un morceau de sa propre chair à Çakra transformé en épervier, se trouve dans la traduction chinoise de la *Jātakamālā* (*Trip. jap.*, vol. XIX, fasc. 5, p. 2 v°).

(6) Fa-hien (chap. IX) place ce stūpa, l'un des quatre grands stūpas de l'Inde du nord, dans le royaume de Sou-ho-to 宿呵多. — D'après Hiuan-tsang, (*Mémoires*, t. I, p. 137), il se trouvait à 60 ou 70 *li* à l'ouest du Masūrasaṃghārāma (cf. p. 412, n. 5), ce qui a permis à M. A. Stein (*Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force*, p. 61-62) d'en fixer l'emplacement à Girarai, dans le Buner. — On voit, d'après notre texte, que cette localité dut être visitée par Song Yun lors de son voyage de retour.

(7) TTPC : 尸毘. HWTC : 尸昆.

(8) TTPC : 須禁. HWTC : 須藥 « ont besoin de remèdes ».

(9) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

(10) Tout le paragraphe qui suit concerne le royaume de Nagarahāra et me paraît tiré de la relation de Tao-yo. Rien ne prouve que Song Yun et ses compagnons aient porté leurs pas aussi loin.

(11) TTPC : 那迦羅阿. HWTC : 那迦羅訶. Hiuan-tsang écrit plus exactement 那揭羅曷羅.

(12) C'est dans la ville de Hi-lo 醯羅 (auj. Hidda, à 5 milles vers le sud de Jelālābād) que Fa-hien (chap. XIII) et Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102) mentionnent la relique précieuse de l'uṣṇiṣa ou os formant la protubérance crânienne du Buddha. D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 53), on voyait aussi un fragment de l'uṣṇiṣa dans le royaume de Kapiça.

quatre pouces de pourtour ; il est de couleur blanc-jaunâtre [1] ; au-dessous sont des trous qui peuvent contenir les doigts d'une main d'homme ; d'apparence chatoyante, il ressemble à un nid de guêpes [2]. — J'arrivai au temple K'i-ho-lan (khakkhara) [3] ; là sont treize bandes du *kia-cha* (kāṣāya) du Buddha ; si on les mesure avec un pied, on les trouve tantôt courtes, tantôt longues [4]. Là est encore le bâton orné d'étain du Buddha ; il est long de dix-sept pieds ; on l'a placé dans un étui de bois [5] sur lequel sont appliquées des feuilles d'or ; ce bâton est d'un poids variable ; quand il lui arrive d'être lourd, alors cent hommes ne le soulèveraient pas ; quand il lui arrive d'être léger, un seul homme en vient à bout. — Dans la ville de Na-kie [6] (Nagarahāra) sont la dent du Buddha [7] et les cheveux du Buddha, pour lesquels on a fait des boîtes précieuses où ils sont placés ; matin et soir on leur fait des offrandes. — J'arrivai à Kiu-lo-lo-lou [8] où je vis la caverne de l'ombre du Buddha [9] ; (il s'y trouve) une porte tournée vers l'ouest [10] ; si on pénètre dans

---

(1) 方圓 signifie simplement « le pourtour », de même que 輕重 signifie « le poids ». Fa-hien (chap. XIII) dit de même : 骨黄白色方圓四寸 « L'os est de couleur blanc-jaunâtre ; il a quatre pouces de pourtour ». Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102) lui attribue un pied et deux pouces de pourtour 周一尺二寸.

(2) A cause des trous dont il est percé ; ces trous sont sans doute ceux dans lesquels s'implantaient les racines des cheveux ; 髮孔分明 « les trous des cheveux se voient distinctement », dit Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 102).

(3) 吉賀盧. Le caractère 賀 doit être remplacé par le caractère 迦, car il doit se prononcer *kia* pour que le mot entier soit la transcription du sanscrit *khakkhara* qui désigne le bâton du religieux mendiant.

(4) D'après Fa-hien (chap. XIII), le vêtement du Buddha et son bâton se seraient trouvés dans deux sanctuaires différents.

(5) Il faut remplacer le mot 水, que donnent ici TTPC et HWTC, par le mot 木, comme le prouve le texte de Fa-hien (chap. XIII) : 以木筒盛之.

(6) 那竭城.

(7) Fa-hien (chap. XIII) mentionne aussi, dans l'intérieur même de la ville de Nagarahāra, le stūpa de la dent du Buddha 佛齒塔. Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 97-98) dit que, de son temps, la dent avait disparu et que le stūpa était en ruines.

(8) 瞿羅羅鹿. Le texte ici est altéré ; il faut lire, comme dans la *Vie* de Hiuan-tsang : 至瞿波羅龍王所住之窟 « J'arrivai à la caverne où résidait le Nāgarāja Gopāla. »

(9) Sur la caverne de l'ombre du Buddha, voyez Fa-hien, chap. XIII ; Hiuan-tsang, *Vie*, p. 80-82 et *Mémoires*, t. I, p. 99-100. — Le *Kouan fo san wei king*, cité dans le *Fa yuan tchou lin*, chap. XI (*Trip. jap.*, vol. XXXVI, p. 70 v°), place la caverne de l'ombre au sud de la paroi rocheuse de la montagne A-na-sseu 阿那斯山, à côté de l'étang du dragon venimeux 毒龍池, dans le royaume de Nagarahāra 那乾訶囉.

(10) TTPC : 見佛影入山窟十五步四面向戶. Le HWTC place le mot 窟 après le mot 影 et omet le mot 面. J'adopte ici le texte du HWTC ; je crois en outre nécessaire de corriger le caractère 四 en 西, en me fondant sur le texte de la *Vie* de Hiuan-tsang, où il est dit 壁門向西 « dans un mur de pierre, où elle (la grotte) est creusée, on voit une sorte de porte qui s'ouvre au couchant » (trad. Julien, p. 80). Enfin la suite des idées me paraît exiger qu'on intervertisse l'ordre de deux phrases et qu'on lise : 見佛影窟。西向戶。入山十五步 etc. — C'est sur le texte ainsi modifié que j'ai fait ma traduction.

la montagne à une profondeur de quinze pas et qu'on regarde de loin, alors toutes les marques distinctives (du Buddha) apparaissent clairement ; si on s'approche pour regarder, elles s'obscurcissent et deviennent invisibles [1] ; si on touche l'endroit avec la main, on ne trouve que [2] la paroi de roc ; si on recule graduellement, on recommence à voir le visage se dresser d'une manière remarquable [3] ; c'est là un phénomène comme il y en a peu dans le monde. En avant de la caverne est une pierre carrée sur laquelle est l'empreinte des pieds du Buddha [4]. A cent pas au sud-ouest de la caverne est l'endroit où le Buddha lava ses vêtements [5]. A un *li* au nord de la caverne est la caverne de Mou-lien (Maudgalyāyana) [6], au nord de laquelle se trouve une montagne ; au pied de cette montagne sont les stūpas que les sept Buddhas [7] firent de leurs mains ; ils sont hauts de dix *tchang* (cent pieds) ; on dit que, lorsque ces stūpas s'enfonceront sous la terre, la religion bouddhique disparaîtra ; il y a en tout sept stūpas ; l'inscription sur pierre qui est au sud des sept [8] stūpas, on dit que c'est le Tathāgata qui l'a écrite de sa propre main ; les caractères étrangers sont parfaitement distincts et même maintenant on peut les lire.

Houei-cheng resta deux années dans le royaume de Wou-tch'ang (Udyāna). Les mœurs des barbares d'occident présentent (entre les divers peuples) beaucoup de ressemblance et peu de différence et ne sauraient être décrites en détail. Le deuxième mois de la deuxième année *tcheng-kouang* [9] (521), il revint enfin à la capitale.

Moi, Hiuan-tche [10], je considère que la relation de voyage de Houei-cheng est fort incomplète sur plusieurs points. Maintenant donc, je me suis servi de la relation de Tao-yo [11] et des mémoires privés de Song Yun et j'ai combiné le tout pour combler les lacunes du texte.

---

(1) Le HWTC omet les deux mots 不見.

(2) TTPC : 惟. HWTC : 唯.

(3) TTPC : 始見容顏挺特. Le HWTC ajoute le mot 相 après le mot 見.

(4) Cette pierre est aussi mentionnée par Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 100-101.

(5) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 101.

(6) 目連.

(7) Le TTPC et le HWTC donnent la leçon peu satisfaisante 大佛 « le grand Buddha ». Je trouve la leçon 七佛 « les sept Buddhas » dans l'abrégé de la relation de Song Yun que contient le *Hai kouo t'ou tche* (chap. XXIX, p. 8 r°).

(8) Le HWTC omet ici le mot 七.

(9) TTPC : 正元, ce qui est une erreur manifeste. HWTC : 正光.

(10) Yang Hiuan-tche 楊衒之 est l'auteur du *Lo yang kia lan ki*.

(11) TTPC : 道榮. HWTC : 道藥.

APPENDICE

NOTE SUR DIVERS OUVRAGES RELATIFS A L'INDE QUI FURENT PUBLIÉS EN CHINE AVANT L'ÉPOQUE DES T'ANG.

I. — *K'ang T'ai* 康泰 et *Tchou Ying* 朱應.

Li Tao-yuan (mort en 527) cite dans son édition du *Chouei king* (chap. I, p. 9 v°) la « *Relation sur le Fou-nan* » par K'ang T'ai 康泰扶南傳. D'autre part, le *Souei chou* (chap. XXXV, p. 14 v°) mentionne le « *Traité sur les merveilles du Fou-nan* » par Tchou Ying, 扶南異物志. Or nous apprenons par le *Leang chou* (chap. LIV, p. 3 v°) que, à l'époque des trois royaumes, K'ang T'ai et Tchou Ying furent envoyés ensemble en ambassade par le souverain du royaume de Wou 吳 (222-280 p. C.) auprès de Fan Siun 范尋, qui était alors roi du Fou-nan. Les ouvrages de ces deux voyageurs ont disparu, mais ce sont eux sans doute qui ont fourni à l'auteur du *Leang chou* sa longue et très intéressante notice sur le Fou-nan (en gros le Siam et le Cambodge actuels). Pendant que les deux Chinois se trouvaient dans le Fou-nan, ils eurent l'occasion de se renseigner d'une manière assez précise sur l'Inde ; quelques années auparavant en effet, le roi du Fou-nan, Fan Tchan 范旃, avait envoyé une mission en Inde ; le roi de l'Inde du centre adjoignit aux émissaires du Fou-nan, lorsqu'ils s'en retournèrent, un certain Tch'en-song 陳宋 qu'il chargeait de ses présents pour le roi Fan Tchan. L'ambassadeur chinois K'ang T'ai se rencontra avec l'ambassadeur hindou Tch'en-song et obtint de lui des informations sur l'Inde qui nous ont été conservées en substance dans le *Leang chou* (chap. LIV, p. 8 r°) ; ce texte du *Leang chou* a été étudié par Sylvain Lévi (*Deux peuples méconnus*, Mélanges de Harlez, p. 176 et suiv.) qui a retrouvé dans le titre *meou-louen* 茂論 attribué au roi de l'Inde du centre le nom de la dynastie Muruṇḍa. La date de la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying peut être déterminée avec assez d'exactitude, car elle dut suivre de peu l'ambassade que Fan Tchan 范旃, roi du Fou-nan, envoya en 243 à Souen K'iuan 孫權, souverain du royaume de Wou 吳. Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 251, 272, 275 ss., 303.

II. — *Tao-ngan* 道安.

Le religieux *Tao-ngan*, dont on trouvera la biographie dans le chap. V du *Kao seng tchouan*, mourut en 385 p. C., âgé de 72 ans. Il est l'auteur d'un *Mémoire sur les contrées d'occident* en 1 chapitre 西域志一卷, que mentionne le *Li tai san pao ki* (1) (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 6, p. 54 v°). Tou Yeou 杜佑, dans son *T'ong tien* 通典, publié en 801, parle (chapitre CXCI) de cet ouvrage, et l'encyclopédie *Yuan kien lei han*, publiée en 1710, en cite (chap. CCCXVI) quelques phrases. Ce livre ne me paraît pas avoir eu l'importance qu'était tenté de lui attribuer Stanislas Julien (*Mélanges de géographie asiatique*, p. 206-207). Tao-ngan n'était point allé lui-même dans les pays d'occident ; il ne pouvait en parler que par ouï-dire, et son traité géographique, d'ailleurs assez court puisqu'il ne comprenait qu'un chapitre, ne pouvait que se faire l'écho des renseignements apportés par les religieux hindous avec lesquels Tao-ngan fut en relations.

On trouve encore attribué au religieux Tao-ngan un ouvrage intitulé *Mémoire sur les sources de tous les cours d'eau du monde*, en 1 chapitre, 四海百川水源記 (cf. *Souei chou*, chap. XXXIII, p. 10 v° et *T'ang chou*, chap. LVIII, p. 13 v°).

---

(1) Le *Li tai san pao ki* 歷代三寶紀 est un catalogue des ouvrages bouddhiques traduits en chinois ; ce catalogue fut publié en 597 par Fei Tch'ang-fang 費長房 ; on le désigne souvent sous le nom de 長房錄 « Catalogue de Tch'ang-fang ».

III. — *Fa-hien* 法顯.

Fa-hien partit de Tch'ang-ngan en 399 et revint en Chine après être resté quinze ans en voyage. L'importante relation que nous avons de lui est mentionnée dans le *Li tai san pao ki* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 6, p. 49 v°) sous le titre de *Mémoire sur un voyage en Inde* 歷遊天竺記傳; elle est plus souvent désignée sous le nom de *Mémoire sur les pays bouddhiques* 佛國記, ou sous celui de *Relation de Fa-hien* 法顯傳. Elle a été traduite par Rémusat (1836), par Beal (1869 et 1884), par Giles (1877) et par Legge (1886).

IV. — *Pao-yun* 寶雲.

Le religieux Pao-yun fut un des compagnons de route de Fa-hien, mais il n'alla pas plus loin que Peshavar et revint alors en Chine (cf. *Fa-hien*, chap. XII, à la fin). Le *Kao seng tchouan* (chap. III) nous apprend qu'il mourut en 449, âgé de 72 ans, et qu'il avait écrit une relation de ses voyages (其遊履外國別有記傳).

V. — *Tche-mong* 智猛.

Le *Souei-chou* (chap. XXXIII, p. 10 r°) et le *T'ang chou* (chap. LVIII, p. 13 v°) mentionnent la *Relation sur un voyage dans les pays étrangers* 遊行外國傳, en 1 chapitre, par le religieux Tche-mong. — Le *Kieou t'ang chou* (chap. XLVI, p. 19 v°) donne à cet ouvrage le titre de *Relation sur les pays étrangers* 外國傳, et c'est sous ce nom qu'il est cité par Tou Yeou dans son *T'ong tien* (chap. CXCI, p. 10 r°).

La biographie de Tche-mong dans le *Kao seng tchouan* (chap. III; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 17 r°-v°) m'a paru présenter assez d'intérêt pour être traduite intégralement :

« Le religieux Tche-mong 釋智猛 était originaire de Sin-fong 新豐, dans le district de la capitale, dans l'arrondissement de Yong 雍州. Son naturel était droit et intelligent; sa conduite appliquée était pure et nette; dès sa jeunesse, il prit l'habit de religieux; il exerça son activité en la dirigeant vers le but unique de la perfection; le son de ses récitations se prolongeait jour et nuit. Chaque fois qu'il entendait un religieux étranger [2] parler des vestiges de Çâkya 釋迦 qui se trouvaient sur le sol de l'Inde et des divers sûtras de grande extension (mahâvaipulya), plein de regrets généreux il se sentait ému et faisait bondir son cœur vers les pays lointains; il considérait qu'une distance de dix mille *li* n'était que huit pouces ou un pied, qu'une durée de mille années pouvait être remontée [3].

« Or donc, en l'année *kia-tch'en* (404), sixième de la période *hong-che* 弘始 de la prétendue dynastie Ts'in 僞秦, il appela auprès de lui et s'associa quinze çramaṇas qui avaient le même dessein que lui et il partit de Tch'ang-ngan 長安; il franchit des rivières et passa des gorges au nombre de trente-six et arriva à la ville de Leang-tcheou 涼州. Il sortit par la passe Yang 陽關 [4] et, à l'ouest, pénétra dans les sables mouvants (*lieou-cha*). Il escalada les escarpements périlleux et traversa les passages dangereux et fit plus que tout ce qu'on avait relaté auparavant. Il passa par les divers royaumes de Chan-chan 鄯善 (au sud du Lop-nor), K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha), Yu-t'ien 于闐 (Khoten). Il regarda partout la transformation opérée (par la religion).

« A partir de Yu-t'ien (Khoten), il marcha vers le sud-ouest pendant deux mille *li*. Quand on commença l'ascension des Ts'ong-ling 葱嶺 (Monts des Oignons), neuf de ses compagnons s'en retournèrent. (Tche-)mong, avec ceux qui restaient, marcha de l'avant pendant mille sept cents *li* et arriva au royaume de Po-louen 波倫 (ou 波淪) [5]. Son compagnon, l'Hindou Tao-song

---

(1) Au N. E. de la sous-préfecture de Lin-t'ong 臨潼, préfecture de Si-ngan, province de Chân-si.

(2) 外國道人. L'expression *tao-jen* désignait autrefois les religieux bouddhiques.

(3) Il ne se laissait effrayer ni par les dix mille *li* qui le séparaient de l'Inde, ni par les mille années qui s'étaient écoulées depuis la mort du Buddha.

(4) A quelque distance au sud-ouest de Touen-houang.

(5) Le pays de Po-louen doit vraisemblablement être identifié avec le Bolor ou vallée de Gilgit; cf. p. 406, n. 7.

竺道嵩, cessa alors de vivre ; quand on voulut l'incinérer, soudain on ne put plus trouver où était son corps. (Tche-)mong, soupirant de tristesse, s'émerveilla de ce prodige.

« Alors, rassemblant toutes ses forces, il avança. Lui et les quatre hommes qui restaient franchirent ensemble des montagnes neigeuses, traversèrent le fleuve Sin-t'eou 辛頭 (Indus) et arrivèrent au royaume de Ki-pin 罽賓 (Cachemire) (1). Dans le royaume il y a cinq cents *lo-han* (arhats) qui sans cesse vont au lac A-neou-ta 阿耨達 (Anavatapta) et en reviennent. Il y eut un *lo-han* (arhat) de grande vertu qui, voyant arriver (Tche-)mong, en fut joyeux ; (Tche-)mong l'interrogea sur le monde et il lui expliqua ce qui concerne les quatre Fils du Ciel (2) ; le récit en est fait au complet dans la relation de (Tche-)mong.

« Dans le royaume de K'i-cha 奇沙 (3), (Tche-)mong vit le crachoir en pierre bariolée du

---

(1) Le Ki-pin est ici le Cachemire, puisque le voyageur y arrive après avoir traversé l'Indus. D'ailleurs la mention qui va être faite des cinq cents arhats paraît bien se rapporter au Cachemire, car Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 169-172) parle à propos du Cachemire de diverses traditions dans lesquelles interviennent les cinq cents arhats.

(2) Allusion à la tradition suivant laquelle le Jambudvîpa était partagé entre quatre maîtres : au sud était le maître des éléphants (gajapati) ; à l'ouest, le maître des choses précieuses (ratnapati ?) ; au nord, le maître des chevaux (açvapati) ; à l'est, le maître des hommes (narapati). Cf. Introduction au *Si yu ki* de Hiuan-tsang (trad. Julien, tome I, p. LXXV ; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 28. — Dans le *Sûtra des douze (années) de voyage* 十二遊經, traduit en chinois en 392 par le religieux Kâlodaka 迦留陀伽 (cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, appendice II, n° 40), on trouve déjà exposée la théorie des quatre rois du monde en ces termes (*Trip. jap.*, vol. XXIV, fasc. 8, p. 3 r°) : « A l'est est le Fils du ciel de Tsin 晉 (c'est en effet sous la dynastie des Tsin orientaux que Kâlodaka fit sa traduction) ; son peuple est très prospère ; au sud est le Fils du Ciel du royaume de l'Inde 天竺國 ; son pays produit beaucoup d'éléphants renommés ; à l'ouest est le Fils du Ciel du royaume de Ta-ts'in 大秦 ; son pays est riche en or, en argent et en jade ; au nord-ouest est le Fils du Ciel des Yue-tche 月支 ; son pays a beaucoup d'excellents chevaux. »

(3) Où se trouvait ce royaume de K'i-cha 奇沙 ? Si nous avions affaire ici à une véritable relation de voyage, il faudrait le chercher entre le Cachemire et Kapilavastu. Mais je crois que le biographe a interverti ici l'ordre de l'itinéraire, et je pense que K'i-cha désigne Kachgar. Le texte qui détermine mon opinion est tiré de la biographie de Kumârajîva (vers 400 p. C. ; cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, app. II, n° 59) dans le *Kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 7 r°) ; il est ainsi conçu : « Kumârajîva, s'étant rendu dans le royaume de Cha-lei 沙勒 (Kachgar), plaça sur sa tête le pâtra du Buddha ; il se dit en lui-même : « Les dimen- « sions du pâtra sont très grandes, comment est-il si léger ? » Au même moment, le pâtra devint lourd au point qu'il ne put plus le porter ; il le posa à terre en poussant un cri ; sa mère lui en ayant demandé la raison, il répondit : « Le cœur de votre fils est en désaccord avec lui-même, « c'est pourquoi le pâtra est tantôt léger, tantôt lourd. » — Si on compare ce récit à celui qu'on va lire dans la biographie de Tche-mong, on ne peut manquer d'être frappé de la ressemblance des deux anecdotes ; c'est bien au même endroit que, vers la même époque, Kumârajîva et Tche-mong ont placé sur leur tête le bol à aumônes du Buddha et l'ont senti changer de poids d'une manière prodigieuse. Si on se rappelle d'ailleurs que Kachgar, tout en conservant dans la littérature chinoise son ancien nom de Sou-lei 疏勒 ou Cha-lei 沙勒, était aussi appelé K'ia-cha 佉沙 (la prononciation *k'ia* est indiquée nettement par le dictionnaire de K'ang-hi,) comme on peut le voir dans Hiuan-tsang et dans le chap. CCXXI *a* du *T'ang chou*, on ne jugera pas extraordinaire que le terme K'i-cha 奇沙 ait pu désigner le même pays. — Ce n'est pas seulement le pâtra du Buddha, c'est aussi son crachoir 唾壺 que Tche-mong vit dans le royaume de K'i-cha ; or Fa-hien (chap. V) nous apprend qu'il contempla le crachoir du Buddha dans le royaume de Kie-tch'a 竭叉 ; nous sommes donc amenés à identifier Kie-tch'a avec K'i-cha et à le placer à Kachgar. Cette manière de voir, qui peut paraître au premier abord légèrement subversive, me semble cependant conciliable avec ce que nous lisons dans le *Fo kouo ki* : nous prenons Fa-hien au moment où il se trouve à Yu-t'ien (Khoten) ; trois de ses

Buddha ; il vit aussi dans ce royaume le bol (pātra) du Buddha [1] ; sa couleur polie est brunâtre ; les quatre bords sont au complet [2]. (Tche-)mong fit une offrande avec des parfums et des fleurs, et, plaçant (le bol) sur le sommet de sa tête, il fit un vœu ; le vase, comme s'il l'exauçait, put devenir tantôt léger, tantôt lourd ; quand il devint lourd, les forces (du pèlerin) ne purent plus le supporter ; mais, quand (Tche-mong) le posa sur la table, il ne s'aperçut plus de son poids ; tel fut l'exaucement qui fut accordé à son cœur pieux.

« Allant derechef vers le sud-ouest pendant treize cents *li*, (Tche-mong) arriva au royaume de Kia-wei-lo-wei 迦維羅衛 (Kapilavastu). Il vit les cheveux du Buddha, la dent du Buddha et l'os de sa protubérance crânienne (uṣṇīṣa) [3]. L'ombre et les traces du Buddha [4]

---

compagnons le quittent là pour se rendre d'avance à Kie-tch'a 竭叉 ; cette particularité donne à entendre que Kie-tch'a n'était pas considéré comme séparé de Khoten par des distances et des obstacles formidables, car ce n'est pas au moment d'entreprendre la partie la plus difficile du voyage qu'une caravane se divise. Après être resté encore quelque temps à Khoten, Fa-hien se rend dans le royaume de Tseu-ho 子合, que nous avons vu être identique au Tchou-kiu-p'an de l'histoire des T'ang et au Si-kiu-pan de l'histoire des Wei, et que nous avons placé à Karghalik, au sud de Yarkand (cf. p. 397, n. 4). De Tseu-ho, Fa-hien va dans le pays de Yu-houei 於麾 ; au lieu de Yu-houei, il faut sans doute lire Yu-mo 於摩. Yu-mo, dit Ma Touan-lin (chap. CCCXXXVII, p. 13 v°), est le nom sous lequel était connu, à l'époque des Wei postérieurs, le royaume qui s'appelait Wou-tch'a 烏秅 sous les Han. Or nous avons vu (p. 398 n. 3) que le royaume de Wou-tch'a ou royaume de Yu-mo (plus exactement, de K'iuan-yu-mo 權於摩) ou encore royaume de Ho-p'an-to, n'était autre que Tach-kourgane. De Tach-kourgane, Fa-hien aurait pu se diriger vers le sud et aller en Inde ; mais il commence par se rendre à Kie-tch'a, c'est-à-dire à Kachgar, où il parvient après vingt-cinq jours de marche dans la montagne ; le désir de visiter un centre religieux important et la nécessité de rejoindre les trois compagnons qui l'avaient quitté à Khoten décidèrent sans doute Fa-hien à faire ce détour. De Kie-tch'a, c'est-à-dire de Kachgar, Fa-hien part enfin pour l'Inde ; après un long mois d'une marche difficile et périlleuse, il arrive dans le T'o-li 陀歷, c'est-à-dire Darel dans le Dardistân. — Cette explication pourrait soulever l'objection suivante : Si Fa-hien alla à Kachgar vers la même époque que Kumārajīva et Tche-mong, pourquoi ne mentionne-t-il pas comme eux le pātra du Buddha ? La réponse me paraît être celle-ci : Fa-hien vit peut-être le pātra du Buddha à Kachgar, mais comme il le vit ensuite à Peshavar, il considéra que la relique de Peshavar était seule authentique, et passa sous silence dans sa relation le bol à aumônes de Kachgar.

(1) A la fin de cette biographie, l'auteur du *Kao seng tchouan* fait remarquer que ce témoignage qui place le pātra dans le royaume de K'i-cha n'est pas d'accord avec ce que nous apprenons par d'autres pèlerins. Fa-hien (chap. XII) vit le pātra du Buddha à Peshavar. — D'après le religieux hindou Fa-wei 道人 法維 (cité par Li Tao-yuan, mort en 527 ; *Chouei king*, chap. II, p. 2 v°-3 r°), « le pātra du Buddha se trouvait dans le royaume des Ta-yue-tche 大月氏 ; on a élevé là un stūpa haut de 30 *tchang* (300 pieds) à sept étages ; le pātra est placé dans le second étage ; un réseau de fils d'or enchaîne le pātra qui est suspendu en l'air ; le pātra est en pierre verte 青石. » — Le pèlerin Fa-yong, dont on lira la biographie ci-après, place le pātra dans le Ki-pin, c'est-à-dire dans le Cachemire. — D'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 106), le pātra se serait trouvé autrefois à Peshavar, puis, après avoir circulé dans divers royaumes, il aurait fini par s'arrêter en Perse.

(2) 四際盡然. Fa-hien (chap. XII) écrit 四際分明 « les quatre bords sont bien distincts ». Le pātra du Buddha passait en effet pour être formé de quatre pātras encastrés les uns dans les autres de telle sorte que leurs quatre bords supérieurs se laissaient encore distinguer dans le vase unique qu'ils formaient ; cf. Legge, trad. de Fa-hien, p. 35, n. 4 ; et Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 482.

(3) Tche-mong est ici en désaccord avec les autres pèlerins, car Fa-hien, Tao-yo et Hiuan-tsang placent l'uṣṇīṣa dans le royaume de Nagarahāra.

(4) 佛影跡, ou suivant une autre leçon 佛影佛跡. L'ombre du Buddha dont il est question n'est pas celle du royaume de Nagarahāra ; c'est celle que, d'après Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, p. 458), le Buddha laissa dans une caverne située à quelque distance du bodhidruma.

d'une manière éclatante sont bien conservées. En outre, il regarda les arbres çalas du nirvāṇa et l'arbre de la bodhi (bodhidruma) où Māra fut soumis. (Tche-)mong sentit son cœur se remplir de joie ; il fit des offrandes pendant un jour entier ; en outre, il plaça sur l'image du vainqueur de Māra un dais précieux et un grand vêtement (1). Les lieux qu'il parcourut pour y examiner les phénomènes surnaturels, tels que l'escalier du ciel (2) et l'étang des dragons, défient toute énumération.

« Ensuite, (Tche-mong) arriva dans le royaume de Houa-che 華氏國 (Kusumapura ou Pāṭaliputra) ancienne capitale du roi A-yu 阿育王 (Açoka). Là se trouvait un brahmane de grande sagesse qui s'appelait Lo-yue 羅閱 (3) ; toute sa famille magnifiait la Loi et était honorée par le roi ; il avait fait un stūpa en argent massif haut de trente pieds. Quand il vit arriver (Tche-) mong, il lui demanda si, dans le pays de Ts'in 秦地 (la Chine) (4), on possédait ou non la doctrine du Grand Véhicule ; (Tche-) mong lui répondit qu'on y connaissait parfaitement la doctrine du Grand Véhicule ; Lo-yue tout surpris s'exclama en disant : « Chose extraordinaire ! comment ne serait-ce pas qu'un Boddhisattva a été convertir (la Chine) ? » (5). Dans sa demeure, (Tche-)mong trouva un exemplaire du texte sanscrit du *Mahānirvāṇa* (*sūtra*) et aussi un exemplaire de la discipline des Mahāsāṃghikas (6) et le texte sanscrit d'autres sūtras.

« Il fit avec serment le vœu de répandre (ces textes saints) ; c'est pourquoi donc il se disposa à revenir. L'année *kia-tseu* (424), il partit de l'Inde ; trois de ses compagnons moururent en route ; seuls (Tche-)mong et T'an-tsouan 曇纂 revinrent ensemble à Leang-tcheou 涼州. (Tche-mong) publia le texte du *Nirvāṇasūtra* qui forma vingt chapitres. La quatorzième année *yuan-kia* (437), il entra dans le pays de Chou 蜀 (Sseu-tch'ouan). La seizième année (439), le septième mois il composa une relation sur les pays qu'il avait visités. A la fin de la période *yuan-kia*, il mourut à Tch'eng-tou 成都 (7).

« Pour moi, je me suis enquis partout auprès des çramaṇas qui avaient voyagé ; dans ce qu'ils rapportent sur les divers chemins ils sont parfois en désaccord ; ils se contredisent aussi au sujet des endroits où se trouvent le bol (pātra) et l'os du crâne (uṣṇīṣa). On peut voir par là qu'il n'y a pas rien qu'une route pour aller en Inde et que l'os du crâne et le bol se déplacent d'une manière surnaturelle et vont parfois dans des lieux divers (8). C'est pourquoi il serait difficile de concilier ce que rapportent (les voyageurs) sur ce qu'ils ont vu et entendu. »

---

(1) C'est sans doute un kāṣāya ou vêtement de religieux qui fut placé sur la statue du Buddha dans le temple Mahābodhi. C'était là l'offrande ordinaire des pèlerins ; cf. les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā.

(2) A Saṃkāçya ; cf. Fa-hien, chap. XVII.

(3) D'après Bunyu Nanjio (*Catalogue*, app. II, nº 70), ce personnage serait celui-là même qui avait donné à Fa-hien le texte du *Nirvāṇasūtra* ; dans la relation de Fa-hien (chap. XXVII), il est appelé Lo-t'ai-(sseu-)p'o-mi 羅太(私)婆迷.

(4) Tche-mong, ainsi que Fa-hien, qui furent les deux premiers religieux chinois à voyager en Inde, étaient tous deux sujets de la petite dynastie des Ts'in postérieurs ; suivant l'usage dont nous avons la trace ici même, ils désignèrent aux Hindous leur pays d'origine en disant que c'était le pays de Ts'in 秦地 ; traduit en sanscrit, ce nom devint Cinasthāna ; les Chinois à leur tour transcrivirent Cinasthāna sous la forme Tchen-tan 眞丹, et, plus tard, ils adoptèrent la transcription Tche-na 支那 pour le mot seul de Cina. On voit comment la petite dynastie des Ts'in postérieurs put, malgré son peu de durée, donner naissance à ce nom de Chine qui est devenu pour l'Inde, puis pour toute l'Europe, le nom même de l'Empire du Milieu.

(5) Une variante du même récit se retrouve dans *Trip. jap.*, vol. XXXVIII, fasc. 1, p. 47 rº.

(6) 僧祇律.

(7) Aujourd'hui, capitale de la province de Sseu-tch'ouan.

(8) Cf. p. 433, n. 1 et 3.

VI. — *Fa-yong* 法勇.

Nous ne possédons pas la relation que Fa-yong écrivit de ses voyages, mais sa biographie n'est pas sans présenter quelque intérêt ; aussi la traduisons-nous intégralement d'après le *Kao seng tchouan* (chap. III ; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. II, p. 13 v°-14 r°) :

« Le religieux T'an-wou-kie 曇無竭 (Dharmakara ?), dont le nom signifie Bravoure de la loi (Fa-yong 法勇), avait pour nom de famille Li 李 ; il était originaire de Houang-long 黃龍 (1), dans l'arrondissement de Yeou 幽州. Dans sa jeunesse, quand il était encore *cha-mi* 沙彌 (çramaṇera), il pratiquait déjà une conduite austère, observait les défenses et récitait les sûtras ; il était tenu en haute estime par ses maîtres et par les religieux. Ayant entendu parler de Fa-hien 法顯 et de ses compagnons qui portèrent en personne leurs pas dans le royaume du Buddha, d'une manière généreuse il fit le serment de sacrifier son corps. C'est pourquoi, à l'époque des Song 宋, la première année *yong-tch'ou* 永初 (420), il appela auprès de lui et rassembla vingt-cinq hommes tels que les çramaṇas Seng-mong 僧猛, T'an-lang 曇朗 et autres, qui avaient les mêmes intentions que lui. Ils emportèrent ensemble des provisions d'oriflammes et de dais pour faire des offrandes. Ils s'éloignèrent du pays septentrional et allèrent au loin dans la région d'occident.

« D'abord ils arrivèrent dans le royaume de Ho-nan 河南國, puis ils sortirent par la commanderie de Hai-si 海西郡 (2). Poursuivant leur route, ils entrèrent dans les sables mouvants (*lieou-cha*) et parvinrent à la commanderie de Kao-tch'ang 高昌郡 (Tourfan). Ils passèrent par les divers royaumes tels que K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha) et Cha-lei 沙勒 (Kachgar). Ils montèrent sur les monts des Oignons (Ts'ong-ling) et franchirent les montagnes neigeuses (Siue-chan) ; des vapeurs qui bouchaient (la vue) s'accumulaient en mille épaisseurs ; les glaces entassées s'élevaient à dix mille *li* (de hauteur) ; en bas se trouvait un grand fleuve dont le cours était rapide comme une flèche ; sur les flancs des deux montagnes à l'est et à l'ouest, on avait fixé une corde qui servait de pont ; dix hommes passent ensemble et, quand ils sont arrivés sur l'autre rive, ils font s'élever de la fumée pour servir de signal ; quand les hommes qui sont restés en arrière voient la fumée, ils savent que ceux qui sont en avant ont passé et alors ils peuvent avancer à leur tour ; si pendant longtemps ils ne voient pas de fumée, ils reconnaissent par là qu'un vent violent a soufflé sur la corde et que les hommes sont tombés dans le fleuve. Après avoir marché pendant trois jours (après ce passage), (Fa-yong) franchit encore une grande montagne neigeuse ; une falaise se dresse comme une paroi dans les airs et il n'y a aucun endroit où poser les pieds ; tout le long de la paroi de roc se trouvent de place en place, à des distances qui se correspondent, des trous faits anciennement pour des crampons en bois ; chaque homme prend quatre crampons ; il commence par enlever le crampon le plus bas et saisit avec la main le crampon le plus haut ; à tour de rôle, il saisit les crampons les uns après les autres ; après un jour entier le passage fut effectué ; quand (les voyageurs) furent arrivés sur un terrain plat, ils s'attendirent les uns les autres et se comptèrent ; (Fa-yong) perdit (là) douze de ses compagnons.

« Poursuivant sa route, (Fa-yong) arriva dans le royaume de Ki-pin 罽賓 (3) (Cachemire) et y adora le bol (pâtra) du Buddha (4). Il y séjourna plus d'un an et y apprit l'écriture et la

(1) Aujourd'hui, sous-préfecture de Houang-long, préfecture de Chouen-t'ien, province de Tche-li.

(2) Au lieu de Hai-si, lire Ho-si 河西. Le Ho-si ou territoire à l'ouest du Fleuve comprenait les territoires de Leang-tcheou, Sou-tcheou, Kan-tcheou et Touen-houang, dans le Kan-sou.

(3) Comme pour tous les auteurs de cette époque, le Ki-pin doit être ici le Cachemire, et c'est ce qui explique comment le voyageur doit ensuite traverser l'Indus pour se rendre dans le Gandhâra.

(4) Cette mention du pâtra dans le Cachemire soulèverait une difficulté si nous n'avions déjà vu, à propos de Tche-mong, que cette relique était censée se trouver en plusieurs endroits différents.

langue hindoues ; il rechercha et trouva un exemplaire du texte hindou du sūtra sur les prophéties reçues par Kouan-che-yin 觀世音受記經 (*Avalokiteçvara-mahāsthāmaprāpta-vyākaraṇa-sūtra*) (1).

« Allant de nouveau vers l'ouest, il arriva au fleuve Sin-t'eou-na-t'i 辛頭那提 (Sindunadī) (2) ; c'est ce qu'on appelle en chinois « la bouche du lion » (3) ; en longeant le fleuve et en allant vers l'ouest, il entra dans le royaume des Yue-tche 月氏 (4) ; il adora la protubérance crânienne (uṣṇīṣa) du Buddha (5), puis il contempla la barque sur l'eau qui se soulève d'elle-même (6). Ensuite il arriva dans le temple Che-lieou 石留寺 (de la grenade), qui est au sud de la montagne T'an-t'ö 檀特山 (7) ; plus de trois cents religieux y demeurent ; ils y combinent l'étude des trois véhicules. (T'an-) wou-kie (= Fa-yong) résida dans le temple et y reçut les grandes défenses. Le maître du dhyāna l'hindou Fo-t'o-to-lo 佛馱多羅 (Buddhadhara ?) — nom qui signifie « secours de l'intelligence » — (était un religieux) dont tous les gens de l'endroit disaient qu'il avait réalisé manifestement le fruit ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) lui demanda d'être son *ho-chang* (upādhyāya). Le çramaṇa chinois Tche-ting 志定 fut son *a-chö-li* (ācarya). Il résida là pendant les jours des trois mois de la retraite d'été, puis il se remit en marche pour aller dans les pays de l'Inde du centre.

« Le chemin étant désert et long, il ne prit que du sucre candi (8) comme provision de bouche. Il avait encore treize compagnons ; huit d'entre eux moururent tous en chemin. Les cinq qui restaient firent la route avec lui. (T'an-)wou-kie (= Fa-yong), malgré les nombreux dangers qu'il traversa, attacha sa pensée au sūtra de Kouan-che-yin qu'il emportait avec lui et ne l'abandonna jamais un seul instant. Quand il allait parvenir dans le royaume de Chö-wei 舍衛 (Çrāvastī), il rencontra dans la campagne une troupe d'éléphants des montagnes ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) invoqua le nom (d'Avalokiteçvara) et lui confia sa destinée ; aussitôt il y eut un lion qui sortit de la forêt ; les éléphants eurent peur et s'enfuirent. Plus tard, quand il franchit le fleuve Heng 恒 (Gange), il rencontra derechef un troupeau de buffles sauvages qui venait en poussant des mugissements et qui menaçait de détruire les hommes ; (T'an-)wou-kie (= Fa-yong) confia comme précédemment sa destinée (à Avalokiteçvara) ; il y eut alors un grand vautour qui vint en volant et les buffles sauvages s'enfuirent terrifiés. Il put ainsi échapper au péril. Du même genre furent tous les cas dans lesquels son cœur sincère émut (la divinité) et dans lesquels il parvint à se sauver du danger.

« Plus tard, arrivé dans l'Inde du sud, il s'embarqua sur un bateau et arriva par mer à Kouang-tcheou 廣州 (Canton). Il existe une relation particulière de ses pérégrinations. Quant au sūtra qu'il traduisit sur les prophéties reçues par Kouan-che-yin, il est maintenant en circulation à la capitale. On ne sait pas où il mourut dans la suite. »

---

(1) Cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, nº 395 et appendice II, nº 82.

(2) Sindhunadī signifie « rivière Sindhu ».

(3) Il semble qu'il y ait ici une erreur ; d'après la cosmographie bouddhique, c'est la rivière Sītā qui sort de la bouche d'un lion ; le Gange sort de la bouche d'un bœuf ; l'Indus, de la bouche d'un éléphant et l'Oxus de la bouche d'un cheval. Cf. *Foe koue ki*, trad. Rémusat, p. 36-37 ; *San ts'ang fa chou*, chap. XVIII, et la carte publiée à la fin du tome II de la traduction des *Mémoires* de Hiuan-tsang par Stanislas Julien.

(4) Dans le Gandhāra.

(5) A Nagarahāra ; cf. p. 427, n. 12.

(6) 自沸水 (var. 木) 舫 (var. 舡).

(7) Au nord-est de Shāhbāz-gaṛhi ; cf. p. 413, n. 1.

(8) 石蜜. Ce terme, comme l'a montré Julien (*Mém. de H. T.*, t. I, p. 105, n. 1) désigne du jus de canne à sucre cristalisé. Aujourd'hui encore, me dit A. Foucher, les pèlerins s'approvisionnent de sucre candi parce que cet aliment ne rompt pas le jeûne.

VII. — *Tao-p'ou* 道普.

(*Kao seng tchouan*, chap. II; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 12 v°) : « Le maître de la Loi Houei-kouan 慧觀 résolut de faire de nouvelles recherches pour trouver la section postérieure du *Nirvāṇasūtra*; il adressa donc une pétition à l'empereur T'ai-tsou (424-453) de la dynastie Song 宋太祖. Celui-ci donna un subside au çramaṇa Tao-p'ou 道普, mit sous ses ordres dix scribes et le chargea d'aller dans l'ouest pour rechercher ce sūtra; lorsque (Tao-p'ou) arriva dans la commanderie de Tch'ang-kouang 長廣郡 [1], son bateau se brisa, lui-même fut blessé au pied, tomba malade à cause de cela et mourut. Quand il fut près d'expirer, Tao-p'ou dit en soupirant : « Il n'y aura donc personne pour donner au pays des Song la section postérieure du *Nirvāṇasūtra*. » Tao-p'ou était originaire de Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan); il avait voyagé dans les contrées d'occident et avait parcouru les divers royaumes; il avait fait des offrandes à l'ombre du Vénérable; il avait porté sur sa tête le pâtra du Buddha; les quatre stūpas, l'arbre de la bodhi, les empreintes des pieds, les statues, toutes ces choses sans exception il les avait contemplées. Il connaissait bien l'écriture hindoue et était versé dans les langues de tous les royaumes. Sur ses pérégrinations dans les contrées étrangères, il existe ailleurs une grande relation. »

Le *Che kia fang tche*, chap. II (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°), mentionne aussi la grande relation de Tao-p'ou.

VIII. — *Fa-cheng* 法盛.

(*Kao seng tchouan*, chap. II; *Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 12 v°) : « A la même époque (que Tao-p'ou), il y eut le çramaṇa Fa-cheng 法盛; lui aussi a fait une relation en 4 chapitres sur les pays étrangers.

Le *Che kia fang tche*, chap. II (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 1, p. 104 r°) ; nous donne le même témoignage.

Le *Souei chou* (chap. XXXIII), le *Kieou t'ang chou* (chap. XLVI) et le *T'ang chou* (chap. LVIII) parlent de la relation de Fa-cheng qui était intitulée *Li kouo tchouan* 歷國傳 et comprenait 2 chapitres.

Nous avons cité plus haut (p. 411, n. 3) une petite notice de Fa-cheng sur le stūpa commémorant le don que le Bodhisattva fit de son corps à une tigresse.

IX. — *L'hindou Fa-wei* 竺法維.

Ce personnage devait vivre à la même époque que les deux précédents, car le *Kao seng tchouan* le nomme immédiatement après eux en disant : « En outre il y eut l'Hindou Fa-wei 竺法維 et le religieux Seng-piao 釋僧表 qui voyagèrent ensemble dans les lieux saints du bouddhisme 佛國. »

Li Tao-yuan (mort en 527) cite dans son édition du *Chouei king* (chap. II, p. 2 v°) le témoignage du religieux appelé l'Hindou Fa-wei 道人竺法維 à propos du pâtra du Buddha (cf. p. 433, n. 1).

X. — *Tao-yo* 道藥.

A la fin du règne de l'empereur T'ai-wou (424-451) de la dynastie Wei, le religieux Tao-yo se rendit en Inde en passant par Sou-lei 疏勒 (Kachgar); il parvint jusqu'au royaume de Seng-kia-che 僧伽施 (Saṃkāçya). Il écrivit une relation en un chapitre (cf. le texte du *Che kia fang tche*, cité p. 383, n. 4). Cet ouvrage est aujourd'hui perdu, mais, comme on l'a vu, on en trouve quelques fragments mêlés aux récits de Song Yun et Houei-cheng dans le chapitre V du *Lo yang kia lan ki*.

XI. — *Song Yun* 宋雲 et *Houei-cheng* 惠生.

Sur ces deux personnages qui, de 518 à 522, visitèrent l'Udyāna et le Gandhāra, et qui avaient écrit chacun une relation de leur voyage, voyez plus haut notre introduction.

---

[1] Sur la côte du Chan-toung ; Tao-p'ou venait donc de s'embarquer quand survint l'accident qui causa sa mort.

XII — *Wei Tsie* 韋節.

(*Pei che*, chap. XCVII, p. 2 r°) : « Au temps de l'empereur Yang 煬帝 (605-616), celui-ci envoya le *che-yu-che* Wei Tsie 侍御史韋節 et le *sseu-li-ts'ong-che* Tou Hing-man 司隸從事杜行滿 en mission dans les divers royaumes barbares d'occident. Arrivés au Ki-pin 罽賓 (1), ils y prirent un verre en agate ; à Wang-chö-tch'eng 王舍城 (2), ils prirent des sûtras bouddhiques ; dans le royaume de Che 史國 (Kesch, auj. Châhr-i-sabz), ils prirent dix danseuses, des peaux de lion et des poils du rat qui va dans le feu (3), puis ils revinrent. »

Tou Yeou 杜佑, dans son *T'ong tien* 通典, publié en 801, cite à propos du royaume de K'ang 康 (Sogdiane), un assez long passage du livre de Wei Tsie qu'il appelle le *Mémoire sur les barbares d'occident* 西蕃記 ; j'ai traduit le texte dans mes *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 133, note.

XIII. — *P'ei Kiu* 裴矩.

Le *T'ang chou* (chap. LVIII, p. 14 r°) attribue à P'ei Kiu un *Mémoire avec cartes sur les pays d'occident* 西域圖記, en 3 chapitres.

P'ei Kiu, étant commissaire du gouvernement chinois à Tchang-ye 張掖 (auj. Kan-tcheou 甘州 dans le Kan-sou), vers l'an 605 ou 606, profita de ses relations avec les nombreux marchands d'occident qui affluaient là pour leur demander des renseignements détaillés sur leurs divers pays d'origine ; il composa ainsi son *Mémoire avec cartes sur les pays d'occident* qu'il présenta à l'empereur Yang, de la dynastie Souei. La biographie de P'ei Kiu (*Souei chou*, chap. LXVII, et *T'ang chou*, chap. C) nous a conservé un texte intéressant sur les trois routes qui, de Touen-houang, menaient en occident (cf. Richthofen, *China*, vol. I, p. 530, n. 1).

XIV. — *Yen-t'song* 彥琮 (557-610).

La biographie de Yen-ts'ong fait suite à celle de Dharmagupta (cf. n° XV) dans le chap. II du *Siu kao seng tchouan*. Ce personnage avait pour nom de famille Li 李 et était né en 557 à Po-jen 柏人 (à l'ouest de la sous-préfecture actuelle de T'ang-chan 唐山, préfect. de Chouen-tö 順德, prov. de Tche-li). Dès l'âge de dix ans, il sortit du monde et prit en religion le nom de Tao-kiang 道江 ; à l'âge de vingt-et-un ans, il changea ce nom contre celui de Yen-ts'ong 彥琮. Quoique Yen-ts'ong n'ait jamais été en Inde, il avait appris le sanscrit et fut chargé par édit impérial de traduire en chinois des textes sacrés venus récemment d'occident ; bien plus, lorsqu'un çramaṇa originaire de Râjagṛhapura 王舍城 s'apprêta à quitter la capitale pour retourner dans son pays, Yen-ts'ong reçut l'ordre de traduire du chinois en sanscrit deux ouvrages traitant, l'un d'une relique merveilleuse qui se trouvait en Chine, l'autre des heureux présages qui étaient apparus pour assurer la prospérité de la dynastie des Souei ; ces traductions étaient destinées à être répandues dans les pays d'occident. Yen-ts'ong parait avoir aussi été initié à l'écriture chame, car, après la victoire remportée sur le Lin-yi 林邑 (Champa) en 605, ce fut lui qui fut chargé de faire le catalogue des 1350 ouvrages bouddhiques

---

(1) En l'absence de tout moyen de contrôle, il ne me parait guère possible de dire si le Ki-pin désigne ici le Cachemire, comme à l'époque des Han et des Wei, ou le Kapiça, comme à l'époque des T'ang.

(2) Probablement Râjagṛhapura, dans l'Inde du centre ; cependant l'identification avec Pa-ti-yen (Bâdhaghis, au nord de Hérât) n'est pas à rejeter *a priori* (cf. *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 224, n. 5).

(3) 火鼠毛. « Le 火鼠, dit le *Kou kin tchou* 古今注 (cité dans le *P'ei wen yun fou*) entre dans le feu sans se brûler ; ses poils sont longs de plus de dix pieds ; on peut en faire un tissu qui est ce qu'on appelle le tissu qui se lave au feu 火浣布 ». — Ce sont des fibres d'amiante ou asbeste qu'on présentait aux Chinois comme étant les poils d'un animal merveilleux.

qu'on avait rapportés de ce pays ; ces textes, qui formaient 564 liasses, étaient tous écrits en écriture *kouen-louen* 並書昆崙, c'est-à-dire vraisemblablement en écriture chame (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 94 v°).

C'est sans doute à cause de sa connaissance des langues des pays bouddhiques que Yen-ts'ong fut invité par l'empereur à composer un *Traité sur les contrées d'occident* 西域傳 ; plus tard, l'empereur lui confia encore le soin de travailler avec P'ei Kiu (cf. n° XIII) à réviser et à continuer les *Mémoires sur l'Inde* 天竺記. Nous ne savons pas de quel auteur émanaient primitivement ces *Mémoires*, mais peut-être est-ce l'ouvrage édité par P'ei Kiu et Yen-ts'ong qui est cité par Hiuan-tsang sous le titre de *Mémoires sur l'Inde* 印度記 (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, t. I, p. 378 et 427).

Yen-ts'ong mourut en 610, âgé de cinquante-quatre ans.

XV. — *Dharmagupta* 達摩笈多 (mort en 619).

La biographie de Dharmagupta (cf. Bunyu Nanjio, *Catalogue*, appendice II, n° 133) se trouve dans le chap. II du *Siu kao seng tchouan* (*Trip. jap.*, vol. XXXV, fasc. 2, p. 92 r°-93 r°). Nous en extrayons les renseignements suivants : Dharmagupta, dont le nom est en chinois Fa-mi 法密, « secret de la loi », était originaire du royaume de Lo-lo 羅囉 (Lāṭa) (1) dans l'Inde du sud ; à l'âge de vingt-trois ans, il se rendit dans l'Inde du centre et résida dans le Kieou-meou-ti-seng-kia-lo-mo 究牟地僧伽囉磨 (Kaumudīsaṃghārāma, c'est-à-dire le couvent « du clair de lune » ou « des lotus d'eau ») de la ville de Kien-na-kieou-po-chö 犍拏究撥闍 (2), dont le nom signifie « sorti de l'oreille » 耳出 ; ce fut là qu'il fit tomber sa chevelure et que, à l'âge de vingt-cinq ans, il reçut toutes les défenses. Trois ans plus tard, il accompagna un de ses maîtres dans le royaume de Tch'a-kia 吒迦 (Takka) (3) et y resta cinq années dans le Deva-vihāra 提婆鼻何囉, c'est-à-dire dans le temple royal 王寺, car le terme *deva* désigne ici le roi du pays. Il entendit parler de la Chine et, sans être encore tout-à-fait résolu à la visiter, il alla dans le royaume de Kia-pi-che 迦臂施 (Kapiça), où il demeura pendant deux ans dans le temple royal. Le Kapiça était le lieu où affluaient toutes les caravanes de marchands venues du nord des Montagnes neigeuses ; ce fut par ces étrangers que Dharmagupta reçut de nouveaux renseignements sur la Chine et sur l'état florissant de la religion dans ce puissant empire ; il se décida alors à s'y rendre. Franchissant le pied occidental des Montagnes neigeuses 雪山西足, il passa par les royaumes de P'ou-k'ia-lo 蒲佉羅 (4), de Po-to-tch'a-na 波多叉拏 (Badakchan) et de Ta-mo-si-pin-to

---

(1) La Larikê de Ptolémée, le royaume de Valabhi du VIe au VIIIe siècle

(2) Karṇakubja. Ce nom semble être une restitution arbitraire en sanscrit fondée sur la prononciation populaire du nom de Kanyākubja, vulgo Kannakubja, en langue moderne Kanauj. Cependant, me dit Sylvain Lévi, si, dans le mot Karṇakubja, le premier terme correspond bien au sanscrit Karṇa = 耳 « oreille », on ne voit pas comment le second élément a pu suggérer aux Chinois la traduction 出 « sortir ». Une ville de Karṇakubja se trouve mentionnée dans un des contes du Vampire (VIII, 9), mais c'est là sans doute, comme le suppose Böhtlingk, un nom inventé à plaisir par le conteur.

(3) Le Tche-kia 磔迦 de Hiuan-tsang, le Ṭakkadeça et Ṭakkaviṣaya de la Rājataraṅgiṇī.

(4) On pourrait être tenté de voir dans ce nom celui de la ville apelée Fou-kie-lo-wei 弗羯羅衛 (*Trip. jap.*, vol. XIX, fasc. 4, p. 87 v°), ou « ville de Fou-kia-lo du pays des grands Yue-tche » 大月氏弗迦羅城 (*ibid.*, vol. XXXVI, fasc. 6, p. 43 v°), ou encore « la capitale royale appelée Fou-kia-lo-pa-ti » 王都名富迦羅跋帝 (*ibid.*, vol. XI, fasc. 9, p. 87 v°). Sylvain Lévi (*Notes sur les Indo-Scythes*, p. 49 et p. 82 du tirage à part), qui a signalé ces trois désignations, y retrouve avec raison le nom de la ville de Puṣkalāvatī. Cependant le pays de P'ou-k'ia-lo est placé par le biographe de Dharmagupta au nord de l'Indou-kouch ; il faut donc admettre, ou que cet auteur se trompe, ou que P'ou-k'ia-lo n'a rien de commun avec la ville de Fou-kia-lo.

達摩悉鬢多 (1). Il arriva ainsi dans le royaume de K'o-lo-p'an-t'o 渴羅槃陀 (Tach-kourgane), où il passa une année. Puis il alla à Cha-lei 沙勒 (Kachgar), où il résida dans le temple royal; après y être resté deux années, il se remit en route et parvint à K'ieou-tseu 龜茲 (Koutcha); là encore il s'arrêta dans le temple royal pendant deux ans. Au bout de ce temps, malgré le roi de Koutcha qui aurait voulu le retenir, il partit secrètement pour Wou-k'i 烏耆 (lisez Yen-k'i 焉耆 = Karachar), où il demeura deux ans dans le temple A-lan-na 阿爛拏. De là, il se rendit à Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan), où il séjourna deux années, puis à Yi-wou 伊吾 (Hami), où il resta un an. De là il atteignit Koua-tcheou 瓜州, après une traversée du désert où lui et ses compagnons perdirent leur route et faillirent périr de soif. Il entra dans la capitale des Souei, qui était alors Tch'ang-ngan, le dixième mois de la dixième année *k'ai-houang* (590). Lorsque l'empereur Yang (605-616) fixa sa capitale à Lo-yang, il l'y accompagna, et c'est là qu'il mourut en 619. Il avait travaillé pendant vingt-huit années à traduire en chinois des textes hindous.

Comme il avait beaucoup voyagé et vu un grand nombre de pays, il publia un ouvrage intitulé *Mémoire écrit au temps de la dynastie Souei sur les contrées d'occident* 大隋西域傳; ce livre comprenait dix sections qui étaient les suivantes: 1° productions; 2° température; 3° habitations; 4° gouvernement; 5° instruction; 6° rites et cérémonies; 7° le boire et le manger; 8° vêtements; 9° richesses et marchandises; 10° listes des montagnes, des cours d'eau, des royaumes, des villes et des hommes célèbres.

A. — Ouvrages non identifiés qui sont cités par Li Tao-yuan dans son édition du *Chouei king* et qui sont par conséquent antérieurs à l'année 527 p. C.

Traité sur les royaumes étrangers, par l'Indo-scythe Seng-tsai 支僧載外國事 (*Chouei king*, chap. I, p. 5 v°). Cet ouvrage est aussi mentionné par Tou Yeou (*T'ong tien*, chap. CXCI); il est assez longuement cité dans le *Yuan kien lei han* (chap. CCCXVI).

Relation sur un voyage en Inde, par le religieux Fa-ming 釋法明遊天竺記 (*Chouei king*, chap. I, p. 19 v°). — Mentionné aussi par Tou Yeou (*T'ong tien*, chap. CXCI).

Mémoire sur les pays d'occident, par un religieux 釋氏西域記 (le dernier mot est remplacé parfois par le mot 志 ou par le mot 傳). Cet ouvrage est fréquemment cité par Li Tao-yuan (*Chouei king*, chap. I, p. 5 v°, 6 v°, 7 v°, 13 v°, 19 r°; chap. II, p. 2 r°, 3 v°, 4 v°, 6 v°, etc..).

Relation de Fo-t'ou-t'iao 佛圖調傳 (*Chouei king*, chap. I, p. 15 r°).

Peut-être trouverait-on des indications sur le bouddhisme en Indochine dans l'ouvrage suivant, cité également par Li Tao-yuan:

Mémoire sur le Fou-nan, par l'Hindou Tche 竺芝扶南傳 (*Chouei king*, chap. I, p. 6 r° et chap. II, p. 3 r°).

B. — Ouvrages non identifiés qui sont cités dans le chapitre XXXIII, p. 10 v°, du *Souei chou* et qui sont par conséquent antérieurs à la dynastie T'ang, laquelle commence en l'an 618 p. C.

Relation sur les royaumes étrangers qui sont au sud de Kiao-tcheou (*Tonkin*), en 1 chapitre 交州以南外國傳.

Relation sur les pays étrangers, en 5 chapitres 外國傳, par le religieux T'an-king 曇景. — Peut-être cet ouvrage est-il le même que celui que cite Tou Yeou (*T'ong tien*, chap. CXCI) sous le nom de *Relation sur les pays étrangers* par T'an-yong 曇勇外國傳.

Relation sur les pays étrangers, en 5 chapitres, écrite sous la dynastie Souei (589-618) par l'Hindou maître de la Loi, traducteur des livres saints 大隋䛟(=翻)經婆羅門法師外國傳. — Cet ouvrage paraît être le même que celui que Tou Yeou (*T'ong tien*, chap. CXCI) appelle *Relation sur les pays étrangers*, par le maître de la Loi, traducteur des livres saints 翻經法師外國傳.

---

(1) Ou, suivant une variante, Ta-mo-si-sin-to | | | 鬢 |. Ce pays est celui qui est appelé Ta-mo-si-tie-ti 達摩悉鐵帝 par Hiuan-tsang. Il devait être près du Wakhân, mais l'identification n'en est pas encore établie avec certitude.

Mémoire sur les itinéraires dans les contrées d'Occident, en 1 chapitre 西域道里記. — Peut-être cet ouvrage est-il identique à celui que mentionne le *T'ang chou* (chap. LVIII p. 13 v°) sous le titre de *Mémoire sur les itinéraires dans les contrées d'occident*, en 2 chapitres, par Tch'eng Che-tchang 程士章西域道里記.

Mémoire sur les royaumes étrangers, en 17 chapitres 諸蕃國記.

[*Note additionnelle*. — Pendant que la traduction de M. Chavannes était sous presse, j'ai eu l'occasion de voir à Huê une troisième édition du *Lo yang kia lan ki*, celle du 眞意堂 Tchen-yi-t'ang (cf. p. 382). Le 眞意堂叢書 *Tchen yi t'ang ts'ong chou*, dont elle fait partie, a été compilé et publié en caractères mobiles par M. 吳 Wou de 璜川 Houang-tch'ouan. Le *Lo yang kia lan ki* y occupe deux *pen* grand format et a été publié en 1811. Cette édition est établie sur une vieille copie manuscrite. A la fin sont deux notices : l'une, datée de 丙辰 *ping-tch'en*, est par 毛扆 Mao Yi qui appartenait à la célèbre famille des éditeurs du 汲古閣 Ki-kou-ko ; l'autre a été écrite en 1808 par 顧廣圻 Kou Kouang-k'i. Kou Kouang-k'i fut le grand « collationneur » de textes à la fin du XVIII[e] et au commencement du XIX[e] siècle ; il a laissé plusieurs ouvrages, dont son *Poème sur la réunion de cent éditions des Song* 百宋一廛賦, consacré à la bibliothèque de 黃丕烈 Houang P'ei-lie. Dans sa notice sur le *Lo yang kia lan ki*, il émet cette opinion que le texte de Yang Hiuan-tche comprenait autrefois des parties en grands et d'autres en petits caractères, qui furent ensuite confondues par l'inattention des scribes. Cette théorie, que 全祖望 Ts'iuan Tsou-wang avait lancée avec éclat soixante ans auparavant pour le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan, paraît en effet se justifier pour un certain nombre d'ouvrages antérieurs aux T'ang. En ce cas, il est vraisemblable que, dans le V[e] chapitre par exemple du *Lo yang kia lan ki*, les emprunts au récit de Tao-yo aient dû être primitivement écrits en petits caractères. Mais Kou Kouang-k'i s'est borné à signaler le travail à faire, et regrette que le temps lui manque pour s'y livrer. En réalité, l'édition du Tchen-yi-t'ang ne lui doit rien. Elle paraît la reproduction servile d'un texte assez mauvais, étroitement apparenté à celui du *Han wei ts'ong chou*. Un éditeur intelligent n'eût pas manqué d'indiquer, à côté de leçons de son texte comme 卒頭 ou 五日羅漢, les corrections évidentes 辛頭 et 五百羅漢. Cependant, comme ce texte ne remonte directement à aucun des deux qu'a utilisés M. Chavannes, je mentionne les quelques leçons qui pourraient être d'utilité. P. 393, n. 6, 姚興 ; — p. 399, n. 2, *Po-yu-tch'eng*, comme le TTPC ; — p. 400, n. 13, 中下 comme dans TTPC ; — p. 401, n. 1, 人西海 comme dans HWTC ; — p. 404, n. 5, 北盡鞠勒 ; — p. 408, n. 5, 國王見大魏使宋雲來拜受詔書聞太后, puis comme TTPC ; — p. 410, n. 4, 十八里 ; n. 11, 六十 ; — p. 414, n. 4, 嫂妘 ; — p. 418, n. 4, 我親見 ; — p. 419, n. 1, même leçon que HWTC ; — p. 423, n. 8, donne la leçon absurde du HWTC ; toutes les autres leçons jusqu'à la fin sont celles du HWTC. Il faut cependant en excepter le nom de Tao-yong = Tao-yo. Alors que le TTPC écrit huit fois Tao-yong, le HWTC donne toujours Tao-yo, sauf dans un cas, où M. Chavannes suppose qu'il peut s'agir d'un autre personnage. L'édition du Tchen-yi-t'ang donne six fois Tao-yong et deux fois Tao-yo. Devant cette inextricable confusion, je suis très porté à croire, comme M. Chavannes, que nous devons toujours rétablir Tao-yo comme le nom de l'auteur de la relation citée par Yang Hiuan-tche ; mais je vais plus loin, et je crois bien que même dans le cas unique où les trois éditions parlent de Tao-yong, c'est encore une faute, et que ce voyageur Tao-yong qui vivait sous les Wei est bien identique à ce Tao-yo, son contemporain, dont la relation est ensuite copieusement citée. — P. Pelliot].

INSCRIPTION SANSCRITE

DU PHOU LOKHON (LAOS) (1)

PAR M. A. BARTH, *membre de l'Institut*

Phou Lokhon, d'après M. Aymonier, « le mont du royaume » (Lokhon ou Nokhon = scr. nagara), est un monticule de grès qui domine la rive gauche du Mékhong, à quelques kilomètres en amont du confluent du grand fleuve et du Sé Moun, par 15° 20' N. et 103° 8' E. « A son sommet, la roche a été creusée « en petit puits rond de 60 centimètres de diamètre, 80 centimètres de profon- « deur, pour mieux dégager sans doute un linga de 30 centimètres de diamètre, « qui se dresse au milieu, et qui a 1 m 50 de hauteur. En outre, à 2 m 50 « au Sud de ce linga était planté à même dans la roche un pilier carré de « grès, haut d'un mètre au plus, large de 60 centimètres, qui présente la par- « ticularité de n'être pas orienté aux quatre points cardinaux, mais aux points « intermédiaires. Sur sa face Nord-Est (2), avait été gravée une inscription sans- « crite de 6 lignes, peut-être de 7 (3) : le texte, assez net dans le haut, ayant « beaucoup souffert dans sa partie inférieure (4). L'écriture, très ancienne, « indique notre VIIe siècle. On lit d'ailleurs dans ce document, qui reste à « étudier, le nom de Mahendravarman, qui succéda à Bhavavarman et qui « dut régner vers l'an 610 ou 620 de notre ère » (5).

Ce petit monument nous a conservé la dernière inscription cambodgienne qu'on ait trouvée jusqu'ici en remontant le Mékhong (6) et, en même temps,

---

(1) Cette notice a paru dans l'*Album Kern*, Leide, 1903, pp. 37-40. M. Barth a bien voulu nous autoriser à la reproduire dans le *Bulletin* et les éditeurs de l'*Album* ont gracieusement mis à notre disposition le cliché du *fac-simile*. (N. D. L. R.)

(2) Par conséquent faisant face au linga.

(3) Les estampages n'accusent aucune trace d'une septième ligne, et le nombre impair est a priori improbable.

(4) C'est tout juste le contraire.

(5) Aymonier, *Le Cambodge*, T. II. p. 172.

(6) Exacte quand l'article a été écrit, cette assertion ne l'est plus aujourd'hui. L'inscription de Jayavarman VII publiée par M. Finot (*Bulletin*, III, 18 sqq.) a été trouvée sur les bords même du Mékhong à plus de deux degrés au Nord du Phou Lokhon.

l'une des plus anciennes. Bien qu'elle ne soit pas datée, elle émane en effet, comme l'a vu déjà M. Aymonier, du deuxième roi dont nous ayons un document direct, de Mahendravarman, le successeur de ce Bhavavarman de l'inscription de Han Chey, dont l'éloge déchiffré par Kern, il y a plus de vingt ans [1], a été l'une des premières conquêtes dans le domaine de l'épigraphie cambodgienne.

L'inscription se compose de 3 çlokas anuṣṭubh, occupant deux lignes chacun, les pādas séparés formant deux colonnes. Elle relate l'érection, sur le Phou Lokhon, par le roi Mahendravarman, comme trophée de ses victoires, après la conquête du pays, d'un liṅga de Çiva-Giriça, sans doute le liṅga même qui se voit encore aujourd'hui sur la montagne.

Par une inscription postérieure d'Ang Chumnik [2], nous savions simplement que Mahendravarman a été le successeur de Bhavavarman. Par l'inscription de Han Chey [3], nous savions en outre que Bhavavarman avait eu un fils qui lui a survécu, mais dont le nom, pour une raison ou pour une autre, ne nous a pas été transmis, pas même par celui de ses fidèles qui a fait son éloge [4]. Nous apprenons maintenant que ce fils n'a pas été Mahendravarman qui, d'après notre document, a été un frère cadet de Bhavavarman. Très probablement le neveu est mort trop jeune [5] pour avoir effectivement régné. D'autre part, l'inscription de Véal Kantel [6] nous avait donné le nom du père de Bhavavarman, Vīravarman; mais il restait un doute quant à l'identité de ce Bhavavarman avec le grand roi victorieux des autres documents. Ce doute est maintenant levé, car le nom de Vīravarman se retrouve et, très probablement, comme celui du père commun de Bhavavarman et de Mahendravarman dans les traces très indistinctes, il est vrai, de la première ligne de notre inscription. Malheureusement, celle-ci ne nous apprend rien de plus sur ce Vīravarman, qui paraît ne pas avoir régné, car il ne figure pas dans la liste des rois de l'inscription d'Ang Chumnik, où le prédécesseur de Bhavavarman est Rudravarman. La relation de ce dernier avec Bhavavarman et son frère reste donc inconnue.

Par contre, notre inscription nous apprend le fait très intéressant que Mahendravarman n'a porté ce nom qu'à partir de son sacre et que, auparavant,

---

(1) *Annales de l'Extrême-Orient*, février 1882, p. 225.

(2) *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, n° XI (dans les Notices et Extraits des manuscrits, t. XXVII, p. 64).

(3) *Ibidem*, n° I, A, çl. 17-21.

(4) Il n'y a qu'une allusion à sa dignité de kumāra. Le nom ne se retrouve pas non plus dans l'inscription de Ponhéar Hor (*ibidem*, n° II), qui se rapporte aussi peut-être à Bhavavarman et à son fils.

(5) C'est là le sens que doit avoir le *nave vayasi vṛttasya* de Han Chey, A, çl. 21.

(6) *Ibidem*, n° IV.

il s'appelait Citrasena (1). Dans ce dernier nom, il est permis de reconnaître le Tche-to-sseu-na des annales chinoises (2), de race kṣatriya (3), le conquérant du Fou-nan, royaume dont le Cambodge aurait été autrefois vassal. De même, dans son fils et successeur Yi-chö-na-sien (Içānasena) des mêmes annales, il est permis de reconnaître Içānavarman, le successeur de Mahendravarman (Citrasena), d'après l'inscription d'Ang Chumnik (4). La source chinoise, à peu près contemporaine, place ces événements entre 589 et 618 A. D., probablement peu avant 616 (5), ce qui s'accorde parfaitement, et avec la date de 600 A. D., que, pour des raisons paléographiques, quand rien ou presque rien n'était encore connu de l'ancien Cambodge, Kern avait assignée approximativement à Bhavavarman (6), et avec les données de nos inscriptions, dont l'une, du règne d'Içānavarman, celle de Vat Chakret (7), est datée de l'an çaka révolu 548 = 626 A. D. En fixant ce nom de Citrasena, jusqu'ici flottant, notre inscription donne une base solide à ces synchronismes ; décidément, en ses six lignes mutilées, elle nous en apprend plus que bien d'autres très longs documents.

La rédaction est sobre et la langue est parfaitement correcte : la faute de la cinquième ligne est certainement une méprise du lapicide. L'écriture est du plus beau type de cette époque : à la fois robuste et élégante, elle rappelle tout à fait celle de l'inscription de Bhavavarman au Phnom Bantéai Néang (8).

Le fac-simile est la reproduction phototypique, réduite à 1/3 (9), d'un calque fait avec soin sur un excellent estampage provenant de la mission Aymonier, et revu ensuite, pour les parties douteuses, sur deux autres estampages de même provenance déposés à la Bibliothèque Nationale, où ils sont cotés sous le nº 337. Le procédé et les conventions sont les mêmes qui ont servi pour l'inscription de Vat Phou (*Bulletin*, II, 236). Il n'y a pas de signe marquant la fin des çlokas.

---

(1) L'usage d'un « nom de sacre », *abhiṣekanāman*, a été aussi constaté par M. Finot dans une inscription de Campā (*Bull.* III, p. 207). Dans le même fascicule, p. 212, est publiée une autre inscription de Citrasena.

(2) Abel Rémusat, *Nouveaux Mélanges asiatiques*, t. Ier p. 77, 83, 90 ; et Pelliot, dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. II, p. 123.

(3) Les rois de cette dynastie se prétendaient en effet de race lunaire. (*Inscriptions sanscr. du Cambodge*, nº I, A, çl. 11.)

(4) Nos inscriptions n'ont pas donné jusqu'ici la relation de parenté de ces deux princes.

(5) Des sources chinoises postérieures (Abel Rémusat, *op. l.*, p. 84 et Pelliot, *op. l.*, p. 124) attribuent la conquête du Fou-nan à Içāna(varman), ce qui, pour le moment, n'importe guère.

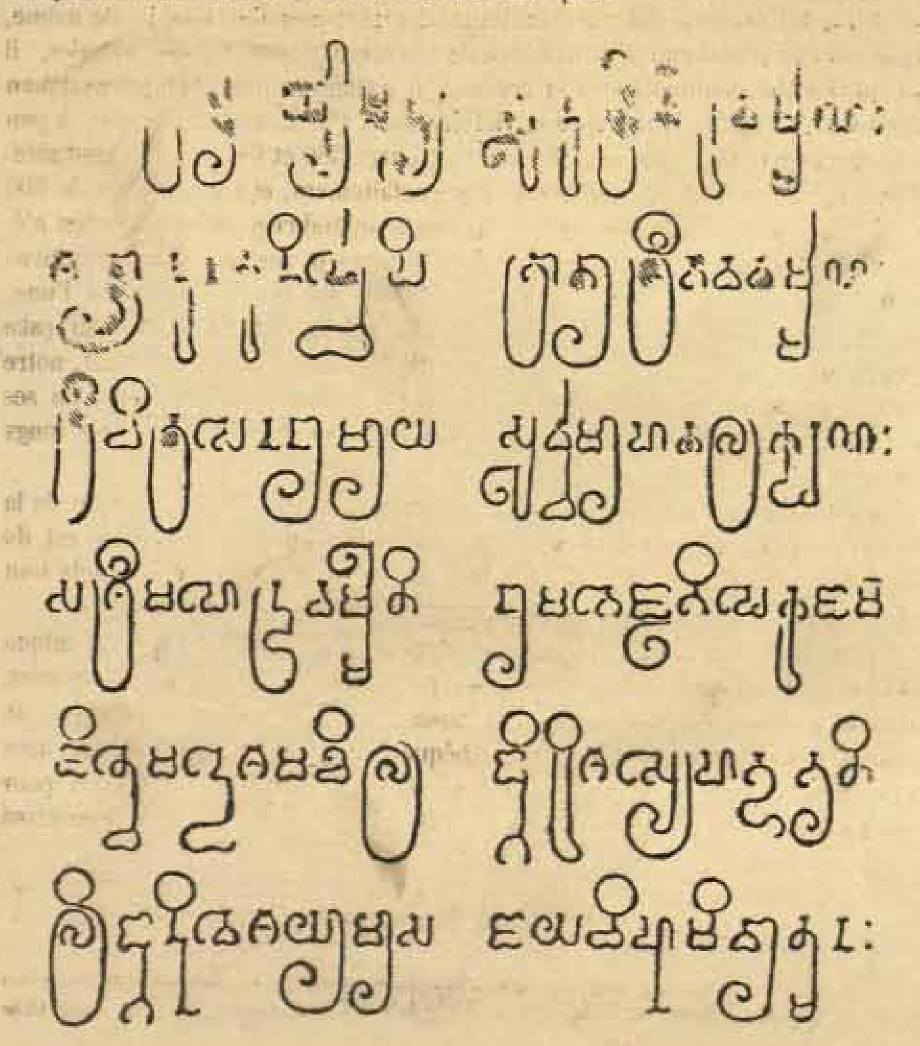
(6) *Annales de l'Extrême-Orient*, 1882, p. 225.

(7) *Inscript. sanscr. du Cambodge*, nº VI.

(8) *Ibidem*, nº III, pl. 4.

(9) Les dimensions de l'original sont 0 m 40 × 0 m 335.

Dans la transcription (et dans la traduction) les lacunes sont marquées par des points ; les lectures douteuses sont en italiques.



. . . . . ā . ryyā . ya-
çaktyānāna× (1) *ka*niṣṭho pi
çrīCitrasenanāmā ya-
sa çrīMahendravarmmeti
jitveman ṭeçam (3) akhila-
liṅgan niveçayām āsa

s *sūnuç*-çrī Vīravarmmaṇaḥ
bhrātā çrīBhavavarmmaṇaḥ
s sarvvamāhatalakṣaṇaḥ
nāma bheje bhiṣekajam (2)
ñ Giriçasyeha bhūbhṛti
jayacihnam ivātmanaḥ

(1) Je crois distinguer les traces de l'*ā* et du jihvāmūliya.

(2) La trace du virāma est très faible.

(3) *Sic* ; lire *deçam*.

1. *Lui*, qui.. *fils de çrīVīravarman* (et) *nullement inférieur en puissance*, bien que le plus jeune frère (1) de çrīBhavavarman;
2. Lui, çrīCitrasena, qui possède toutes les marques de la majesté, a pris le nom de çrīMahendravarman lors de son sacre.
3. Après avoir conquis toute la contrée, il a, sur ce mont, établi ce liṅga de Giriça comme le signe de sa victoire.

---

(1) Le superlatif implique qu'il y a eu plusieurs frères.

NOTES SUR UNE CRÉMATION CHEZ LES CHAMS

PAR LE R. P. E. M. DURAND

missionnaire apostolique

Cam mōtai lwai bruk bloḥ čuḥ ; Banī mōtai page byör harei dar. « Après la mort d'un Cham, on laisse son cadavre se décomposer, puis on le brûle ; après la mort d'un Banī, on enterre son cadavre dès la première heure du jour. » Tel est le dicton, très connu au Binh-thuận, qui distingue l'incinération des Chams brahmanistes de l'inhumation des Chams musulmans. Dans les notes qui suivent, nous n'étudions que le premier de ces rites. Elles ont été prises pas à pas, sur les lieux mêmes, au cours d'une longue et fastueuse cérémonie dont le čei Kai, riche citoyen du village de Palei Lizot (ann. Trị-Đức), dans la vallée de Phanri, était le héros posthume.

Le cérémonial, pour les pauvres gens, est, cela va sans dire, beaucoup plus simple et ne retient que les grandes lignes du rite. Mais, riches ou pauvres, tous ont, en principe, leur bûcher funèbre. Les plus pauvres ou les plus pressés enterrent *provisoirement* leurs morts dans des tombes, autour desquelles ils dessinent de longs parallélogrammes en pierres brutes plantées en terre. Il arrive sans doute que, soit par suite de l'extinction de la parenté, soi pour toute autre cause majeure, la cérémonie crématoire n'ait jamais lieu : mais elle était *in votis*, et le principe est sauf.

I

Le čei Kai « naquit au cinquième mois de l'année de la Chèvre et mourut au onzième de l'année du Petit Serpent ». Le nécrologe de tout Cham, roi ou sujet, noble ou vilain, tient dans cette formule concise.

Après sa mort, l'âme du vieux čei, sa larve subtile, renfermée dans un corps éthéré par les incantations rituelles, était allée se fondre dans les rayons du soleil [1]. Quant à son corps terrestre, depuis dix-sept nuits il était exposé dans le *kayang patar*, chapelle ardente construite en forme de hangar et couverte, murs et toiture, de feuilles de borassus cousues ensemble.

---

(1) Les âmes des hommes pieux vont dans le soleil, celles des femmes dans la lune, celles des serviteurs, dans les nuages cendrés ; mais elles ne font qu'y séjourner jusqu'à leur entrée dans les entrailles de la terre (ala tanōḥ riya). Les textes ne disent pas quelle est la demeure définitive des enfants morts avant l'âge de la crémation ; il nous apprennent seulement que leurs âmes vont habiter le corps des petits écureuils dont ils prennent le nom, *prok patrā*.

Sa tête était orientée vers le soleil levant. Son corps avait été recouvert d'amulettes sacrées, dessinées par les prêtres *baṣaiḥ*, et de longues bandelettes jaunes où se lisaient, en caractères hiératiques [1], les lettres de l'alphabet cham. Il reposait sur neuf nattes de palmier, symbolisant les neuf mois de la gestation maternelle, puis sur un lit de sable très fin répandu sur le sol. Une natte de jonc l'enserrait des chevilles jusqu'au cou. Sur elle, superposés et dépliés suivant leur forme naturelle, les habits de gala du défunt : sampots blancs au liseré rouge et marron, vestes multicolores, écharpes au large galon rouge serti de fils d'or et terminé par de longues franges écarlates. A ses côtés, son service à thé, ses boîtes à tabac, à bétel, à cigarettes, en argent massif plaqué de motifs en or, et surtout un superbe petit *padal pvoy*, vase à chaux, tout en or, à rangées de godrons, et provenant du trésor des rois chams.

A droite du kayang patar se dressait le *bāsal*, le hangar du repos et des festins mortuaires. Et devant, sur la terre nue, les groupes de trois pierres des foyers provisoires.

Le tout était entouré, à hauteur d'homme, d'une légère enceinte en nattes de palmier.

Pendant toute cette longue veillée du mort, les parents et les amis s'étaient succédés du kayang patar au bāsal, et les pierres du foyer ne s'étaient jamais refroidies sous les victuailles sans cesse renouvelées. Le thé aromatisé avait circulé dans des tasses minuscules, ainsi que les cigarettes roulées en pointe, le pot à chaux en faïence, les demi-feuilles de bétel et les quarts de noix d'arec. Tour à tour les larmes et le vin d'alak avaient coulé et, devant la *pajav* aux extases intermittentes et les pleureuses à gages, les baṣaiḥ avaient journellement accompli les rites funèbres prescrits par le rituel.

Le jour de la crémation, faste parmi les plus fastes, était enfin arrivé. Vers 9 heures, on prélude par un repas funèbre servi aux prêtres dans le kayang patar, aux pieds mêmes du mort qui en a reçu les prémices, puis aux assistants dans le bāsal.

Disons, pour n'y plus revenir, que ces repas rituels se donnent, chez les riches brahmanistes, à sept époques différentes. Les six premiers se nomment *padhī* et le dernier *patrip*. Ce sont : 1° les padhī quotidiens entre le décès et la crémation ; 2° le padhī qui accompagne la cérémonie de la coupe du bois du bûcher ; 3° les padhī de la crémation ; 4°, 5°, 6° les padhī des trois, dix et cent nuits après la crémation ; 7° le patrip de clôture du bout de l'an.

Vers dix heures, le cortège s'organise. D'abord viennent les officiants qui, pour la circonstance, prennent les noms suivants :

---

[1] *Akhar rik*. Disons sommairement (car une explication détaillée demanderait un long article) que les écritures cham se divisent en *akhar tak, yok, rik, thraḥ, brī, tul* (*tvol, atvol*). La plus belle écriture serait l'*akhar garmöng* « pattes d'araignée ». On dit encore *akhar tapuk*, « caractères sacrés ». Ces deux exemples indiquent clairement qu'il ne s'agit dans quelques cas que de formes d'écriture, comme chez nous la bâtarde, l'anglaise

1° *Başaiḥ pa hvak*, « le prêtre qui donne à manger » au mort. Il tient à la main, en manière de crosse, le *gai djrơ among*, bâton en rotin de montagne, dont les racines adhérentes ont été tressées en forme de coupe ou de corbeille ; un peu au-dessous, cinq (1) petits cierges en cire s'entrecroisent en un seul nœud autour du bâton.

2° *Başaiḥ pa ralang*, prêtre du « ralang », chargé « d'entraîner l'âme du mort » (2).

3° *Başaiḥ sang*, qui sonne de la conque marine, en mémoire de la conque sacrée qui retentit par deux fois, à l'origine du monde, et fit sortir du chaos premièrement la matière obscure, le fluide en repos, le principe femelle, et, en second lieu, la matière lumineuse, le fluide vibrant, le principe mâle (3).

4° *Başaiḥ hagar*, qui frappe le tambour.

Viennent ensuite quatre autres başaiḥ, dont le rôle subalterne répond, pour la cérémonie crématoire, aux titres suivants :

1° *Haluv char phun*, « de l'arbre » ; 2° et 3° *Haluv char kroḥ*, « du milieu du tronc » ; 4° *Haluv char hadjung*, « du sommet de l'arbre ». Leur principal office consiste à soutenir les extrémités des deux brancards du catafalque.

Enfin, deux *ragei*, « forgerons sauvages », qui portent à la ceinture deux petits sabres d'abattis renfermés dans leurs gaines de bois.

Tous ces başaiḥ — à part les deux premiers officiants qui portent le gai djrö among, le premier avec, le second sans queue-de-rat enroulée tout autour — ont à la main droite un gai djrö simple, sans épithète, sans corbeille par conséquent. Il consiste en un long bâton de deux mètres, en faux aréquier de montagne (annam. *cây sui*), dont les nœuds sont ponctués de points rouges au vermillon.

En outre les quatre haluv char et les deux ragei tiennent également de la même main un *tagat*, hache sauvage dont le fer est encastré verticalement dans la tête d'un manche légèrement coudé. Ce manche de 1 m50 de long est vernissé de rouge, cerclé de trois filets d'argent qui se terminent en pointe et incrusté d'appliques en argent repoussé.

A l'exception du başaiḥ de la bouche et du başaiḥ de l'âme, tous ces prêtres peuvent être remplacés par des figurants laïques, jouant les mêmes rôles de circonstance.

L'heure est venue. Les enfants, proches parents et serviteurs du défunt se prosternent par trois fois, s'allongeant de tout leur long sur la terre, les mains jointes au sommet du front, siège de l'âme, pour le talābat pak parālao, le « grand salut de la conduite » du corps.

---

(1) Quelque fois un seul. Ce sont de simples queues-de-rat.

(2) Les honoraires du başaiḥ pa hvak ont été d'un petit morceau d'or. Ceux du başaiḥ pa ralang furent d'un buffle.

(3) En annamite : Am-Dương.

A ce moment, « l'homme qui garde la maison » du défunt (urang dok khik thang) et qui se substitue au propriétaire réel, ferme brusquement la porte d'entrée, bouche avec des fagots épineux les moindres issues de la clôture et s'enferme hermétiquement dans la maison déserte. Il ne lui sera plus permis de communiquer avec le dehors, sous quelque prétexte que ce soit, avant la fin de la cérémonie.

Ceci fait, on démolit prestement la chapelle ardente et la salle des festins, après avoir environné le mort de la légère enceinte de nattes pour lui masquer la vue et le chemin de sa maison.

Les deux ragei dispersent les cendres du foyer, en alignent les pierres sur deux rangées parallèles qu'ils relient par des branches en forme de palissade, et par devant, tracent avec leurs haches une coupure profonde pour barrer à l'âme le sentier du retour.

On donne aussi, de ci de là, quelques coups de pioche pour fermer l'accès de la maison. La musique et le cortège de parade forment également rideau.

Les musiciens, flûtes et clarinettes à sept trous, violons à deux cordes, sont massés derrière un jeu de tam-tam et tambourins suspendus à une perche attachée en travers des quatre hatam réunis deux par deux. Ces hatam, terminés par une touffe de ralang sacré, la vulgaire herbe à paillottes des Annamites, sont les pieux, enguirlandés de cierges, qui formeront les quatre montants d'angle du bûcher.

La parade se compose de drapeaux à queue de dragon, de banderoles à sentences alternées, de parasols verts et de lances flamboyantes, à la façon annamite. Puis les haluv char soulèvent le brancard funèbre (*chakong bong*), lui font décrire le tour du foyer éteint et le portent devant le lit mortuaire, qui lui-même a été peu à peu désorienté. Doucement soulevé sur ses nattes, le cadavre y est déposé les pieds en avant. Après quoi on surmonte le brancard de l'édifice fragile et compliqué de la *thang thvör*. Ce catafalque est la « maison d'or », *nhà vàng*, des Annamites ; en cham, il signifie : « maison du ciel ». Il se compose d'une construction aérienne en lattes de bambous dont la toiture est d'étoffe et les décors en papier doré découpé à jour. Sous les pieds du mort, les montants sont reliés par un parallélogramme qui forme cadre et dont le fond est une cotonnade jaune où se dessinent en traits rouges et noirs l'image de Kapila, le bœuf sacré qui porte les âmes des morts.

Les colonnettes d'angle sont dédoublées et, dans l'interstice, se voit en découpure de papier doré le dragon légendaire des Chams. Il prend le nom sacré d'Inogarai quand il est représenté armé de ses cinq griffes — privilège exclusif des membres de familles royales — et celui de Hang, quand il n'en porte que trois ou pas du tout.

Au-dessus de la tête du mort voltige, suspendu par un fil, un oiseau fantastique en papier doré : un hochet d'enfant, disent les Chams (à tort peut-être), pour distraire le mort de la longueur du chemin et lui faire perdre de vue la route suivie.

Le cortège s'ébranle, musiciens en tête, oriflammes encadrant la théorie des basaiḥ qui tiennent leurs bâtons inclinés par derrière dans la direction du mort. Le catafalque suit, porté par de nombreux brancardiers ceints d'écharpes blanches et neuves ; aux angles, les quatre haluv char et, derrière, le *pô djamœu*, le « maître des regrets », maître des cérémonies qui remplace, lui aussi, le maître de maison. Viennent enfin les femmes et les servantes qui portent sur la tête, dans des corbeilles voilées, les ustensiles du culte et le dernier repas mortuaire.

Pendant ce temps, les ragei ont disposé en tas le lit de sable fin sur lequel reposait le mort dans le kayang patar. Le premier ragei ploie un genou en terre et pose l'autre pied sur le tas de sable sur lequel il crache à plusieurs reprises, en proférant prières et menaces, qu'il ponctue de coups de sabre répétés. Puis il se relève, met un pied sur le tas, passe dessus et part sans se retourner. Le second ragei y place alors une pierre brute et recouvre le tout d'une corbeille renversée, immobilisée par le poids d'un fort caillou.

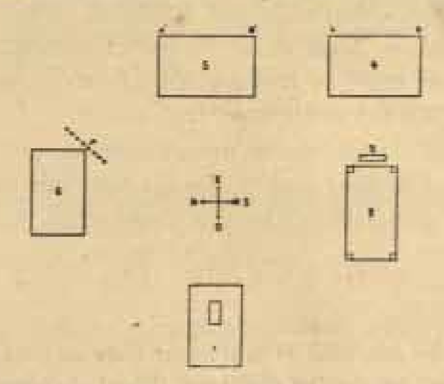
Les ragei vont en courant rejoindre le cortège et font plusieurs fois en sens divers le tour du catafalque que les porteurs font également tourner sur lui-même : tête en avant, en biais, de côté, en arrière, pour « embrouiller et dépister » l'âme du défunt. Cette contre-cérémonie doit se répéter de temps à autre tout le long du parcours et, après chaque nouvelle « déroute » de l'âme, les ragei rééditent le rite des imprécations, des crachats et des coups de sabre, pour lui barrer, ainsi qu'aux génies malfaisants, le chemin de l'ancien domicile.

II

Arrivés au tertre crématoire, les brancardiers déposent le corps sous une seconde chapelle funéraire [1].

---

[1] Schéma de la cérémonie.



1. Chapelle funéraire. 2. Bûcher. 3. Petite fosse où l'on recueille les os nobles. 4. Natte de la purification. 5. Natte du dernier repas. A B A' B', voile tenu par deux assistants. 6. Natte du campement des ragei. 7. Simulacre de forêt.

Accompagné de tous les baṣaiḥ, le premier officiant se rend alors au carré choisi pour le bûcher et dont l'herbe a déjà été faite par la famille. Il creuse lui-même une petite fosse au centre et la purifie par une triple libation de vin et de fleurs sacrées. Quatre autres baṣaiḥ creusent également des trous aux angles et y fixent les quatre hatam qui serviront de montants et de supports au bûcher. Après quoi le premier officiant, un *pô grū* pour une crémation solennelle, place une petite claie sur la fosse centrale, puis, levant chaque fois les yeux au ciel, élevant et abaissant lentement son bras, dépose trois bûchettes dans la direction du soleil levant. Le deuxième baṣaiḥ l'imite, mais en se tournant vers le Nord, et le troisième vers le Sud.

Ensuite les autres baṣaiḥ, puis la plus jeune fille, seule héritière légale du mort, le fils aîné, les parents et les serviteurs, les assistants eux-mêmes, viennent tour à tour déposer trois branches mortes, mais en s'orientant tous vers le soleil levant. Toutes ces branches d'arbre ont été, sinon coupées, du moins retouchées par la hache rituelle des baṣaiḥ.

Le bûcher n'a guère que 1 m50 de haut sur autant de large, et 2 mètres de long : il suffira amplement dans l'état de décomposition où doit se trouver le cadavre.

Les prêtres reviennent alors à la chapelle funéraire pour la cérémonie du dernier repas du corps. A sa droite vient se placer le baṣaiḥ pa hvak, tout proche de la tête, dont on desserre les linceuls sans la découvrir.

L'officiant a devant lui un *salao*, plateau-trépied, appelé pour la circonstance *anvök drei*, et qui contient : un *badhuk apvei*, brûle-parfums ; — un *habok gan*, vase à eau lustrale, dont le goupillon est une branche fleurie entourée d'une bague de ralang ; — un petit flacon d'huile de coco ; — un *kröḥ*, petit miroir rond ; — un *hanuk kröḥ*, feuille de bananier cousue en forme de pierre tombale (?) et dont la pointe est piquée d'un bouton de fleur sacrée : elle sert de support et d'encadrement au petit miroir dans lequel on « arrête », on imprime les traits de l'âme (*pagā boḥ chöḥ*) ; — un *dyöp*, compartiment à chiques de bétel ; — une bûche fendue en quatre par l'officiant et symbolisant la crémation prochaine ; — enfin une série de *khal*, boîtes rectangulaires en spathe d'aréquier ou de cocotier et où se trouvent du riz sec mélangé à du riz grillé, de l'encens de bois d'aigle et des fleurs ([1]).

Le baṣaiḥ pa hvak, tenant de la même main un petit cierge et le bouquet d'aspersion, fait des passes rituelles, dessine dans l'air des caractères magiques, fait tourner ses deux mains l'une sur l'autre, les frappe alternativement en

---

(1) Ces fleurs, comme celles du bouquet d'aspersion, ne peuvent être que de deux espèces, suivant le plus ou moins de facilité de se procurer l'une ou l'autre : *bangvü apan*, que les Annamites appellent *điệp* ou *phượng* et *bangvü tadyak*, *bông lức*. Ce sont là les deux seules fleurs rituelles, et comme, par une bizarrerie de la nature, le poisson *hakan* (*cá trê*, ann. silure clarias) semble porter deux boutons de bông điệp à la naissance des barbillons, les prêtres baṣaiḥ s'en interdisent rigoureusement l'usage.

cadence et, entre temps et à plusieurs reprises, dépose sur ce qui fut la langue du défunt quelques grains de riz sec et grillé, qu'il purifie auparavant dans la fumée de bois d'aigle. Il jette des fleurs sacrées sur la tête du mort, l'asperge d'eau lustrale, le met en contact avec le miroir magique et lui verse une petite tasse d'huile de coco. Il fait enfin éclater du riz sur les charbons du brasero et termine en faisant vigoureusement claquer ses doigts de droite à gauche et de gauche à droite.

Il passe alors aux pieds du mort que l'on découvre à peine, répète à peu près le même rite et clôture le repas funèbre par le claquement des doigts.

On retire alors du catafalque un habit complet, qui représentera le mort à ses anniversaires, et une écharpe frangée pour son héritière.

Les porteurs soulèvent le brancard et se dirigent vers le bûcher, précédés des baṣaiḥ, qui, sans se retourner, inclinent leurs bâtons dans la direction du cadavre.

Le brancard mortuaire et la « maison du ciel » sont alors posés sur le bûcher : le fils aîné du défunt place de chaque côté de la tête et des pieds les quatre bûchettes rituelles ; les baluv char coupent avec leurs tāgat les quatre coins du linceul, raclent légèrement les extrémités des brancards et, dans les cotonnades rouges qui les enveloppaient, roulent ces menus copeaux et ces bouts de linceul et jettent le tout sur le bûcher. Deux assistants armés de longues torches y mettent le feu.

Tout proche et sur une natte étendue sont alignés les bibelots précieux, les cassettes d'or et d'argent du défunt. Ils seront simplement exposés à la fumée et feront retour à l'héritage.

La famille vient alors faire au mort la prostration suprême du dernier talabat.

Dès les premiers contacts du feu, les baṣaiḥ détachent la tête du tronc, en brisent l'os frontal à coups de tāgat et en enlèvent neuf petits fragments (*talang*) qu'ils déposent, sous des rameaux verts, dans la petite fosse rectangulaire remplie d'eau. Puis ils rejettent la tête dans le brasier.

III

Quand la crémation touche à sa fin, les baṣaiḥ et la famille jettent par trois fois dans le brasier des poignées de riz, auxquelles, tout à la fin du repas qui va suivre, viendront s'ajouter trois tasses d'eau : dernier viatique de l'âme quittant son habitat terrestre (¹).

(¹) La pire malédiction chame est de souhaiter qu'à la crémation on manque d'eau ou de riz ; car, faute de l'un ou de l'autre, du boire ou du manger, le repas final sera éternellement incomplet.

Les baṣaiḥ vont alors faire leurs ablutions au fleuve, sans toutefois ôter leur turban, qui est posé à plat sur la tête, puis relevé par derrière sur le chignon noué en cône, enfin rattaché sur le front en forme de rosace [1].

Au bain rituel succède un padhī, repas mortuaire offert par le « maître des regrets » aux prêtres et aux assistants. D'abord un service complet de desserts, fruits et gâteaux, suivi de thé et cigarettes. Puis, après une pause assez longue, second service froid : riz cuit du matin, poisson sec, et aubergines servies dans de petites boîtes en spathe. En résumé, le strict nécessaire de ce qu'on peut emporter pour un lointain voyage. En somme rien n'a été négligé pour donner le change à l'âme et sur la direction et sur la longueur de la route [2].

Les baṣaiḥ retournent alors près du bûcher qui achève de s'éteindre, pendant que les deux ragei vont faire station sur une natte, à l'opposé, et qui représente leur campement dans la forêt. Cette dernière est symbolisée par deux branches vertes posées à plat devant la natte.

L'officiant jette alors sur le brasier trois coupes d'eau. Un serviteur lui remplit sans cesse un *batā*, grand vase en argent, qu'il déverse lui-même dans de petites tasses (*pa-ngin*), que la fille et la parenté répandent par trois fois sur les cendres du foyer. Le viatique de la migration est au complet.

IV

La cérémonie du *patrip talang*, la purification des os nobles, va commencer. Les baṣaiḥ se rendent donc à la natte de la purification (sch., 4), devant laquelle deux assistants tiennent un voile étendu. L'officiant commence par laver légèrement sur une feuille de bananier les neuf petits fragments du crâne. Il a devant lui le salao rituel décrit plus haut ; à sa gauche, un batā en argent posé sur un *kachröch*, vaste crachoir en cuivre qui servira de piscine.

Plusieurs cuvettes et vases à eaux lustrales [3] sont près de lui, ainsi que la série des *klong*, boîtes métalliques qui seront la demeure dernière des derniers vestiges du mort.

---

(1) Ce genre de coiffure rituelle se nomme *dung kok*.

(2) Les viandes sont interdites. De même la famille en deuil ne pourra, pendant un mois, manger que du poisson ou des volailles — des ovipares.

(3) Il y a trois sortes d'eaux lustrales, dont voici, sauf exceptions, l'usage ordinaire : 1° *ieā kroc*, eau de citron, pour les ablutions ; 2° *ieā ga-hlāu*, eau de bois d'aigle, pour les aspersions ; 3° *ieā mū*, eau de potasse terreuse, pour les purifications. — Les *klong*, les urnes funéraires des Chams, qui, pour les simples mortels, consistent souvent en une modeste boîte en cuivre, ou en étain, se composent, pour les grands de la nation, d'une série de quatre petites cassettes rondes qui s'emboîtent les unes dans les autres dans l'ordre suivant : 1° *klong mŏh*, en or, qui contient les « os nobles » ; 2° *klong galsran* (ou *galshran*), bronze et or ; 3° *klong pareak*, en argent, sur lequel est souvent gravé en repoussé le nom du défunt ; 4° *klong haban*, en cuivre. Le couvercle en est plat pour les femmes et le peuple ; pour les descendants des princes Chams ou des grands prêtres royaux, il est surmonté d'un petit renflement.

Après le premier lavage des os nobles, l'officiant, armé de bâtonnets, saisit les ossements un par un et les range trois par trois sur une feuille de bananier : c'est toujours la répétition du même nombre symbolique [1].

L'officiant fait également dissoudre quelques morceaux de mū dans un batā, l'asperge d'eau lustrale, dépose un grain de gablau et verse quelques gouttes d'eau de mū dans le klong funéraire, autour duquel, de sa main droite tenant toujours le cierge et le bouquet, il dessine en sens contraire les orbes de deux *omkāra*, la syllabe sacrée qui commence les prières solennelles.

Ensuite, armé des bâtonnets, il trace autour du klong le caractère mystérieux, saisit un des ossements, lui fait également décrire le signe sacré, puis le dépose dans le klong d'or. Il répète le même rite pour chaque ossement qu'il choisit dans un ordre déterminé.

Le second baṣaiḥ verse alors l'eau des purifications sur le klong dont le couvercle est simplement superposé et que l'officiant tient au-dessus de la piscine. Après avoir fait égoutter le klong en le couvrant d'un petit tamis en toile fine, le pô grū officiant l'asperge d'eau lustrale et y dépose, en traçant tout autour et dans les deux sens le signe mystérieux, quelques grains de riz grillé et de riz blanc, une chique de bétel et un quartier d'arec. Il emboîte alors les klongs l'un dans l'autre, mais sans ajuster leurs couvercles, les enveloppe dans une écharpe et les porte processionnellement à la station n° 5, devant laquelle deux assistants tiennent un rideau.

V

La cérémonie du repas solennel des âmes va commencer.

La grū a devant lui le *thong*, grande boîte laquée (0,35/0,40), à rebord supérieur évasé et concave, sur lequel est un *batal*, sorte de coussin carré recouvert d'une étoffe rouge et qui représente les ancêtres. Contre ce batal, l'officiant appuie la feuille de bananier surmontée d'un bouton de fleur et plaquée du miroir magique devant lequel il place le klong funéraire. Le čei Kai est ainsi « apposé » à ses pères.

Au bas du thong, qui forme autel, se trouve le *badhuk*, brasero à bois d'aigle ; à sa droite, un salao de fruits et de desserts ; à sa gauche, un salao de poulet

---

hémisphérique. Les princesses de sang royal y auraient, dit-on, également droit : il rappellerait alors la couronne très caractéristique, en forme de calotte bombée, qu'elles portent sur leurs statues et qui distingue les *kut* de leurs pierres tombales. Ces couronnes de reines, dont il existe quatre spécimens en or ajouré au trésor de Phanri, se nomment *bangū-buk* : fleur-cheveux. Au moment de l'enterrement dans les cimetières domestiques, le dernier klong collectif est lui-même enfermé dans une jarre en terre (*mong* ou *djok*), que l'on bouche avec une simple brique.

[1] On trouvera l'explication des autres symboles : riz grillé, arec, feuille de bananier, grain de paddy, etc., dans le Rituel funéraire (Cabaton, Nouvelles Recherches sur les Chams, pp. 151, 599) : c'est partout la même idée mère.

bouilli et une tasse d'aubergines. A la droite du badhuk, un batā d'argent (vase à eau) sur un crachoir-piscine ; à sa gauche, un plat de riz monté en cône. A gauche du célébrant, tourné vers l'autel tombal, un salao de bétel roulé en chiques; à sa droite, le salao rituel, et derrière lui un carafon et des tasses de vin d'alak.

L'officiant colle de menus cierges sur le thong, sur chaque salao et sur le badhuk, et, entre ce dernier et le thong, il fixe à terre un cierge dont l'extrémité inférieure est brisée en un triangle plat qui lui sert de support.

Le célébrant, tenant entre le pouce et l'index un cierge plié en deux, et entre l'index et le médius le bouquet d'aspersion, commence le padhī symbolique, repas uniquement composé de riz grillé, d'eau et de vin d'alak. Neuf fois de suite, il alterne les passes de mains, les aspersions, les offrandes de riz, les libations de vin dont il verse chaque fois une partie dans le brasero, les libations d'eau qu'il répand également dans la piscine, et, à chaque libation, il frappe de son cierge le rebord de la tasse ou du batā et leur fait dessiner, ainsi qu'aux offrandes de riz, le caractère de l'oṃkāra tracé dans les deux sens. Ces neuf rites symboliques étant achevés, il asperge les salao contenant le dernier service de table, fait une dernière libation de vin et d'eau, une dernière offrande de riz et de fleurs, qu'il répand ensuite sur le brasero, et clôture enfin cette cérémonie des oblations rituelles en faisant claquer ses doigts et en ponctuant sur ses phalanges les syllabes sacrées de l'invocation au dieu Çiva : « Oṃ nɒmɒḥ ṣibāya ! »

Le célébrant commence alors le padhī réel, pour lequel il se substitue aux mânes du défunt et aux ombres des ancêtres.

Il croque un cristal de gros sel ; approche de ses lèvres trois pincées de riz cuit ; boit une tasse d'alak ; prend encore trois pincées de riz ; porte à sa bouche une cuisse de poulet ; boit un peu d'eau ; reprend trois fois du riz ; fait l'ablution des mains ; boit une seconde fois de l'eau ; verse le restant du habok gan (bénitier) dans le brasero qu'il éteint ; boit de l'eau une troisième fois ; englobe dans ses mains une portion de chaque dessert et fait semblant d'y goûter ; reprend isolément des bananes ; se lave les mains ; simule une dernière absorption de vin ; prend une chique de bétel ; joint les mains au-dessus du front ; et la cérémonie des padhī mortuaires est terminée. L'officiant brise en deux tous les cierges, à part celui du thong, et les enveloppe dans son écharpe comme complément d'honoraires.

Depuis le commencement de toutes ces cérémonies diverses, les deux ragei, tranquillement assis sur leur natte, n'ont cessé de pousser des cris gutturaux dans leur forêt en miniature.

VI

L'officiant ferme alors complètement les klong, les emboîte les uns dans les autres, enroule le cierge du thong autour du dernier et en lute hermétiquement les commissures. Puis il assujettit le klong entre la plante de ses pieds

et, avec la corbeille renversée de son bâton, il le ponctue en murmurant des prières.

Derrière lui, le second baṣaiḥ s'est couvert la tête et les épaules d'une écharpe de prix dont les extrémités pendent sur ses mains. Pour la circonstance il prend un nouveau titre : *saai pok klong*, « le frère aîné qui porte (son petit frère) le klong ».

L'officiant enveloppe la cassette funéraire dans une toile fine et la passe subrepticement par dessous le bras au saai, sans se retourner et comme à la dérobée.

Le cortège des baṣaiḥ, encadrant le saai, se dirige en zig-zag vers la forêt, où chacun cueille un rameau vert.

Les deux ragei, accompagnés du maître des regrets, se rendent alors à l'emplacement du bûcher qu'ils feignent de découvrir par un hasard néfaste. Les dernières cendres y sont déjà ramassées en un petit tas. Les ragei y répètent la fonction rituelle décrite plus haut pour y fixer les génies malfaisants et les empêcher de se mettre à la poursuite de l'âme. Ce tas de cendres sera plus tard jeté au vent dans « ces chemins creux où passent les grands buffles ».

Le cortège s'est arrêté devant un carrefour que les ragei viennent de «barrer» par des branches d'arbre mises en travers. Le pô grū « ouvre » alors la route en joignant à terre deux bâtons d'officiants, dont il écarte, de ses bras étendus, les deux extrémités en forme de V, sur lesquelles deux autres baṣaiḥ croisent en pointe deux autres gai djrơ. L'ensemble donne un losange parfait. Le pô grū franchit alors l'obstacle ainsi que le cortège, qui rompt les rangs et s'échappe en désordre.

Les deux ragei, accroupis de chaque côté de la route et se tournant le dos, tiennent également derrière eux leurs deux haches en forme de V. Le pô grū passe entre elles à la sourdine, et « referme » ainsi le sentier des ombres.

Les baṣaiḥ, que l'officiant vient de rejoindre, font alors cercle autour du saai : ils se tiennent fixes, coude contre coude, l'arme au pied et le visage tourné vers le centre. Ils barrent une dernière fois la route (*pagā djalan*) autour du klong que les ragei enserrent encore, en courant en sens inverse, de cercles protecteurs qui se croisent, se mêlent et s'enchevêtrent à plaisir. Puis le cordon magique se brise, les ragei y prennent place et tous, tombant à genoux devant le saai, jettent à ses pieds leurs rameaux verts.

Le « frère aîné » remet alors le dépôt mortuaire entre les mains et sur l'écharpe frangée de la fille héritière du défunt. L'officiant et deux autres baṣaiḥ s'approchent en silence. Ils étendent leur main droite dont les doigts et le pouce viennent s'arrondir en cercle, en entonnoir. Puis de la main gauche ils y versent, sur le klong, plusieurs poignées de riz sec, symbolisant ainsi tous les souhaits d'abondance qu'ils font pour la jeune héritière.

Après ce dernier « repas de la forêt » (*padhī glai*), la cérémonie prend fin.

La jeune fille se dirige seule vers le village, et les baṣaiḥ peuvent enfin s'écarter dans la brousse, ce que le rituel leur a interdit depuis le commencement de la cérémonie : depuis près de dix heures !

Puis l'un d'eux se détache pour aller disperser dans les fourrés perdus (*taloh*) les quelques menus ossements épargnés par la crémation [1].

VII

Tous les baṣaiḥ retournent leurs vêtements, nouent leurs chignons sur l'arrière de la tête et enroulent leurs turbans à l'ordinaire, pour se donner l'aspect commun de voyageurs inoffensifs.

Ils se dirigent enfin vers la maison du défunt. Arrivé à la porte de l'enclos, le pô grũ, toussant fortement et enflant sa voix, appelle par trois fois le gardien invisible. Après une longue attente, des précautions minutieuses, ce dernier fait grincer la porte de la maison, tousse et s'approche prudemment de la haie de clôture, à travers laquelle s'engage un dialogue fixé par le rituel.

Pour écarter toute défiance, le pô grũ officiant doit inventer une histoire de laquelle le nom du défunt doit être rigoureusement exclu. « D'enterrement il s'agit en effet, mais de celui d'un illustre inconnu [2] qu'eux, des amis de vieille date, ont conduit vers la terre des ancêtres. Mais les mânes ont dû pleurer de joie, car de nombreux présents votifs, or et argent (mŏh pareak), furent brûlés à leur intention.

— *Sram ?* (Tout s'est bien passé ?)

— *Sram !* répondent nos voyageurs surpris par la nuit.

Et la porte s'ouvre devant eux, et le maître par intérim offre à ses hôtes de rencontre le vin, le thé et le bétel de l'hospitalité. Puis il clôture lui-même sa délégation d'un jour par le rite familial des offrandes aux ancêtres.

Il est sept heures du soir. La cérémonie a duré près de onze heures.

Dès l'aurore, un des baṣaiḥ, délégué par son chef, viendra poser cette question sibylline :

— A quand les gâteaux de riz gluant ?

— Demain on les enveloppera dans les feuilles de bananier [3], et après-demain on les mangera.

Et à partir de ce padhĭ si mystérieusement annoncé pour le troisième jour qui suivra la crémation, le klong restera toute une année dans le temple domestique [4].

---

(1) Au Cambodge on les disperserait également dans les racines des banians sacrés.

(2) On choisit des noms très communs, comme le proverbial « Thăng-mit, Thăng-xoăy » des Annamites.

(3) Pour les faire cuire au bain-marie.

(4) *thang ce yàng*, petit appartement réservé, dans les maisons riches, au culte domestique.

Puis, après une dernière cérémonie, un dernier repas mortuaire, qui portera le nom de *patrip trơḥ thun*, « patrip de fin d'année », il ira enfin reposer dans le cimetière familial, dans « les défrichements des ancêtres », *paḥ tanơḥ talang muk kei* (1). Une pierre brute (*hayap*) marquera la place de sa tombe ; un jujubier (*mong dar'*) ou un pommier-cannelle (*kadyap*) la couvriront de leur ombre, et le *bangvū čampā* (Michelia Champaka) l'embaumera de son parfum.

---

(1) ***Pah*** ou ***pak*** correspond aux *rẫy*, aux dessouchements dans la montagne, des Annamites.

NOTES ET MÉLANGES

LES DOUBLETS DE LA STÈLE DE SAY-FONG [1]

(*Lettre de* M. A. Barth)

Monsieur le Directeur et cher ami, — En m'envoyant le fascicule du *Bulletin* qui contient votre inscription de Say-fong, vous m'écriviez : « Je crois deviner, au travers des notices de « M. Aymonier, que des répliques du même édit pourraient bien se trouver dans les provinces « siamoises, à Khonbouri et Chayaphoum (*Cambodge*, II, p. 116 et 117), à Ban Pkean (p. 130), « à Ta Mean Tauch (p. 191), à Ta Kè Pong (p. 297). » — Votre conjecture était juste. Ces cinq inscriptions, auxquelles j'en ajoute immédiatement une sixième, la stèle sanscrite de Nom Van, province de Korat (*ibidem*, p. 110), sont en effet des répliques de la vôtre. Avec la stèle maintenant détruite du Vat Lõ de Chean Chum [2], qui avait fourni le calque de 1880 analysé par Bergaigne et qui n'est plus représentée aujourd'hui que par trois pauvres fragments, nous avons ainsi sept documents, les uns absolument identiques, les autres très semblables à celui de Say-fong, et, peut-être, s'en trouvera-t-il encore d'autres dans l'énorme masse, à peine inventoriée, de nos inscriptions. Mais votre édit de Say-fong est d'un intérêt si exceptionnel, qu'il y a lieu, dès maintenant, d'y joindre tous les matériaux congénères immédiatement disponibles.

Je vous envoie donc, sans plus attendre, la collation complète de ces répliques. Les numéros sont ceux de la cote des estampages à la Bibliothèque nationale ; les capitales qui viennent après sont les sigles par lesquels les divers textes seront désignés ici :

Chean Chum (Vat Lõ).........	nº 288 *a-c*. [3]	S.
Ta Kè Pong................	» 21 *a-d*.	T.
Chayaphoum...............	» 312 *a-d*.	U.
Nom Van..................	» 320 *a-k*.	V.
Ta Mean Tauch.............	» 329 *a-d*.	X.
Khonbouri................	» 311 *a-f*.	Y.
Ban Pkean................	» 310 *a-c*.	Z.

De ces sept documents, les quatre premiers, STUV, sont identiques d'un bout à l'autre avec celui de Say-fong. Mais aucun ne lui est comparable pour la conservation. C'est donc à ce dernier, désigné ici par M, qu'il faudra s'adresser pour le fac-similé définitif.

Les trois autres, XYZ, n'ont d'identique avec M que le commencement et la fin. Dans XY, ce commencement commun comprend les stances M I-XIX ; dans Z, il va un peu plus loin, jusqu'à la stance M XXIV, inclusivement. Tous les trois ont pour fin commune M XLII-XLVIII. Pour la

(1) *Bulletin*, III, p. 18.

(2) Dans la province de Trèang, près de la frontière de la Cochinchine. Aymonier, *Cambodge*, I., p. 162; Lunet de Lajonquière, *Inventaire descriptif*, p. 3.

(3) Ce détail des feuilles dont se compose chaque estampage, *a-c*, *a-d*, etc., n'est presque jamais conforme à l'ordre réel des faces ou des fragments.

partie médiane, au contraire, celle qui contient le dispositif proprement dit, nous avons deux rédactions nouvelles et sensiblement différentes dans le détail, la mesure des libéralités royales n'ayant pas été partout exactement la même. Dans XY, ce dispositif comprend vingt çlokas, les mêmes de part et d'autre et qui peuvent être restitués en entier, les deux textes se complétant réciproquement. Dans Z, où la face qui aurait correspondu à M,C, est restée en blanc, ce dispositif est réduit à quatre çlokas [1], répondant à peu près à M XXXVII-XLI, et qui, en outre, ne sont plus représentés que par des fragments.

Je donnerai donc d'abord la collation avec M de STUV et des parties communes de XYZ; ensuite les stances particulières à ces trois derniers textes. Mais auparavant il me faut encore présenter quelques observations générales.

Toutes ces inscriptions, dont quelques unes sont réduites à de simples fragments (six pour Y, onze pour V) et dont les mieux conservées présentent de graves lacunes, sont admirablement gravées. La main-d'œuvre y est excellente; mais, pour le reste, il y a des négligences: X par exemple, la plus belle de toutes par la grandeur et la régularité monumentale des caractères (la hauteur des faces y est de 0 m 83, tandis que, pour les autres, elle varie de 0 m 51 à 0 m 60), est peut-être aussi la moins correcte. Dans toutes, les stances sont rigoureusement divisées en leurs pādas, qui forment, sur chaque face, deux colonnes symétriques, chaque stance occupant deux lignes; il n'y a d'exception que pour la longue stance *sragdharā* de la fin, dont les quatre pādas occupent une ligne chacun. Partout aussi, le signe marquant la séparation des stances, ici une petite rosace ⊙, est placé en tête du premier pāda, non à la fin du quatrième. Dans XY et peut-être ailleurs encore, le lapicide, arrivé à la grande stance finale, a continué machinalement à graver cette rosace de deux lignes en deux lignes, et l'a ainsi introduite à faux en tête du troisième pāda; mais il n'a pas suspendu pour cela le sandhi entre le premier pāda et le deuxième.

L'orthographe est celle des autres documents de cette époque. Nulle part il n'y a trace d'une distinction entre le *b* et le *v*, qui sont uniformément rendus par *v*. L'alphabet possède deux signes pour le *th* et le *ṭh*; mais la distinction n'est pas toujours observée. Il n'y a pas de signe propre pour le *ḍ*, qui est, ou confondu avec le *d*, ou noté par *dd* [2]; le groupe assez fréquent de *ṇḍ* est ainsi écrit d'ordinaire *ṇd*, parfois *ṇdd*, parfois aussi, et alors incorrectement, *nd*; ces deux dernières graphies seront seules relevées. Le doublement de la consonne précédée de *r* est assez fréquent, mais non de règle. En tête de la stance X, nous avons le signe très rare du *ṛ* initial [3].

Voici maintenant, stance par stance et pāda par pāda, la collation de nos sept textes, la base étant M, tel qu'il est imprimé dans le *Bulletin*, III, p. 22 et s. [4].

II. a. *vaidūrya°*.

III. a. *canda°*. Z, *caṇdda°*. TX. — d. *upānte*.

« Que çrīSūryavairocana, à la brûlante splendeur, et çrīCandravairocana, l'époux de Rohiṇī, ... soient victorieux aux côtés de ce Meru des saints ». — C'est ainsi, je crois, qu'il faut couper ces deux noms propres; car c'est bien avec le soleil et la lune que l'auteur de l'inscription a entendu identifier les deux acolytes du Bhaisajyaguru. C'est pour cela aussi que ce dernier est comparé au Meru, autour duquel (*upānte*) tournent sans cesse le soleil et la lune.

---

(1) Auxquels, toutefois, il faut ajouter les stances XIX-XXIV, que Z a en commun avec M.

(2) Cf. *Inscript. sanscr. du Cambodge*, n° LXV, p. 567.

(3) Il n'a pas encore été relevé, que je sache, dans cet alphabet.

(4) Quand une leçon n'est suivie d'aucun sigle, cela signifie qu'elle se trouve partout, partout du moins où le passage est conservé ou resté lisible.

IV. d. « Il acquit la royauté (en l'année çaka marquée) par les Vedas, le ciel, un et la lune ». — C'est-à-dire en 1104 = 1182 A. D. Cette date de l'avènement de Jayavarman VII a été relevée par Bergaigne sur l'inscription T (*Journ. As.*, janvier 1884, p. 69); mais, par une inadvertance difficilement explicable [1], — car la leçon est suffisamment nette en T, — il l'a transcrite par 1084, et c'est sous ce faux chiffre qu'elle s'est perpétuée depuis.

VI. c. *iṣṭyāhavaiḥ*.

« ... obscurcissant par des combats, qui étaient ses sacrifices, l'éclat ..... »

VII. b. *upekṣya yam* X

avec omission de la syllabe *sva* de *svayam*.

VIII. d. *vandikṛtā°*.

« A sa vue, ... s'apercevant que l'Amour était vaincu par sa beauté, les femmes ..... confessaient que son nom (de Protégé de la Victoire) était (vraiment) significatif ».

X. a. *ṛddhyā*.

XI. c. *rājavaidyā°*.

« ... dont ses médecins (naturels), les rois, n'avaient pu guérir ......».

XIII. a-b. *ya- nmanorogo rujattarām*. — d. *duḥkhan duḥkhan tu*. S.

Le deuxième pāda est très net en SYZ. « Le mal qui afflige le corps des hommes devenait chez lui mal de l'âme et d'autant plus cuisant ». — C'est dommage qu'il faille abandonner votre restitution.

XIV. b. *eviçāradaiḥ*.

XV. c. *yugāparādhe na*.

« Il purifiait (vraiment) le monde de tous méfaits; il ne s'en excusait pas sur la perversité du temps ». — Chez les Hindous, comme chez les Chinois, le souverain est responsable de tout ce qui se commet ou se passe de mal.

XVI. c. *sārddhañ*. TUVZ.

XVII. d. « ... (en l'année çaka marquée) par les corps (de Çiva), le ciel, le cœur et la lune ». C'est-à-dire en 1108 = 1186 A. D. Ainsi que vous le rappelez (p. 21), c'est là la date que Bergaigne a cru devoir lire 983 ou 984, sur un calque imparfait de S (*Journ. As.* août-septembre 1882, p. 143). L'une et l'autre lectures étaient fausses; mais le sentiment qu'il y avait là une date était juste. Cette même date de 1108 a été relevée depuis par Bergaigne, pour une autre fondation de Jayavarman VII, sur une inscription de Ta Prohm (*ibidem*, janvier 1882, p. 70).

XVIII. a. *tiṣṭhapad*. S.

L'*i* n'a pas été gravé, par oubli, évidemment.

XX. Ici XY nous abandonnent.

XXIII. c-d. *°jñānañ ca miçrā dvaviṃçatis tu te*. TUZ.

« ... ensemble, cela fait vingt et un ».

---

[1] Je suppose qu'après un premier déchiffrement et en n'y revenant ensuite, au moment de transcrire, que par un coup d'œil rapide, il aura cru lire *vedāṣṭa* = 84; ce qui ne pouvait le conduire qu'à 1084, puisqu'il avait déjà relevé, pour le même roi, la date de 1108 sur l'inscription de Ta Prohm (*ibidem*, p. 70). Peut-être aussi a-t-il été influencé par le souvenir de cette date 984, qu'il avait cru lire sur le calque imparfait de S (*ibidem*, août-septembre 1882, p. 143). Car, bien qu'il n'ait jamais soupçonné l'identité de ces inscriptions, je vois que, dans une note conservée parmi ses papiers, il se demande si cette date de S ne doit pas se lire 1084 et être rapportée au règne de Jayavarman VII.

XXIV. a-d. *teṣām cko naro nārī caikaçaḥ sthitidāyinaḥ*
vārisantāpabhaiṣajya- peṣakāryyas tu ṣaṭ striyaḥ. STUZ.
« De ceux-ci, un homme et deux femmes ont chacun droit au logement. Pour faire chauffer l'eau et broyer les médicaments, il y a six femmes ». — A partir d'ici, Z, à son tour, nous abandonne.

XXV. b. *pinditās*. T.

XXVI. a. *pindikṛtās*. T. — b. *paricārakāḥ*. T.

XXX. a. *pañcapalas*. T. — *b. ekapalāḥ punaḥ*. TU. — d. *prasthān tilasya ca*. U.
« .... et d'autres d'un pala ». Ce pluriel est confirmé plus loin par XY, 29. Quant à *prasthān* de U, il est évidemment fautif.

XXXII. c. *pañcavimçan*. U.

XXXIV. a-b. « *karkola- maricam kuduvadrayam*. T.
Il est difficile de décider s'il faut lire *karkola* ou *kakola*. Partout dans ce mot, que nous retrouvons plus loin, qu'il soit écrit avec un simple ou un double *k*, la marque de l'*o* est suspendue au haut d'une haste, qui paraît bien être, mais n'est pas nécessairement, le signe de l'*r* sanscrit. Nulle part, le mot n'est séparé de son compagnon *maricam* par un anusvāra.

XXXV. a. *pathyās tu*. TU. — c. *dārvīchidā*°. TU.
pathyā doit désigner ici une plante ou une substance médicinale particulière (cf. plus loin, XY, 35). — « Deux rognures (?) de curcuma aromatica ». Le caractère que je transcris par *ch* est très net, surtout dans T, où il n'est certainement ni *bh* ni *n*, [ch]. Il ressemble exactement au *ch* souscrit du çloka suivant, ainsi qu'à celui qui se trouvera plus loin, XY, 35.

XXXVI. a. *harlāy*. TU. — b. °*dārucchavyaṃ*. TU.
c-d. *saikapādaikapalako mittradevaḥ*. TU.
harlāy ou *halāy*, même observation que plus haut, pour *karkola*, *kakola*; partout où le mot est resté lisible, ici et XY, 25, l'*ā* est suspendu au haut d'une haste. — Voici la figure du *cch* [cch] ; *chavyaṃ* et *mittradeva*, de signification inconnue.

XXXVII. b. *kudava*°. TV. — d. *nīrasya*. TV.
TV, les deux seuls textes où cette stance soit restée distincte, confirment donc votre correction *nīrasya*. Quant à *gudda*, il est tentant d'y voir la graphie *dd* = *ḍ* et de lire le mot *guḍa*, « mélasse ». Il faut observer toutefois que *dd* s'emploie surtout pour le *ḍ* souscrit et que, en outre, nous retrouverons le mot écrit de même dans Z, qui ne fait pas usage de cette graphie.

XLI. b. *tandulānām*. T.

XLII. a. *vadanyavṛndā*°.
La leçon se retrouve identique, partout où le passage n'a pas disparu, dans TUVXY ; car, à partir d'ici, nos sept textes se rejoignent; *vadanya* est une variante connue de *vadānya*, « bienfaiteur, libéral », et *vrnda* pour *vṛnda* est en quelque sorte de règle dans l'épigraphie cambogienne.

XLIII. a. *kṛtam mayaitat*.

XLIV. c. *preṣitavyā*.
Plutôt : « les travailleurs employés dans cet (hôpital) ne doivent pas être contraints à des payements tels que taxes, etc., ni à des corvées autres (que celles de leur emploi). »

XLV. b. *daṇḍdanīyā*. STXY. — c. *daṇḍdanīyās*. STXY. — d. *ihasthāḥ*.

XLVI. a. °*arthatṛṣas*. — b. *vvabhāse*. T., *praṇidhānam*. — c. *bhavāvdhi*°.
tṛṣas partout ; très net surtout dans TXY.

XLVII. a. *kamvujendrā*. TXY.
Sans visarga, fautif.

XLVIII. *nānādivyāṅganābhir vviracitaratibhir bhūridivyopabhogai-*
r divyeyur divyadehā divi ditidanujāṃs tejasā tejayantaḥ
dārḍhyan nītvā samantād acalitam aniçaṃ rakṣayā svaḥprayāṇe
ye niçreṇīkarisyanty akuçaladalanaṃ puṇyam etan madīyam

Cette longue stance, conservée plus ou moins complète dans TUXYZ et par fragments dans SV, est ici donnée d'après Y, où elle est particulièrement nette. Au pāda *b*, l'anusvāra de °*danujāṃs* n'est bien net que dans ST; au pāda *c*, SUZ ont seuls la leçon correcte *aniçaṃ*. — « Goûtant les voluptés que leur offrirent les troupes des femmes célestes, comblés de jouissances célestes, puissent-ils s'ébattre au ciel, revêtus d'un corps céleste, illuminant de leur éclat les enfants de Diti et de Danu, ceux qui, la rendant absolument solide, inébranlable, par une protection constante, se feront une échelle pour monter au ciel de cette mienne bonne œuvre destructrice du péché. »

Voici maintenant les vingt çlokas qui, dans XY, répondent aux vingt-deux çlokas de M xx-xli. Je les donne numérotés de chiffres arabes, en prenant pour base X.

20. *nidhipālaḥ pumān eko* *(bheṣajānāṃ vibhāja)kaḥ*
vrīhibheṣajakāṣṭhānā(ṃ *grāhakas tadpra)dāyinaḥ*
Dans ce çloka et dans les suivants, les lacunes sont comblées à l'aide de Y.

21. *pācakau pattrak(ārau dvau* *dv)āgāraviçodhakau*
narau vāriprad(au pattra- *çalā)kākāṣṭhadāyinau*

22. *dvau ca bhaiṣajya(pākaidha-* *jala)dau bheṣajapradāḥ*
ārogyaçālarakṣāç ca *pañca te paricārakāḥ*

23. *pinditā daça teṣān tu* *sthitidā ekaçaḥ pumān*
strī caikā dve striyau vāri- *tārabheṣajamardike*
a. *panditā*, Y. — d. lire *tāpa*°.

24. *dve tu vrīhyavaghātinyau* *(m)içrās tāḥ paricārikāḥ*
(catas)ras sthitidāyinyā- *v etāsām ekaçaḥ striyau*

25. *te sarvve pinditās sārddhaṃ* *sthitidair bhiṣagādayaḥ*
caturvviṃçatir ākhyātā *narā ṣaḍdviṃçatis striyaḥ*
a. lire *piṇḍitās*. — b. ce pāda manque dans Y. — d. lire *narāḥ*.

26. = M. xxvii.
a. *taṇḍulā*. XY.

27. *grāhyan trivelam anvapda-* *n nidhānān nṛpater idam*
pratyekañ caitrapūrṇamyāṃ *çrāddhe cāpy uttarāyaṇe*
a. lire *anvabda*. cf. 38 et *Inscript. sanscr. du Camb.* no xi, 17, p. 67. — c. *pūrṇamyāṃ*, comme dans M. xxviii; les lexiques connaissent *pūrṇamā* = *pūrṇimā*; mais *pūrṇamī* n'a pas encore été relevé.

28. *sārddhadvivimvikā caikā* *gobhikṣā jālam amvaram*
vaktāntapārçvam ekañ ca *dhautāmvarayugadvayam*

29. *pratyekan tripale kṛṣṇā-* *takke dve sikthadīpakaḥ*
ekas tripalakaç caika- *palāç catvāra ekaçaḥ*

30. *madhuprasthadvayaṃ grāhya-* *n tilaprasthadvayan tathā*
kuduvatrayamānan tu *ghṛtaṃ proktam athauṣadham*
c. lire *kuḍuva*°.

31. *yavāṇīpippalīreṇu- punnāgāḥ pāda ekaçaḥ*
sadvimāṣā jātīphale dve karppūran tricimçakam.

a. *yavāṇī*, inconnu.

32. *kotthajīrṇakṣārahiṅgu pratyekan taccatuṣṭayam*
trimāṣaṃ çarkkarāyās tu palam ekaṃ sapādakam

33. *trayas sattvāḥ jalacarāḥ daṅdaṅsākhyā athaikaçaḥ*
çrīvāsañ candanan dhānyaṃ çatapuṣpan tripādakam

a. *sattvā* Y, correctement; lire *jalacarā*. — b. cette rédaction n'est pas en faveur de votre interprétation de *ākhyāta*, comme désignant une certaine mesure ou un certain nombre, dans M XXXIII. Il y est probablement simple participe, comme plus haut, st. 25.

34. *elānāgarakarkkola- maricaṃ kaduvaṃ smṛtam*
ekaikaṃ te dvikaduve dve pracīvalaçarṣape

a. ou °*kakkola*° ; *karkola* ou *kakola*. Y ; sur ce mot, cf. plus haut, note ad XXXIV. — b. lire *kaḍuvaṃ*. — d. lire *sarṣape*.

35. *tvag ekamuṣṭir dārvy ekā pathyā viṃçatir aṣṭa ca*
kandañ harlāy jansyañ dāru- cchavyaṃ syād ekaçaḥ palam

c. ou *halāy*. cf. note ad st. XXXVI.

36. *tripādako mittradevo grāhyo dvikuduvaṃ madhu*
tāvān guddo tha sauvīraṃ sapādaṃ kuduvatrayam

b. et d. lire *kuḍuva*°.

37. = M XXXVIII.

38. *pratyapdan daçahastānā- n deyan teṣu yugatrayam*
(vāsa)sān navahastānāṃ yugmāni (dvā)daçaikaçaḥ

a. lire *pratyabdan*. cf. st. 27. — c. le commencement du pāda complété d'après M. XL.

39. *pratyekan nava khāryyaç ca tandulānān tathaikaçaḥ*
sārddhaikakaṭṭikaṃ pātra- tritayan trāpuṣaṃ smṛtam

b. lire *taṇḍulānān*.

Enfin voici ce qui reste des quatre çlokas particuliers à Z, qui répondent à M XXXVII-XLI :

1. .... *dvau guddasya madhunas tathā*
..... *(ku)duva- sāṣṭagandūṣakaṃ smṛtam*

c. lire *kuḍuva*. — d. lire °*gaṇḍūṣakam* ; ceci confirme indirectement votre correction °*nīrasya*, M XXXVII.

2. .... *tadgaṇaka- çcaikas te dharmmadhāriṇaḥ*
.... *yāç çrīrāja- vihārādhyāpakena ca*

= M XXXVIII, et à compléter en conséquence.

3. ... *teṣv idan deyaṃ pratyekaṃ vṛhatītrayam*
..... *nāḥ pañca- daçayugmās tripātrakam*

4. ...... *īka- n tandulā navakhārikāḥ*
... *n tripale siktha- takka kṛṣṇā tu ṣaṭpalā*

b. lire *taṇḍulā*. — d. lire *takka* *

Dans les collations qui précèdent, j'espère n'avoir rien omis d'essentiel. Quand vous les aurez jointes à votre édit de Say-fong, vous aurez publié du coup huit inscriptions cambodgiennes de plus et non des moindres par leur intérêt. Car c'est bien à vous qu'en revient tout le mérite. Sans vous, sans l'admirable parti que vous avez su tirer du document nouvellement découvert de Say-fong, ces fragments auraient sans doute encore dormi longtemps ; il eût été en tout cas difficile de leur faire rendre tout leur contenu. Nous aurions continué à parler de la décadence du Cambodge à une époque où il a été peut-être à l'un des apogées de sa puissance, et à passer dédaigneusement à côté de ce Jayavarman VII en qui vous venez de nous révéler « la figure d'un grand prince ».

Veuillez croire, mon cher ami, à mes sentiments cordialement dévoués.

A. Barth.

Note additionnelle. — [Le Dr Palmyr Cordier, qui a fait une étude approfondie des traités de médecine indienne, a bien voulu nous signaler quelques identifications de termes techniques, dont il est en mesure de garantir l'exactitude. Nous croyons utile de joindre ses remarques à celles de M. Barth. L. Finot].

XXIX. d. *kṛṣṇā* = *kṛṣṇasarṣapaḥ*, moutarde noire (Brassica nigra, Crucifères).

XXXI. a. *bhaiṣajyaṃ* = *kṛṣṇajīrakaḥ*, Nigelle (Nigella Sativa, Renonculacées). — b. *pippalī*, poivre long (Piper longum, Pipéracées) ; *reṇuḥ* = *hareṇuḥ* poivre orangé (Piper aurantiacum, Pipéracées) ; *dīpyakaṃ* = *ajamodā*, cumin (Cuminum cyminum, Ombellifères). — c. *punnāgaḥ*, calophylle, laurier d'Alexandrie (Calophyllum inophyllum, Guttifères).

XXXII. a. *kottha* est peut-être pour *kotha*, « corrompu, putréfié » (?) ; *jīrṇa*, « digéré par macération ».

c. *pañcavimvaṃ* serait peut-être à corriger en *pañcanimbaṃ*, les cinq produits du margosier (Azadirachta indica, Méliacées) ; écorce, feuilles, fleurs, fruits et racine.

XXXIII. c. *çrīvāsaṃ*, oléorésine de pin (Pinus longifolia) ; *candanaṃ* = *raktacandanaṃ*, bois de santal rouge (Pterocarpus santalinus).

XXXIV. *elā* = *sūkṣmailā*, petite cardamome (Elettaria Cardamomum, Zingibéracées) ; *nāgaraṃ* = *çuṇṭhī*, gingembre sec (Zingiber officinale) ; *kakolaṃ*, Lavanga scandens, Hespéridées ; *marīcaṃ*, poivre noir (Piper nigrum) ; *pracīvalaṃ* = *vīraṇaṃ*, vétiver (Andropogon muricatus, Graminées) ; *sarṣapaḥ*, moutarde blanche (Brassica alba, Crucifères).

XXXV. *tvak* = *guḍatvak*, cannelle (Cinnamomum zeylanicum, Laurinées) ; *pathyā* = *harītakī*, myrobolan chébulic (Terminalia Chebula, Combrétacées) ; *prakalpita*, « prescrit » ; *dārvī-bhidā-dvayaṃ* : ces deux espèces sont : 1° *dārvī* = *dāruharidrā*, épine-vinette (Berberis asiatica, Berbéridées) ; 2° *dārvīmedā* = *karpūraharidrā*, curcuma (Curcuma amada, Zingibéracées).

XXXVI c-d. *sauvīranīraṃ*, vinaigre de jujube.

31. *yavāṇī* = *yavānī*, Ptychotis Ajowan.

35. *chavyaṃ* est peut-être pour *cavyaṃ*, poivre chaba (Piper Chaba).

36. *mittradeva* est inconnu sous cette forme ; mais *devamitraḥ* = *arjunaḥ*, arjuna (Terminalia Arjuna, Combrétacées).

P. C.

LES MO-NI ET L'INSCRIPTION DE KARABALGASSOUN

L'inscription de Karabalgassoun, qui date de la première moitié du IXe siècle, nous apprend que, dans la seconde moitié du VIIIe siècle, un kagan ouïgour fit prêcher dans ses états une religion nouvelle. M. Schlegel, dans son important mémoire sur ce monument (1), a cru pouvoir affirmer sans réserves que cette religion était le nestorianisme, mais M. Chavannes (2), tout en reconnaissant que cette hypothèse était plausible, fit observer que le texte était trop vague pour donner à lui seul une solution certaine et qu'en fait il pouvait aussi bien s'agir de la religion des Mo-ni. C'est en faveur de cette hypothèse que je crois apporter un assez sérieux argument.

Dans le dernier numéro du *Bulletin* (p. 320), j'ai publié un texte de 洪邁 Hong Mai où, à propos des Mo-ni, il est question des 二宗 *eul-tsong* et des 三際 *san-tsi*. *Eul-tsong*, « les deux principes », ce sont, ajoute le texte, « le clair et l'obscur » ; *san-tsi*, « les trois moments », ce sont « le passé, le présent, l'avenir ». Or il y a dans l'inscription de Karabalgassoun, à propos de la nouvelle religion introduite chez les Ouïgours, une phrase qui paraît cadrer exactement avec les théories que Hong Mai attribue aux Mo-ni. Le kagan fait venir quatre prêtres de cette religion pour (3) 闡揚二祀洞撤三際, ce que M. Schlegel traduit par « expliquer les deux sacrements (*eul-sseu*) et faire accepter les trois restrictions (*san-tsi*) » (4). M. Schlegel explique sa traduction en disant que les nestoriens n'admettaient que les deux sacrements du baptême et de la communion, et que, par les trois restrictions, il faut entendre les trois vœux de pauvreté, de jeûne et d'abstinence (5).

Mais, en réalité, M. Schlegel a prêté aux mots des sens que nul ne leur a connus, et qu'il aurait bien dû confirmer par des textes. Dès l'apparition de son travail, la remarque en a été faite dans un compte-rendu du *J. R. A. S.*, 1897, p. 143. Le mot 祀 *sseu* signifie au propre « sacrifice » ; le mot 際 *tsi* signifie au propre « limite », et s'emploie constamment, en parlant du temps et non de l'espace, au sens de « conjoncture » ; c'est ce sens que j'ai rendu, peut-être un peu librement, par « moment ». C'est donc parce qu'il était prévenu en faveur du caractère

---

(1) *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun*, Helsingfors, 1896, in-8°, pp. 45 ss., 66 ss., etc.

(2) *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun*, *J. A.*, janv.-févr. 1897.

(3) Schlegel, *loc. laud.*, p. 45 ss.

(4) « Die zwei Sacramente zu erlaüteren und den drei Beschränkungen Eingang zu verschaffen ».

(5) M. Schlegel emploie les termes de Armuth, Fasten et Enthaltsamkeit. Outre que je ne suis pas du tout convaincu qu'il s'agisse aussi nettement de trois « vœux » dans l'inscription de Si-ngan-fou sur laquelle s'appuie M. Schlegel, je ne sais si « abstinence » précise suffisamment le sens de 戒 *kiai*. Ce mot, employé seul, signifie une défense en général, mais sa valeur est beaucoup plus spéciale quand il est, comme ici, employé à côté de 齋 *tchai*. Dans la langue moderne, *tchai* désigne au sens étroit l'abstinence alimentaire, et *kiai* la continence sexuelle. C'est ainsi que l'empereur, avant de faire les grands sacrifices, doit 三齋七戒 *san-tchai-ts'i-kiai*, c'est-à-dire faire maigre pendant trois jours et s'abstenir de rapports sexuels pendant sept. En parlant des prêtres nestoriens, il ne pourrait d'ailleurs s'agir que d'une continence relative en pratique seulement à certains temps de l'année, car le mariage existait parmi eux (cf. Chavannes, *loc. laud.*, p. 50). Est-ce le sens ici ? Je n'ai pas accès à la traduction donnée par Legge dans son ouvrage *Christianity in China*, mais celle de Wylie, citée par M. Schlegel (p. 47), dit seulement que « they submit to restraints » ; le P. Havret (*Stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 3e partie, p. 55) traduit *kiai* par « circonspection », mais d'autre part rend *tchai* par le terme général de « purification » et non par « jeûne ». Il me semble nécessaire en effet ou de prendre les mots dans leur sens le plus étroit et, traduisant *tchai* par jeûne, il faudra traduire *kiai* par continence, ou ne donner à aucun des deux termes une valeur rituelle précise, et il ne saurait alors s'agir de « vœux » proprement dits.

nestorien de l'inscription que M. Schlegel s'est trouvé amené à donner à ses termes une valeur aussi peu commune.

Au contraire, le terme 三際 *san-tsi* de l'inscription est exactement le même que nous avons rencontré à propos des Mo-ni. Je ne vois pas que rien s'oppose à ce qu'il reçoive ici la même interprétation. Mais alors on peut se demander si « les deux sacrifices » à leur tour n'ont rien de commun avec « les deux principes ». M. Schlegel a suggéré lui-même que l'expression pouvait provenir des deux sacrifices 陽祀 *yang-sseu* et 陰祀 *yin-sseu*, ou sacrifice au principe mâle ou clair et sacrifice au principe femelle ou obscur, dont il est question dans le *Tcheou li*.

Si ces interprétations sont justes, il y a de fortes chances pour que la religion introduite au VIIIe siècle chez les Ouïgours soit celle des Mo-ni. On pourrait encore invoquer, sans que cet argument ait à lui seul grande valeur, l'appellation de 明教 *ming-kiao*, la « Religion brillante », que reçoit dans l'inscription la religion nouvelle (1), et qui répond si exactement au 明教會 Ming-kiao-houei, « Association de la religion brillante », qui aurait été selon Hong Mai un des noms pris par les Mo-ni (2). D'autre part, nous savons que les Ouïgours ont pratiqué la religion des Mo-ni (3), et j'ai essayé récemment de fortifier par quelques indications nouvelles l'identification des Mo-ni non aux musulmans, comme le proposait M. Chavannes, mais aux Manichéens. Ce serait donc en définitive le manichéisme, et non pas le nestorianisme ou l'islamisme, qui serait mentionné dans l'inscription de Karabalgassoun.

P. Pelliot.

---

(1) Cf. Schlegel, *loc. laud.*, p. 62.

(2) Cf. p. 321.

(3) Cf. p. 319.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

Docteur Jules Regnault. — *Médecine et Pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites.* Paris, Challamel, s. d. [1902?], gr. in-8°, X-233 pp.

Le docteur R. n'a fait qu'un séjour au Tonkin, et ne sait pas les langues d'Extrême-Orient. Son ouvrage ne saurait donc avoir pour base ni une longue pratique, ni une étude approfondie des textes indigènes. De plus, une fois rentré en France, le docteur R. ne semble avoir eu accès qu'aux études parues en langue française, c'est-à-dire aux écrits de Morache, de Debeaux, de Dabry, de Soubeiran et, pour le présent, de M. Dumoutier, de M. Nordemann, du Dr Matignon, qui occupe ici une place hors de proportion avec l'importance de ses recherches. Des travaux anglais, de Hance, de Porter Smith, pas un mot, et le nom même de Bretschneider n'est pas parvenu aux oreilles de l'auteur. Par contre le Dr R. s'est consciencieusement informé de toutes les recettes qu'il a vu employer, il a noté le nom chinois des médicaments, et les caractères par lesquels ce nom se figure ; enfin il a pu continuer ses déterminations à la section chinoise de l'Exposition de 1900. C'est le résultat de ses recherches qu'il donne aujourd'hui au public : une première partie contient un exposé des notions médicales des Chinois, une seconde comprend un vocabulaire franco-sino-annamite et surtout un index pharmaceutique chinois. Le vocabulaire, destiné aux médecins français d'Extrême-Orient, a un but essentiellement pratique. L'index pharmaceutique donne les noms chinois en transcription et en caractères ; ces derniers malheureusement, par suite de conditions typographiques défectueuses, sont souvent méconnaissables, même aux yeux du sinologue ; le doute, il est vrai, est presque toujours levé par la transcription. Cet index paraît avoir été établi avec soin ; il y a cependant quelques erreurs comme 連 *lien* pour 蓮 *lien* aux nos 210 et 211. Il va de soi d'ailleurs que cette liste, qui pourra être fort utile à nos médecins du Tonkin, ne saurait être mise au point de vue scientifique de pair avec le ***Botanicon sinicum*** de Bretschneider.

La première partie expose les principales données de la médecine extrême-orientale ; il n'y a rien là de bien nouveau, mais les faits et les théories sont présentés de façon claire et, même pour qui n'est pas médecin, la lecture en est intéressante.

Le premier chapitre débute par une indication qui nous a donné une fausse joie. « En Extrême-Orient (Chine et Indo-Chine), dit l'auteur, les indigènes distinguent deux sortes de médications, celles du nord et celles du sud..... Les principes généraux de la thérapeutique viennent du nord.... Les médications spéciales aux gens du sud .... ont englobé un certain nombre de pratiques et de remèdes empiriques des Annamites. » Et nous croyions qu'en confirmation de ce renseignement général, le Dr R. allait nous indiquer dans le détail en quoi la médecine du sud diffère parfois de la médecine du nord ; c'est par là que son ouvrage eût apporté à la science quelque chose qui ne se trouvait pas dans les œuvres de ses devanciers ; mais il tourne court, et ne donne même pas dans son index les noms annamites vulgaires des médicaments. Voilà pourtant qui eût bien autant valu que de reproduire une fois de plus les renseignements du Dr Matignon sur la castration ou la pédérastie. Enfin il est une théorie fondamentale de la médecine chinoise que l'ouvrage du Dr R. ne laisse même pas soupçonner : je veux parler de la division des maladies en froides et en chaudes ; de là découle une répartition essentielle des médicaments en froids et en chauds, qui est régulièrement indiquée dans le

Botanicon sinicum de Bretschneider. Comme il y a des couleurs chaudes et des couleurs froides, la nuance d'un médicament influe dans une certaine mesure sur son action. De telles indications peuvent servir pratiquement à nos médecins qui ont à faire accepter leurs soins par des Extrême-orientaux. A ce titre elles eussent dû figurer dans cet ouvrage où le Dr R. a fait à l'usage de ses confrères un utile exposé des principes de la thérapeutique sino-annamite.

P. P.

Lieut[t] de vaisseau Nel. — *Philastre. Sa vie et son œuvre.* (Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon, no 44, 2e semestre 1902. Saïgon, Ménard, 1903, p. 7-27.)

Après avoir de son vivant soulevé tant de colères et de polémiques, P. L. F. Philastre s'est éteint presque obscurément en 1902. Il sortait des cadres de la marine, et le lieutenant de vaisseau Nel a saisi cette occasion de retracer brièvement sa vie et son œuvre. M. N. vit en Indochine et s'occupe de linguistique extrême-orientale : ces conditions lui permettent d'envisager successivement les deux aspects de la vie de Philastre, l'œuvre de science et l'œuvre politique.

Philastre, dès les premières années de notre installation en Cochinchine, était entré dans le corps des inspecteurs indigènes. On sait quelle pléiade d'esprits remarquables se consacra alors à l'étude et à l'organisation de notre colonie naissante ; M. N. rappelle avec raison que Philastre eut là comme compagnons des hommes comme Francis Garnier et E. Luro. Placé à la tête de la justice indigène, Philastre étudia avec ardeur les langues chinoise et annamite ; sa traduction du *Code annamite* fait encore autorité. Mais il ne borna pas son activité scientifique à ces études de droit indigène auxquelles le poussèrent ses fonctions. Les origines linguistiques le séduisirent et en 1879 il publia son *Premier essai sur la genèse du langage et le mystère antique*. Enfin, il fit paraître dans deux volumes du Musée Guimet, en 1885 et 1893, sa traduction du *Yi king*, qui est son œuvre capitale. C'est à elle que s'attache surtout M. N.

Le *Yi king* est le plus déconcertant des classiques chinois par sa profonde obscurité ou son insignifiance radicale. Aussi ce livre vénérable (1) n'a-t-il été que tardivement publié en une langue d'Europe. Ce n'est qu'en 1834 que Jules Mohl fit paraître la version latine exécutée en Chine au XVIIIe siècle par le P. Régis. Mais, dans le dernier quart du XIXe siècle, plusieurs traductions nouvelles ont donné lieu à de vives controverses. Quatre sinologues au moins s'étaient mis à l'œuvre. La version du Rev. Mac Clatchie fut publiée dès 1876 à Chang-hai ; par ordre chronologique, il faut ensuite citer les parties considérables du *Yi king* passées dans le 3e volume du *Cursus litteraturae sinicae* du P. Zottoli. Enfin la traduction de Legge paraissait en 1882 dans les *Sacred Books of the East*, et la première partie de celle de Philastre en 1885 dans les *Annales du Musée Guimet* (2).

---

(1) Les attributions traditionnelles des diverses parties du *Yi king* sont très contestables, mais M. N. commet une erreur considérable en croyant que Wen-wang (traditionnellement 1231-1135 av. J.-C.) travailla sur le *Yi king* après que Ts'in Che-houang-ti eût presque anéanti la littérature chinoise, alors que l'incendie des livres est de 213 av. J.-C.

(2) On voit qu'à s'en tenir à la date de publication, la traduction de Legge est antérieure à celle de Philastre, et non postérieure, comme le croit M. N. Il est vrai d'ailleurs que Philastre ne connut pas l'œuvre de Legge ; il semble, à en juger par sa postface de 1893, qu'il ne la connut jamais. M. N. suppose que Philastre exécuta sa traduction à Lyon (p. 25), mais cette même postface nous apprend que la traduction était achevée lorsque son auteur quitta Huê en 1879. Philastre ne fut d'ailleurs pas, comme le dit M. N. (p. 27), notre résident à Huê « pendant de longues années » ; il y fit seulement, je crois, l'intérim de M. Rheinart en 1878-1879.

Legge comme Philastre suivaient de près les commentateurs chinois. A ce moment, Terrien de Lacouperie émettait ses théories révolutionnaires sur l'antiquité chinoise ; l'interprétation traditionnelle du *Yi king*, tantôt enfantine, souvent inintelligible, prêtait largement le flanc aux attaques. Terrien de Lacouperie, approuvé par M. Douglas, crut retrouver dans les *koua* d'anciens cunéiformes, et tous deux annoncèrent une traduction toute nouvelle qui serait publiée en anglais et en chinois. Ils s'en tinrent alors à l'intention ; mais, en 1882-1883, Terrien de Lacouperie exposa sa théorie générale d'interprétation dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*. Ces discussions dirigèrent sur le *Yi king* l'attention d'un travailleur abondant, Mgr de Harlez, qui délaissait les études zendes. Adoptant l'ensemble des théories de Lacouperie, Mgr de Harlez admit que les *koua* représentaient des signes d'écriture, mais la nouveauté de son système fut de voir, dans le ou les signes chinois qui accompagnent les *koua*, non pas un simple nom arbitrairement choisi et qui sert à les désigner, mais bien un caractère chinois ordinaire, pris dans son sens propre (1), et dont les paragraphes qui y sont joints seraient comme l'explication et le développement. Mgr de Harlez défendit pendant onze ans, de 1887 à 1897, sa méthode, qui, d'une façon générale, substituait un sens admissible, sinon profond, aux absurdités accumulées par les philosophes de l'école des Song et traduites avec conscience par Legge et Philastre. Quand Mgr de Harlez s'arrêta en 1897, peu d'années avant sa mort, c'est que pour lui le débat était clos. Il reconnaissait d'ailleurs que d'autres problèmes se posaient encore qu'il penchait à croire insolubles, par exemple la raison d'être de 64 *koua* seulement, et les motifs de leur rangement. Bien des hypothèses ont été lancées, M. N. en apporte lui-même une nouvelle qu'il base sur l'astronomie ; il note cependant l'explication de Leibnitz qui proposait de voir dans les 64 *koua* les 64 premiers nombres dans le système binaire, mais la déclare inadmissible ; je ne vois pas que la sienne ait beaucoup de chances de s'imposer.

Si le *Yi king* avait été relativement peu étudié, du moins en français, quand parut le premier volume de la traduction Philastre, les théories de Mgr de Harlez avaient été émises et développées quand le deuxième volume fut publié en 1893. « D'une intelligence trop vive et trop pure, dit M. N., pour ne pas comprendre combien les critiques de Mgr de Harlez étaient justes, il maintint cependant sa première manière de voir et il continua son travail, sinon avec la même foi, du moins avec la même conscience. C'est qu'il avait compris que son erreur serait féconde. Une telle conduite est un noble exemple de désintéressement intellectuel. » Soit, ... si on veut. Mais ouvrons le second volume de Philastre à la postface, p. 604. Après avoir discuté et repoussé les explications de Mgr de Harlez, Philastre déclare qu'étant donné le long intervalle écoulé entre la publication du premier et celle du second volume, il était tenu de dire son opinion, car autrement « on eût pu se demander si l'opinion de Mgr de Harlez n'aurait pas modifié mes idées sur ce sujet et si par conséquent la suite de ma traduction conservait son utilité et sa valeur, ce que j'ai tenu à affirmer... » Or, si Philastre était, comme le pense M. N., convaincu de l'excellence des arguments de Mgr de Harlez, sans le moindre doute il est de mauvaise foi dans sa postface. Mais je crois bien au contraire que cet esprit entier était trop ancré dans son système pour pénétrer les raisons de ses adversaires, d'autant, et ceci est extraordinaire, qu'il reconnait lui-même n'avoir pas lu la traduction de Mgr de Harlez.

M. N. termine son étude par deux pages apologétiques sur le rôle joué par Philastre en 1874 après la mort de Francis Garnier. C'est peu pour étayer sa théorie. Il est difficile de parler de ces tristes moments sans songer à l'attitude que prit Philastre vis-à-vis des Français de l'expédition, et aux lettres où il traitait M. Dupuis de « baratier » et déplorait que l'amiral Dupré « ne vît pas encore toute la gravité, tout l'odieux de l'agression ». Mais pour s'en tenir au point spécial qu'examine M. N., c'est-à-dire aux conventions des 8 janvier et 6 février qui

(1) Les traductions du P. Zottoli, parues en 1880, attribuaient aussi un sens au nom des *koua*.

précédèrent le traité définitif du 5 mars 1874, je crains que M. N. n'ait mal lu les documents. Pour lui, la convention préparée par Garnier, et que Philastre à son arrivée empêcha M. Esmez de signer, était moins avantageuse que celle que négocia Philastre. « Il semble impossible, pour un esprit impartial, qu'on pût obtenir, dans les circonstances où l'on se trouvait, plus que n'a obtenu Philastre. Les conventions nous assuraient non seulement l'accès du Tonkin, mais encore elles nous donnaient le droit d'installer un représentant à Hanoi, d'y maintenir une garnison, ainsi qu'au Cua-câm, sur le futur emplacement de la ville de Haiphong, alors que la convention préparée par Francis Garnier prévoyait l'évacuation définitive, ainsi que l'exigeaient les ordres de la métropole, sous la seule réserve que le Tonkin serait ouvert au commerce étranger. » Or, si on se reporte au texte de cette convention, tel qu'il est donné entre autres par Romanet du Caillaud [1] ou par MM. Bouinais et Paulus [2], on y lit : « Art. 10. — Les garnisons françaises seront maintenues dans les citadelles jusqu'à la ratification du traité définitif par la noble cour et l'amiral gouverneur. » Ainsi, loin d'être « l'évacuation définitive », c'était le maintien du *statu quo* au lieu de la reculade que voulut Philastre, et l'avenir était sauvegardé, puisque l'amiral était libre de discuter comme bon lui semblerait les clauses du traité définitif.

Philastre, avec toute son honnêteté et son ardeur au travail, était, semble-t-il, un esprit faux. Le long séjour qu'il fit en Extrême-Orient lui fut néfaste, et M. N. n'a pas prouvé qu'on eût tort de lui reprocher son excessive annamitophilie. Il y a un exemple bien curieux qui montre à quel point il manquait de la pondération nécessaire pour tout ramener à de justes proportions. La traduction du *Yi king*, il l'a dit lui-même, fut achevée en Indochine. Or à ce moment il s'exalta lui-même sur ses propres travaux, et écrivit officiellement à ses chefs, lui qui représentait alors la France, que ses découvertes révolutionneraient le monde extrême-oriental, qu'on n'allait pas manquer, en les connaissant, de vouloir le faire assassiner, mais que son secret était en lieu sûr. Il était temps qu'il rentrât en France. Et il est digne de remarque que ce sont surtout les interprètes du *Yi king* qui ont cru remuer les masses chinoises. On a vu que Terrien de Lacouperie pensait faire traduire en chinois et répandre en Chine sa nouvelle interprétation; naguère M. Paul Carus s'adressait à l'empereur de Chine pour lui faire connaître l'explication des *koua* par la théorie binaire de Leibnitz. Pour moi, j'ai peine à comprendre la sorte de prédilection qu'ont certains savants pour les textes peu intelligibles. Leur amour pour le *Yi king* diminuera si on se range à l'interprétation de Mgr de Harlez qui remplace l'obscurité insondable par la plus terre-à-terre platitude.

P. Pelliot.

Henri Fontanier. — *Une mission chinoise en Annam (1840-1841)* (publié par Henri Cordier, T'oung pao, mai 1903, pp. 127-145).

Henri Fontanier, consul de France à Tien-tsin, y périt dans le massacre du 21 juin 1870 ; sa traduction remonte vraisemblablement à 1867. Elle n'est d'ailleurs pas tout à fait inédite, puisqu'elle avait déjà été elle-même traduite en italien et publiée en 1868 dans le *Bulletin* de la Société de géographie italienne (cf. Cordier, *Bibliotheca sinica*, col. 2023). M. Cordier en donne aujourd'hui le texte français avec quelques notes.

L'ambassadeur chinois qui écrivit cette relation s'était rendu en Annam pour remettre la lettre d'investiture impériale à Thiệu-tri, successeur de Minh-mạng. Il arriva par Wou-tcheou, Nanning et la Porte de Chine. L'empereur s'était rendu à cette occasion de Huế à Hanoi ; il reçut à genoux le message de Tao-kouang ; le lendemain, l'ambassadeur chinois représenta encore officiellement son maître à un sacrifice en l'honneur du monarque défunt. La narration témoigne de

---

[1] *Hist. de l'intervent. franç. au Tonkin de 1872 à 1874*, Paris, 1880, in-8°, pp. 206-207.
[2] *L'Indo-Chine française contemporaine*, Paris, 1885, in-8°, pp. 36-37.

quelques qualités d'observation, notant par exemple la différence des vêtements bleus des Thô et des étoffes teintes au cû-nâu que portent les gens de la plaine. Une des remarques les plus intéressantes est que, tout comme 潘鼎珪 P'an T'ing-kouei en 1688 (1), l'ambassadeur de 1841 (2) note le culte rendu par les Annamites non à Confucius lui-même, mais au lettré 解縉 Hiai Tsin qui vivait au XVe siècle (cf. Giles, *Biog. Dict.*, no 727) (3).

P. P.

Inde

H. Kern. *Histoire du bouddhisme dans l'Inde,* traduite par G. Huet. T. II. Paris, 1903, in-8°, 522 pp. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XI.)

L'Histoire du bouddhisme de M. Kern date de vingt ans : elle n'a point vieilli. Elle reste l'exposé le plus clair, le plus solide et le plus compréhensif que nous possédions de cette religion si compliquée et si diverse. C'est un véritable bienfait qu'une traduction d'un tel livre et M. Huet a bien mérité des études indiennes en le mettant à la portée du public français. M. Kern a revu le texte primitif, mais il ne paraît pas y avoir apporté de grands changements ; on serait même tenté de penser qu'il y a mis un peu trop de discrétion ; c'est ainsi que les dernières découvertes d'antiquités buddhiques au Népal sont passées sous silence.

Un des mérites de l'ouvrage de M. Kern est qu'il considère le buddhisme, non seulement dans l'Inde, mais encore en dehors de l'Inde et notamment en Indochine. Ici toutefois les sources ne sont pas de premier ordre et le savant le plus expérimenté peut être conduit à quelques inexactitudes. C'est ainsi qu'une transcription incorrecte, *prachadi* a suggéré à M. Kern un rapprochement illusoire avec *prāsāda* (p. 47) : « Des prāsādas (temples ou tours), servant à des usages ecclésiastiques sont déjà mentionnés à une époque relativement ancienne. La fondation du Lohaprāsāda à Ceylan, où, de nos jours encore, a lieu la récitation semi-mensuelle du Prātimoksha, est attribuée au roi Duṭṭhagamani. Dans l'Indochine, ce mot, transformé par la prononciation en Prachadi, Prachiadi, désigne des bâtiments en forme de tour, hauts de plusieurs étages ; bien que les spécialistes y reconnaissent des modifications du stūpa, il est pourtant difficile de méconnaître la ressemblance extérieure de la tour indochinoise (ou tour à reliques) avec le Lohaprāsāda. Quand on remarque que ce dernier bâtiment sert aux réunions du Chapitre, on arrive à la conclusion que le mot pourrait se traduire à peu près par « église », ce mot représentant également l'idée d'un lieu de réunion, habituellement orné d'une tour. »

---

(1) Le récit de voyage de P'an T'ing-kouei a été traduit en 1889 par M. Vissière dans le Bulletin du Comité de géographie historique et descriptive. La date de 1890, que donne M. Cordier, est celle que porte le tirage à part.

(2) L'ambassade n'est pas en réalité de 1840-1841, mais seulement de 1841, puisque Ming-mang mourut en janvier 1841, que sa mort fut annoncée officiellement à Tao-kouang dans le courant de l'été, et que c'est à ce moment qu'une mission fut envoyée en Annam.

(3) P. 137 : il faut corriger Nan-siang en 萬象 Wan-siang, Vien-chan ; 南掌 Nan-tchang est le Luang Prabang ; Sien-pei paraît contenir 暹 *sien*, le Siam. — P. 139 : la traduction de Fontanier, qui ne donne pas les caractères chinois, porte *Shen-long-tchen* comme nom de Hanoi. M. Cordier a rendu ce nom par Ville du Dragon céleste, soit 神龍城 ; c'est inexact. La ville de Hanoi s'appelait sous les Lê 昇龍 Thăng-long et, au temps de Gia-long, ce nom fut changé en 昇隆 Thăng-long.

M. Kern n'indique pas de référence, mais il est certain que l'auteur auquel il a fait cet emprunt a commis une méprise. *Prāsāda* n'a donné, en siamois comme en cambodgien, que *prāsāt*; *prachadi* est une forme incorrecte pour *prah cedi* (siamois), *prdh cedĕi* (camb.); *prah* est l'expression honorifique bien connue ; *cedi*=pāli *cetiya*. Le *cedi* n'est pas une tour, c'est un stūpa plein où on scelle une urne funéraire ; il n'a rien de commun avec le *prāsāt* : ce dernier nom est réservé aux anciens temples brahmaniques ou mahāyānistes, aujourd'hui abandonnés.

L. F.

Paul Carus. *L'Evangile du Bouddha*. Traduit de l'anglais par L. de Milloué. — Paris, E. Leroux, 1902, in-18, XVIII-339 pp. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, tome XIII.)

Il est peu d'institutions aussi libérales que le Musée Guimet. Ses *Annales*, sa *Bibliothèque d'études*, sa *Bibliothèque de vulgarisation* s'ouvrent largement aux travaux les plus divers ; la haute science y a sa place marquée, la médiocrité n'en est point exclue et l'extravagance même y a parfois trouvé bon accueil. Il n'y a rien à dire à cela : chacun est libre de ses préférences et peut, par exemple, choisir le *Bouddhisme* de Kern en laissant de côté celui de M. Carus. Ce petit livre, à vrai dire, ne nous concerne pas. L'auteur déclare loyalement qu' « il ne prétend pas présenter une œuvre scientifique », mais travailler au développement « de la religion cosmique de la vérité ». Toutes nos sympathies sont acquises à cette religion cosmique : mais comme de si hautes questions sont en dehors du domaine de notre modeste *Bulletin*, on nous excusera de ne pas y insister davantage.

L. F.

F. Kielhorn. *Epigraphic Notes*. 8-11. (Nachrichten von der k. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1903, pp. 300-312.)

M. Kielhorn continue dans ce fascicule la série de notes épigraphiques inaugurée en 1901.

8. Analyse d'une inscription trouvée en 1875 ou 1876 près de Kasiā, dans le district de Gorākhpur et conservée aujourd'hui au Musée de Lucknow. Elle nous fait connaître une nouvelle branche de la famille Kalacuri. L'auteur de l'inscription invoque à la fois Rudra, le Buddha et la déesse buddhique Tārā Trilokeçvarī.

9. Rectifications à la généalogie des Kadambas donnée par Rice ; la principale erreur provient d'une fausse traduction de *jyeṣṭhapitar* dans les « Birur plates », *Ep. Carn.* t. VI, p. 91, n° 162. Ce mot ne signifie pas « grand'père », comme a traduit Rice : il désigne le frère aîné du père. En terminant, M. K. exprime ses doutes sur l'authenticité des « Birur plates ».

10. M. Liebich a utilisé, pour fixer la date de Candragomin, un exemple de la *Candra-vṛtti*, qu'il donne, d'après une copie moderne en devanāgarī, sous la forme : *ajayaj Japto Hūṇān* et propose de corriger en : *ajayad Gupto Hūṇān*. M. S. Lévi a critiqué ici même (III, p. 52) la leçon adoptée par M. Liebich : « Le manuscrit original qui a servi de base à la copie exclut absolument la lecture *gupto* ; la lecture qu'il fournit semble être clairement *jartto*. » M. Kielhorn a de son côté trouvé le même exemple dans Hemacandra ; aucun doute ne subsiste plus sur la vraie leçon, qui est indiscutablement *jartto*. Les Jartas figurent dans les gaṇas *Çakādi* de Hemacandra, et *Kambojādi* du *Gaṇaratnamahodadhi* avec les Çakas, les Yavanas, les Kambojas, les Colas, les Keralas, etc. Hemacandra, dans sa grammaire prākrite, cite ce mot comme exemple du changement de *rt* en *ṭṭ* : Jaṭṭa = Jarta. Peut-être *Jarta* est-il l'original sanskrit des noms de tribus *Jaṭṭa*, *Jāṭ* des vernaculaires indiens.

11. Le prâkrit *aggalam* = *agralakam* est employé dans les dates de certaines inscriptions avec le sens de *adhika*; il est parfois sanskritisé en *argala*.

12. Correction au texte de l'inscription de Khâlimpur, publiée *Ep. Ind.* IV, p. 247 sqq.

13. Une inscription d'Amarâvatî, publiée par Hultzsch, *South-Ind. Inscr.* I, p. 26, commence par un vers qui serait une adaptation du second vers liminaire de la *Kâdambarî*. Ce rapprochement ne nous semble pas très concluant.

14. Selon Simon, *J. R. A. S.* 1902, p. 661 sqq., Immadi-Devarâya, roi de Vijayanagara, était frère des deux rois Mallikârjuna et Virûpâkṣa II, fils de Devarâya II. Mais il résulte clairement des inscr. de Seringapatam (*Ep. Carn.* III, p. 17, nº 11) que Immadi-Devarâya n'est qu'un autre nom de Mallikârjuna.

TH. AUFRECHT. — *Über das Bhaviṣyapurāṇa.* Ein literarischer Betrug. (Z. D. M. G. vol. 57, pp. 276-284.)

Une imprimerie de Bombay a publié en 1897 une édition du *Bhaviṣyapurāṇa*, préparée par un certain Govindaçastrin, à l'aide, prétend-il, de huit manuscrits. Ce singulier éditeur, trouvant apparemment l'ouvrage un peu maigre, a jugé bon de l'étoffer de morceaux de son cru. C'est ainsi qu'il donne en abrégé l'histoire d'Adam (Âdama) et d'Ève (Havyavatî) dans le paradis terrestre (Pradânanagara), et celle de Noé (Nyûha), que Viṣṇu sauve du déluge en lui ordonnant de se réfugier dans l'arche. Il a enrichi également son texte d'une rédaction versifiée de la *Vetâlapañcaviṃçatikâ*. Enfin on trouve çà et là des mentions caractéristiques : Bhaṭṭoji, Jayadeva Kabîr, Timour (Timiraliṅga) et son fils Humâyûn (Homâyus), Tulsi Dâs, etc. On se demande quel peut être le but de ces ineptes falsifications.

J. S. SPEYER. — *Über das Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen.* (Z. D. M. G. vol. 57, pp. 305-310).

Parmi les nombreuses formes qu'a traversées le Buddha avant d'atteindre sa dernière existence, une des plus populaires et des plus révérées est celle de l'éléphant blanc à six défenses, *saddanta*. M. Speyer s'est demandé quelle était l'origine de ce singulier attribut ; il y voit le résultat d'un jeu de mots. Le pâli *danto* a en effet un double sens : il signifie « dent » et « dompté ». L'épithète *ṣaddanto* décernée au Bodhisattva signifiait « qui a dompté les six [sens] » ; mais dès qu'elle s'appliquait au Bodhisattva sous forme d'éléphant, une équivoque volontaire ou involontaire, mais inévitable, devait suggérer le sens de « à six défenses ».

L'explication est à coup sûr ingénieuse ; on ne peut dire qu'elle soit tout-à-fait convaincante. Grammaticalement, ce composé est un peu suspect ; il suppose un substantif sous-entendu et un participe hors de sa place ordinaire. Il y en a d'autres cas, soit : mais n'est-il pas un peu hasardeux de justifier une interprétation douteuse au moyen d'une double exception aux règles de la langue ? L'épithète « qui a dompté ses sens » est une des plus fréquentes dans les textes : pourquoi les buddhistes auraient-ils été chercher, pour rendre une idée aussi banale, cette nouvelle et bizarre expression ? Enfin si elle a été appliquée au Bodhisattva sous toutes ses formes, comment se fait-il qu'on la trouve exclusivement en rapport avec l'éléphant ? Ces points devront être élucidés avant qu'on puisse se rallier en toute sécurité à la séduisante hypothèse de M. Speyer.

L. F.

Pierre Loti. — *L'Inde (sans les Anglais).* Paris [1903], in-18, 458 pp.
Jules Bois. — *Visions de l'Inde.* Paris, 1903, in-18, 434 pp.
Albert Métin. — *L'Inde d'aujourd'hui.* Paris 1903, in-18. 304 pp.
A. Williams Jackson. — *Notes from India.* (Journal Am. Or. Soc., vol. 23, pp. 307-317.)

M. Pierre Loti s'est rendu dans l'Inde pour remettre une décoration française au mahārāja de Travancore. Il va de soi que la décoration du mahārāja n'était qu'un prétexte: le véritable but de ce voyage était de trouver une foi nouvelle pour remplacer l'ancienne, décidément usée, et, selon les termes mêmes de l'auteur, de « demander la paix aux dépositaires de la sagesse aryenne ». Il s'adressa d'abord aux théosophes de Madras. Amère déception! Il ne trouva chez eux qu' « une sorte de positivisme réédité de Çakya-Mouni, et les livres spirites qui ont traîné par le monde entier ». De là il se rendit à Bénarès, où les hôtes de la « Maison des Sages » l'initièrent à la vérité. Le lecteur attend avec impatience la révélation de ces hautes doctrines, mais l'auteur tourne court en se déclarant incapable d'enseigner après une si courte initiation. Toutefois, il soulève un petit coin du voile. Hélas! ces choses transcendantes ont traîné par le monde entier, comme les livres des théosophes de Madras. M. Loti aurait pu acheter la sagesse aryenne chez son libraire; mais peut-être lui eût-elle paru moins belle entre les feuillets d'un livre que sur les lèvres éloquentes de Madame Annie Besant. On ne doit donc chercher dans le livre de M. Loti aucune nouveauté philosophique, mais on y trouvera de merveilleux tableaux de l'Inde, — de l'Inde *sans les Anglais*, car M. L. a fait cette gageure d'ignorer complètement (dans son récit, s'entend) les maîtres du pays, et il l'a gagnée. C'est une merveilleuse réussite. Les amateurs de descriptions vivantes, colorées, expressives feront leurs délices de ces notes de voyage; les philologues eux-mêmes y glaneront ça et là des choses imprévues, par exemple cette note sur une représentation donnée à Madura par la bayadère Balamoni: « C'est dans une langue disparue, mère de nos langues indo-européennes, c'est en sanscrit (sous sa forme dérivée, le *pali*) que Balamoni chante et que la pièce entière sera jouée, comme elle a été écrite jadis, dans la nuit des temps ».

Tandis que M. Loti a trouvé à Bénarès la foi qu'il cherchait, M. Jules Bois a fait le chemin inverse, « de Bénarès à Bethléem ». Le motif de cette conversion fut qu'un couple d'amoureux, un Anglais et une Irlandaise, se noyèrent dans le lac Naini Tal. M. Bois a des raisons de croire que les déesses du lac, Naina-devī et Nanda-devī, ne furent pas étrangères à l'événement: une telle cruauté le dégoûta à jamais des divinités hindoues et le ramena à la foi chrétienne. Les voies de la Providence sont impénétrables. Pourtant M. Bois, plus heureux que d'autres, avait rencontré un mahātmā, un mahatmā authentique, qui rallumait un feu éteint « en parlant quelques paroles sanscrites » et qui disparaissait à volonté; mais il ne fut point touché de ces prodiges. M. Bois est un esprit libre et raisonnable: il ne se pique point d'ignorer les Anglais, il apprécie pleinement les mérites et les bienfaits de leur administration. Cela ne l'empêche point d'ailleurs de se livrer de préférence aux « visions » de la vieille Inde. Peut-être même cherche-t-il trop à la magnifier: cette tendance est visible dans les noms pompeux qu'il décerne aux différentes villes: Calcutta est « la cité aux nuits terribles »; Bénarès, « la ville en peine »; Lucknow, « la ville révoltée »; le Mani Tal, « le lac d'amour et de mort »; Fatehpur Sikri, — qu'il nomme Fattepur Kipri (?) — « la Pompei hindoue »; Delhi, « la Rome des Indes », etc. Il n'en reste pas moins que ces impressions composent un livre agréable et qui se lit avec intérêt.

Tout autre est l'ouvrage de M. Métin, *l'Inde d'aujourd'hui*, et le sous-titre, *Etude sociale*, en indique assez le caractère. M. Métin s'est proposé d'étudier les conditions de la société indigène et ses rapports avec le gouvernement européen qui la dirige. Il a fait son enquête avec conscience et perspicacité; ses analyses sont claires et bien ordonnées. Dans la mesure où un séjour de quelques mois permet d'étudier un pays d'Orient, M. M. a parfaitement étudié la société indienne.

Les lettres écrites d'Ujjain par M. Williams Jackson ne sont ni d'un styliste, ni d'un sociologue, mais d'un spirituel érudit chez qui les lieux historiques et les scènes de la vie réelle suscitent aussitôt un vol de souvenirs classiques. En arrivant à Ujjain, il trouve la route presque bloquée par un grand éléphant, qui lui rappelle « la monstrueuse victime de Karṇapūraka dans la *Mṛcchakaṭikā*, II, 2 »; un peu plus loin une naine rencontrée évoque le souvenir de « la rusée Manthara du *Rāmāyaṇa* »; il stupéfie des prêtres de Rāma par une citation du *Ṛgveda*; il recueille pieusement les vieilles légendes relatives à Vikramāditya et a Bhartṛhari. Ces deux illustres personnages étaient frères; leur père était Gandharvasena, fils d'Indra, à qui la malédiction paternelle avait imposé la dure condition d'avoir du matin au soir la forme d'un âne; quant aux nuits il les passait, sous sa vraie forme, avec la fille du roi d'Avanti. Celle-ci eut l'idée de jeter subrepticement au feu l'enveloppe animale, afin qu'il ne pût la reprendre au matin. Mais Gandharvasena se mit à pousser des cris de douleur et ensevelit la ville sous une pluie de poussière. La princesse put s'échapper et donna le jour à deux fils: Bhartṛhari, qui fut roi de Dhārā, et Vikramāditya, qui obtint de la faveur de Kāli le royaume d'Ujjayinī. On montre encore, à l'endroit où s'élevait l'ancienne Ujjayinī, la grotte où Bhartṛhari se retira pour y vivre en ascète, après avoir causé par son imprudence la mort de sa femme. M. J. raconte ces vieilles légendes de manière à faire partager à ses lecteurs le plaisir qu'il y a trouvé lui-même.

L. F.

Col. Henry Yule et A. C. Burnell. — *Hobson-Jobson, a glossary of anglo-indian terms and phrases....*, nouvelle édition par William Crooke, Londres, Murray, 1903 in-8°, XLVII-1021 pp.

Les ouvrages de Yule ont eu cette fortune, rare dans nos études, que les éditions en ont été rapidement épuisées, et que depuis lors leur prix marchand a toujours été en croissant. Une nouvelle édition du *Marco Polo* vient de paraître; c'est aussi un grand service rendu à l'orientalisme que d'avoir réédité le *Hobson-Jobson*. Mais, en dépit de l'admirable information, souvent de la véritable divination dont Yule a fait preuve, dix-sept ans ont passé; l'œuvre réclamait une nouvelle mise au point. C'est M. W. Crooke, l'auteur de livres classiques sur l'ethnologie de l'Inde septentrionale, qui s'est chargé de ce soin. Sans rien changer au texte de Yule, M. C. a mis entre crochets toutes ses additions ou rectifications. Le récent achèvement du *New English Dictionary*, terminé en 1902, les publications nouvelles de la Hakluyt Society, nous ont valu nombre de références ou remarques nouvelles. M. W. W. Skeat, l'auteur de *Malay Magic*, a revu les passages touchant à l'Insulinde. M. C. a également utilisé certaines des notes publiées par Sir Richard C. Temple dans l'*Indian Antiquary*. Il aurait pu le faire peut-être plus largement, et donner aussi quelques renseignements sur certains mots qu'ont popularisés les romans de Kipling. Mais un dictionnaire n'est jamais fini; celui-ci reste, malgré des omissions accidentelles, un modèle.

Un index range alphabétiquement les mots étudiés dans le glossaire sous toutes les formes qu'ils prennent dans les diverses citations, mais ne donne ni tous les noms de lieu ni tous les noms de personne. Il ne fait donc pas double emploi avec celui que M. Ch. Partridge écoule laborieusement dans l'*Indian Antiquary*.

Qu'il me soit permis de soumettre à M. C. les quelques observations suivantes:

P. 196-197, *s. v. China*. — L'étymologie par 秦 Ts'in est la plus vraisemblable, mais, quoi qu'en paraisse croire M. Giles, bien avant les Portugais la forme sanscrite du nom était déjà *cīna*, avec un *a* final qui se trouve aussi en malais. Il est curieux que cette étymologie traditionnelle n'ait même pas été mentionnée par Yule; c'est un des rares cas où il ne s'est pas suffisamment défié de Terrien de Lacouperie.

P. 200, *s. v. chin-chin.* — Il est bien peu probable qu'il faille faire état ici du passage de Rubruck. Son « *chin-chin* » représente très probablement non pas 請 請 *ts'ing-ts'ing*, terme de salutation en *pidgin*, mais 猩 猩 *sing-sing*, qui est le nom d'un grand singe (cf. W. W. Rockhill, *The journey of William of Rubruck*, Hakluyt Society, Londres, 1900, in-8°, p. 200, n. 1).

P. 298, *s. v. datchin.* — La note du *New English Dictionary* est mal orthographiée ; il faut lire en cantonais *tok-ch'ing*, en mandarin *ta-ch'eng* (orthographe anglaise) ; de plus il n'est pas sûr qu'il ne faille pas lire, comme le fait Eitel (*A Chinese Dictionary in the Cantonese dialect*, p. 65, *s. v.* 稱), 秅 *t'ok* et non 度 *tok*.

P. 388, *s. v. gopura.* — Je ne vois pas comment Yule interprète *gopura*, « city-gate », par *go*, « œil », et *pura* « cité ». M. C. ne fait aucune remarque.

P. 426, *s. v. hoppo.* — La dérivation par 河 泊 *ho-po* est également indiquée dans la troisième édition du *Glossary of reference* (1900) de Giles, p. 125.

P. 490, *s. v. kobang.* — M. C. aurait dû réparer ici une omission de Yule et distinguer entre le *kobang*, monnaie d'or japonaise, et le *kobang* ou *kupang*, monnaie de cuivre malaise. Le mot malais est donné par Yule lui-même dans les articles *mace* et *candareen*. Cf. *Indian Antiquary*, 1898, p. 223. — L'explication du japonais *kobang* par « greater division » est une inadvertance ; *ko* est un diminutif en japonais et s'oppose à *ō*, grand ; c'est *ōbang* qui répond à l'interprétation de Yule.

P. 690, *s. v. pecul.* — Il est inexact qu'il y ait en chinois un picul de cent livres chinoises appelé *che* et un autre de cent vingt livres appelé *tan* ; *che* et *tan* ne sont que deux prononciations de 石, qui représente toujours un picul de cent livres chinoises.

P. 789, *s. v. sampan.* — L'évidente confusion de la phrase de M. Giles n'existe plus dans la troisième édition du *Glossary of reference* (p. 244). — M. C. intercale cette note : « Les Français ont adopté la forme annamite *tamban* ». Il eût bien dû indiquer son autorité ; c'est là une forme du mot que je n'ai jamais entendue.

P. 794, *s. v. sapeca.* — L'explication paraît décisive ; on ne comprend guère que M. Giles, en 1900, ait encore maintenu (*Glossary of reference*, p. 246) que le mot venait de « *sapek*, une monnaie qui se trouve au Tonkin et en Cochinchine ».

P. 811, *s. v. sepoy.* — Le texte de Théophile Gautier est massacré.

P. 829, *s. v. shintoo.* — Faut-il lire dans la note de Yule *sinto*, comme dans la citation de Kæmpfer? Mais alors l'article lui-même ne se comprend plus.

P. 858, *s. v. soy.* — Il est exact qu'il y a une expression chinoise 豉 油 *tch'e-yeou*, qui désigne le *soy* ; mais le terme japonais lui-même représente l'expression synonyme 醬 油 *tsiang-yeou*.

P. 875, *s. v. surat.* — Le terme *rafiot*, au sens qu'indique M. C., est à tout le moins peu usité. Je ne connais *rafiot* comme terme d'argot qu'au sens de « mauvais bateau ».

P. 902, *s. v. Tarouk.* — Tarŭk (ou Tarŭp) est le nom que les Birmans donnent aux Chinois ; on le tire généralement de « Turc », sans qu'on ait rien trouvé de probant pour cette étymologie. M. C. d'autre part cite un passage de l'*Upper Burma Gazetteer*, I, I, 193, où M. Scott rapproche de ce nom de Tarŭk celui de l'état de Teru dont a parlé Terrien de Lacouperie. M. Scott ne donne jamais de références, mais il a presque sûrement puisé son information dans la préface que Terrien de Lacouperie a mise en tête du livre de A. Colqhoun, *Amongst the Shans*, sous le titre de *The cradle of the Shan race*, et qui a été aussi tirée à part. En effet, à la p. 27 de cet opuscule, nous voyons que Terrien de Lacouperie avait imaginé une prononciation ancienne Teru pour le nom de l'état de 楚 Tch'ou qui s'étendait sur les deux rives du Fleuve Bleu et dura du XII[e] au III[e] siècle *avant notre ère* (le B. C. est tombé dans la citation de M. C.) ; le P. Tschepe vient de donner l'histoire de cet état (n° 22 des *Variétés sinologiques*). Mais rien n'appuie la restitution *Teru* de Terrien de Lacouperie.

P. 909, s. v. *tea.* — Les notes de M. Dyer Ball au § 4 se rapportent en réalité au § 10.

P. 910, s. v. *teapoy.* — L'explication de Yule semble tout à fait convaincante ; cependant elle n'a pas converti M. Giles (*Glossary of reference*, 3° éd., p. 285).

P. 918, *s. v. tical*. — Ajoutez les remarques de Sir Richard Temple dans l'*Indian Antiquary* de 1897, pp. 235-245, 253-256.

P. 959, *s. v. upper-roger*. — Yule paraît confondre l'*uparāja* et le *yuvarāja*.

P. 966, *s. v. veranda*. — La forme *varangue* n'est pas une faute de Sonnerat; *varangue* est employé à la Réunion au sens de *véranda*; Leconte de Lisle a parlé des « varangues basses », précisément dans ce poème *Le Manchy* que Yule cite à deux reprises (*s. v. leechee* et *muncheel*).

P. Pelliot.

O. Franke et R. Pischel. — *Kaschgar und die Kharoṣṭhī. II.* (Sitzunsberichte der k. k. Ak. der Wissensch. zu Berlin, XXXV, 9 juillet 1903, pp. 735-745.)

MM. F. et P. combattent ici par de nouveaux arguments la thèse exposée dans le *Bulletin* (II, 246 et ss.) par M. S. Lévi sur le nom et l'origine de l'écriture *kharoṣṭhī*, qu'il propose d'appeler *kharoṣṭrī*. Les premières objections de MM. F. et P. ont été examinées dans notre numéro d'avril-juin (pp. 339-341). La note de M. P. ne contient à vrai dire qu'un renseignement important, et il est plutôt favorable à la thèse de M. Lévi : dans la liste des écritures du *Mahāvastu* (I, 135), tous les manuscrits donnent °*strī* ainsi qu'on peut le voir dans les notes; la leçon *kharosthī* adoptée dans le texte est une correction de M. Senart. M. F., tout en reconnaissant que la restitution Kharoṣṭra proposée par M. Lévi pour 佉路數但勒 K'ia-lou-chou-tan-lo ne soulève pas de difficultés au point de vue phonétique, la déclare inadmissible quant au sens, puisque la glose dit que le nom signifie « mauvaise nature ». Partant sur cette donnée, M. F. propose de restituer Kaluṣāntara ou Kaluṣadhara. Ces noms ne laissent pas de surprendre un peu ; M. P. leur préférerait Kalusottara. Quoi qu'il en soit de leur valeur au point de vue sémantique, M. F. les croit pleinement autorisés phonétiquement par la transcription chinoise ; c'est ici que je ne puis le suivre. Tous les caractères gardaient dans l'hypothèse de M. Lévi leur valeur de transcription normale ; trois sur cinq en sont détournés dans les restitutions de M. F. — 1° Le caractère 佉 *k'ia*, très fréquemment employé en transcription, répond en principe à *kha* (cf. St. Julien, *Méthode*, p. 27, et p. 122, nos 570-575) ; je n'ai pour ma part jamais relevé d'autre cas de 佉 *k'ia* répondant à une non-aspirée sanscrite que celui cité par Julien et qui est tiré de Yi-tsing (c'est le *samprāgatam* de la traduction Takakusu, p. 39, où *ga* est rendu par 佉 *k'ia*) ; par contre il y a de très nombreux exemples de 佉 *kia* transcrivant *kha*, à commencer par le nom même du ṛṣi 佉盧虱吒 K'ia-lou-sö-tch'a, Kharoṣṭha. De ce chef il y a une première objection, légère d'ailleurs, à l'hypothèse de M. F. — 2° Le caractère 路 *lou* ne fait pas difficulté. — 3° Le caractère 數 *chou* est assez rare en transcription. Julien n'en cite qu'un exemple, et *chou* y répond, dans *puṣpa*, à la sifflante cérébrale, ce qui est exactement la valeur que lui attribue M. Lévi dans Kharoṣṭra. M. F. veut lui faire représenter soit *ṣān* (de Kaluṣāntara), soit *ṣa* (de Kaluṣadhara). En effet, dit-il, le *K'ang hi tseu tien* donne à 數 *chou*, en dehors de la valeur *chou* et *cho* (cantonais *chok*), les prononciations 捒 *song* et 繏 *siuan*, qui comportent toutes les deux une nasale finale. M. F. admet que l'on eût pu employer d'autres signes de prononciation mieux définie, mais, ajoute-il, le choix était très restreint par la nécessité de concilier à la fois la prononciation du *ṣa* ou *ṣān* de l'original et celle du caractère 疎 *sou* qui entre dans le nom usuel de Kachgar, 疎勒 Sou-lo (1). Si j'entends bien M. F., on aurait donc choisi le caractère 數 *chou* parce que, d'un côté, il se prononçait ordinairement

(1) Le premier caractère est transcrit tantôt *chou*, tantôt *sou* ; le second est écrit *lo*, *le*, *lei*. Comme nous suivons en général, sauf pour les gutturales et l'aspiration initiales devant *i*, la prononciation pékinoise, j'écris, comme on prononce à Péking dans la plupart des cas, *sou* et *lo* ; mais les graphies adoptées dans le *Bulletin* (II, 248 et ss.) n'ont rien d'incorrect.

à peu près comme *sou* de Sou-lo, et que d'autre part il avait des prononciations exceptionnelles à nasale finale qui répondaient au *ṣān* de Kaluṣantara ; c'est assurément ingénieux. Sans doute, il est théoriquement bien hardi d'adopter pour des caractères employés en transcription les valeurs phonétiques spéciales, souvent sans exemples, qu'alignent indéfiniment les lexicographes ; et comme ces valeurs spéciales répondent presque toujours à des emplois spéciaux, il semblerait que le caractère, qui se montre en transcription tout nu et sans rien qui l'explique, y dût garder la valeur constante qu'il a dans la langue de chaque jour. Mais admettons que la rareté du cas, la nécessité de noter *sou* et *ṣān* par un même caractère ait fait déroger à cette règle ; il n'en reste pas moins, je le crains, que 數 *chou* ne se prononce dans aucun cas avec une nasale finale. Il est bien dit en effet dans le *K'ang hi tseu tien* que 數 *chou* se prononce dans certains cas comme le caractère 揀 que M. F. transcrit *song* ; mais ce dernier caractère a en réalité toute une série de prononciations : *seou*, *sou*, *chou*, *song*, et le *K'ang hi* spécifie très nettement que, si 數 *chou* se prononce parfois comme 揀, c'est en tant que ce dernier caractère se prononce 雙 *ch(ouang)* 十 遇 *(y)u*, c'est-à-dire *chou*. La différence entre cette prononciation et les prononciations usuelles de 數 *chou* réside dans le ton ; au lieu d'être prononcé au *chang-cheng* ou au *k'iu-cheng* supérieur, il passe au *k'iu-cheng* inférieur, mais c'est toujours *chou*. Le cas est le même pour 繏, que M. F. lit *siuan*. Telle est en effet la prononciation ordinaire du caractère, mais il y a aussi une prononciation subsidiaire 锳 *s(ong)* 十 取 *(ts') iu* = *siu*, et le *K'ang hi* établit ici encore que lorsque 數 se prononce comme 繏, c'est que ce dernier caractère se prononce *siu*. En aucun cas par conséquent 數 *chou* ne se prononce avec une nasale finale. Kaluṣantara est donc improbable. — 4° 怛 *tan* (pour M. Lévi) ou *ta* (pour M. F.) est un de ces caractères qui se prononcent tantôt avec une nasale finale, et tantôt sans nasale, mais alors au *jou-cheng*, c'est-à-dire anciennement avec une consonne finale sourde. M. Courant a consacré une note à l'étude de quelques unes de ces séries (1). Les deux formes *ta* et *tan* sont indiquées par le *K'ang hi*. Je ne sais pourquoi M. F. veut que la forme *ta* soit plus ancienne et plus correcte : l'ancienne prononciation a pu être *tan* ou *tat*, mais *ta* est certainement moderne. Quoi qu'il en soit, ce caractère est fréquemment employé en transcription. Les exemples qu'en donne Julien sont rangés, sans raison apparente, tantôt sous *ta*, tantôt sous *tan* (*Méthode*, nos 1680-1686, 1710-1711) ; *ta* ou *tan* y répond *toujours* à la dentale sourde non aspirée ; de plus, cette dentale très souvent ne s'appuie pas directement sur une voyelle, mais se joint à la syllabe que transcrit le caractère suivant, et qui a fréquemment la semi-voyelle *r* pour élément consonantique : soit *tan-lo* (ou *ta-lo*) qui se résoud en *tra*. L'hypothèse de M. Lévi est en parfait accord avec ces habitudes ; conciliable encore avec Kaluṣantara, elles paraissent décidément exclure la forme Kaluṣadhara. — 5° 勒 *lo*, quelle que soit l'hypothèse adoptée, garde la même valeur. — M. F. s'inspire enfin de Kaluṣadhara pour chercher la contrepartie de ce nom dans l'énigmatique Che-li-ki-li-to-ti de Hiuan-tsang, qui répondrait selon lui à un sanscrit Çrikiritadhi ; M. P. se tait sur cette restitution.

Ainsi, des deux hypothèses auxquelles la glose de Houei-yuan a donné naissance, l'une s'attache davantage au sens du nom (« mauvaise nature »), l'autre est plus conforme aux règles ordinaires de transcription. La théorie de M. Lévi, si elle pouvait vaincre les objections, est grosse de conséquences historiques ; il faut donc espérer que son auteur, qui a trouvé pour elle, dit-on, des indications nouvelles, se décidera sous peu à venir lui-même la défendre.

P. Pelliot.

---

(1) *Mémoires de la Soc. de Linguist. de Paris*, XII, 67-72.

Chine

Père Louis Gaillard. — *Nankin d'alors et d'aujourd'hui. Aperçu historique et géographique.* Chang-hai, 1903, in-8°, VI-350 pp. avec photogravures et cartes. (Variétés sinologiques, n° 23.)

Lorsque le P. G. mourut en 1900, il n'avait encore publié, de l'œuvre immense entreprise sur la région de Nankin par le P. Mathias Tchang et lui-même, que son *Plan de Nankin* (Variétés sinologiques, n° 16). Un premier ouvrage, déjà sous presse, parut en 1901 : c'est le *Nankin port ouvert*, qui a été ici même l'objet d'une notice (*B. E. F. E.-O.*, II, 88). Tout en trouvant un peu lâche le lien qui reliait à l'ensemble certaines des parties, j'avais loué l'abondance d'informations, l'industrie patiente de l'auteur. Dans l'*Asiatic Quarterly Review* d'octobre 1901, M. Parker avait émis une opinion analogue. M. Franke, dans son essai *Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China* (p. 85), s'étonne de ce bon accueil et suppose que ceux-là n'avaient pas lu l'ouvrage qui en ont fait un compte rendu favorable. C'est l'œuvre d'un fanatique, déclare-t-il, et s'il veut dire par là que l'homme qui consacre son existence à une vie qui n'est pas toute de charmes ne peut être dans le même état d'esprit que le savant qui ne s'occupe que de science, j'en tombe d'accord avec lui. Mais, de ce que le P. G. se laisse parfois en matière religieuse emporter par son zèle d'apôtre, il n'en reste pas moins que ses ouvrages représentent un travail considérable et sont fort instructifs. Ce sont ces qualités que j'ai louées dans le *Nankin port ouvert*, ce sont elles que je retrouve dans l'*Aperçu historique et géographique*.

Nankin apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans l'histoire en tant que 冶城 Ye-tch'eng, c'est-à-dire comme une « fonderie » d'armes, dépendant au Ve siècle avant notre ère de 夫差 Fou-tch'ai, roi de Wou. Il est vraisemblable qu'il y avait quelque différence ethnique entre la population du royaume de Wou, maître des bouches du Yang-tseu, et celle de l'empire chinois des Tcheou, qui occupait les rives du Fleuve Jaune et la partie septentrionale du bassin du Fleuve Bleu. A ce moment, la région de Nankin était comprise entre la branche septentrionale du Fleuve Bleu, qui forme encore le fleuve actuel, et les deux branches méridionales qui, partant de Wou-hou, aboutissaient l'une au Houang-p'ou, tandis que la seconde se jetait dans la baie de Hang-tcheou (1).

En 473 av. J.-C., le royaume de Wou fut anéanti par son rival méridional le royaume de 越 Yue. Ye-tch'eng, qui était sensiblement au sud-ouest du Nankin actuel, disparaît alors, et c'est tout à côté de l'emplacement moderne, au faubourg méridional de 長干 Tch'ang-kan, que le roi de Yue 句踐 Keou-tsien fonde une ville en 472. Enfin en 333 av. J.-C., le troisième des états méridionaux, le royaume de Tch'ou situé sur le moyen Yang-tseu, abat le royaume de Yue et fonde, au coin nord-ouest du Nankin actuel, la première ville dont le nom soit resté populaire, 金陵 Kin-ling.

Dans la seconde moitié du IIIe siècle avant notre ère, Ts'in Che-houang-ti vainc la féodalité ; le royaume de Tch'ou est conquis en 223. La tradition veut que le grand empereur ait bien auguré de la situation géographique de Kin-ling et ait agrandi la ville, qui, lors de la nouvelle répartition de l'empire en 36 commanderies (郡), reçut le nom de 秣陵 Mo-ling et dépendit de la commanderie de 障 Tchang. A la mort de Ts'in Che-houang (210), ses descendants furent incapables de continuer son œuvre. Nankin appartint pour un temps au prétendant 項籍 Hiang Tsi, mais, en 201, Hiang Tsi, définitivement écrasé par 劉邦 Lieou Pang, se donne la mort, et le vainqueur devient le premier souverain de la glorieuse dynastie Han.

Tant que les Han furent assez forts pour assurer l'unité de l'empire, la capitale fut fixée dans le bassin du Fleuve Jaune, d'abord à 長安 Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou) (206 av. J.-C. à 24 ap. J.-C.), puis à 洛陽 Lo-yang (Ho-nan-fou) (25-220) ; la région nankinoise, qui formait alors le

(1) Cf. Richthofen, *China*, I, 331-334 ; Havret, *La Province du Ngan-hoei*, p. 6-7.

丹陽郡 Tan-yang-kiun, ne joua pas alors de rôle plus important que les autres circonscriptions provinciales. Mais à la fin du IIe siècle de notre ère éclate la grande rébellion des Bonnets Jaunes (184). Une guerre de 35 ans mit un terme à la dynastie Han ; les trois grands compétiteurs régnèrent chacun sur une partie de la Chine : 劉備 Lieou Pei fonda au Sseu-tch'ouan (221) la courte dynastie des 蜀漢 Chou Han ; le fils de 曹操 Ts'ao Ts'ao, 曹丕 Ts'ao P'ei, devint premier empereur des 魏 Wei dans le bassin du Fleuve Jaune (220) ; 孫權 Souen K'iuan enfin reconstitua sur le bas Yang-tseu l'ancienne principauté de 吳 Wou, pour laquelle il se reconnut d'abord vassal de Ts'ao P'ei (222), mais en 229 il brisa ce lien et se proclama empereur de la dynastie Wou. C'est cette dernière dynastie (222-280) qui nous intéresse le plus directement ici, car c'est avec elle qu'à partir de 229 Nankin inaugure son rôle de capitale sous le nom de 建業 Kien-ye. Sans couvrir encore l'aire immense que ses murailles enserreront plus tard, la ville est déjà solidement établie au nord de la rivière 秦淮 Ts'in-houai ; elle laisse à l'ouest une sorte d'oppidum longtemps imprenable, le 石頭城 *che-t'eou-tch'eng*, la « Ville de pierre », qui domine d'un côté la ville même de Nankin et de l'autre le cours du Fleuve Bleu.

En 280, les 晉 Tsin occidentaux, dont la dynastie fondée en 265 régnait à Lo-yang, détruisent l'empire des Wou. Kien-ye est pillé, et son nom à nouveau changé en Mo-ling. Mais alors que la Chine était affaiblie par ses luttes intérieures, les peuples nomades avaient passé la Grande Muraille et de plus en plus s'emparaient des provinces du nord. Un tartare allié par les femmes à l'ancienne dynastie Han, 劉淵 Lieou Yuan, s'est proclamé roi de Han. En 311, son fils 劉聰 Lieou Ts'ong s'empare de Lo-yang, capture l'empereur 懷 Houai des Tsin et le met à mort. L'empereur 愍 Min succède à Houai, et, ne pouvant régner à Lo-yang, tente de se maintenir à Tch'ang-ngan ; en 317, il doit se rendre et périt à son tour. Les Tsin renoncent alors au bassin du Fleuve Jaune où, jusqu'à la fin du VIe siècle, des dynasties étrangères vont désormais dominer, et, qualifiés de Tsin orientaux, ils viennent relever de ses ruines l'ancienne métropole des Wou : pour la deuxième fois, à partir de 317 Nankin est à nouveau capitale sous le nom de 建康 Kien-k'ang. Elle le resta sous la dynastie suivante des Song (420-478) qui, chinoise également, ne fit que continuer celle des Tsin. Le fondateur de cette dynastie, 劉裕 Lieou Yu, avait été le soutien des Tsin affaiblis, puis, ambitieux et capable, il avait arraché au dernier d'entre eux une abdication qui ne lui parut plus bientôt une garantie suffisante ; le prince déchu fut étouffé dans son lit. Sous les Song et sous les dynasties suivantes des Ts'i (479-501), des Leang (502 556) et des Tch'en (556-589), Nankin agrandi et prospère, couvert de palais et de temples somptueux, demeura la capitale des princes vraiment chinois, cependant que la Chine du nord restait aux mains des envahisseurs tartares. L'unité de l'empire ne fut refaite que par les 隋 Souei en 589. Fixés dans le nord, ayant leur capitale à Tch'ang-ngan, puis à Lo-yang, ils voulurent anéantir le souvenir des dynasties qui, pendant une scission de près de trois siècles, avaient régné dans le sud : l'enceinte de Kien-k'ang fut rasée, « une portion même du terrain enfermé dans les murailles fut transformé en cultures ». Après quoi, entre la « Ville de pierre » à l'ouest, et l'ancien Kien-k'ang à l'est, on construisit une nouvelle ville, de moindre importance, qui fut appelée 蔣州 Tsiang-tcheou.

Tsiang-tcheou ne jouit pas d'une longue fortune. En 618, Kong-ti des Souei abdiquait par force en faveur de 李淵 Li Yuan, qui fondait la grande dynastie des T'ang (618-906), avec Tch'ang-ngan pour capitale. La paix rendit à Nankin un peu de son ancienne prospérité, l'ancienne ville se couvrit à nouveau de riches constructions ; elle porta sous les T'ang divers noms, mais surtout celui de 昇州 Cheng-tcheou. Quant à Tsiang-tcheou, ses murs désertés ne tardèrent pas à crouler.

Lorsqu'à la fin du IXe siècle le pouvoir des T'ang s'émietta entre une multitude de princes rivaux, Nankin passa aux mains du « roi de Wou » 楊行密 Yang Hing-mi et de ses fils, qui lui rendirent son nom de Kin-ling. C'est d'abord sous ce nom, puis sous celui de 江甯府 Kiang-ning-fou, qu'elle fut de 937 à 975 la capitale de la petite dynastie des T'ang méridionaux. Kiang-ning est redevenu de nos jours le nom officiel de Nankin.

Dès 960, les Song commencent à régner dans la Chine du nord ; ils ont choisi pour capitale 汴梁 Pien-leang (K'ai-fong-fou). En 975, le général 曹彬 Ts'ao Pin, qui avait mis pour le compte des Song le siège devant Nankin, contraignit à se rendre 李煜 Li Yu, le dernier souverain des T'ang méridionaux. Nankin redevint alors Cheng-tcheou, puis fut érigé (1018) en une sorte d'apanage pour le 6e fils de l'empereur 眞宗 Tchen-tsong. D'après le *Yuan fong kieou yu tche*, Nankin au XIe siècle « abritait 118.578 familles d'indigènes, et 49.865 d'étrangers au pays ».

Au début du XIIe siècle, les empereurs Song, pour se défendre contre les Tartares Kitan, firent appel aux Tongouses Joutchen, les ancêtres des Mandchoux actuels. Les Joutchen en profitèrent pour s'établir solidement sous le nom de Kin dans la Chine septentrionale, et en 1127 les Song se voyaient forcés d'abandonner aux nouveaux-venus toute la moitié de leur empire au nord du Fleuve Bleu. Eux-mêmes, quittant K'ai-fong-fou, s'établirent d'abord à Nankin auquel on restitua le nom de Kien-k'ang qu'il avait déjà porté comme capitale de 317 à 589 (1127), puis ils gagnèrent Yang-tcheou (1127) et, deux ans après (1129), fuyant toujours devant la crainte des Joutchen, se rendirent à 臨安 Lin-ngan (Hang-tcheou): après un nouveau séjour à Nankin, que les Kin avaient entre temps pris et incendié, c'est à Lin-ngan que la capitale des Song méridionaux fut définitivement fixée ; c'est là qu'un siècle et demi plus tard les Mongols les renversèrent définitivement (1276). Vers le milieu du XIIe siècle, la région de Nankin et de Tchen-kiang avait été le théâtre des luttes fameuses du tartare 兀朮 Wou-tchou et du général chinois 岳飛 Yo Fei, que le roman 精忠記 *Tsing tchong ki* a popularisées. Nankin fut pris par les Mongols en 1275. Son importance avait sans doute bien diminué, car Marco Polo, qui parle longuement de Tchen-kiang, de Sou-tcheou, ne semble pas dire un mot de Nankin (1). L'enceinte était cependant considérable, à en juger par la carte indigène que reproduit le P. G. (p. 152), et qui se rapporte, il est vrai, à une époque un peu plus tardive, puisque la région de Nankin y porte le nom de 集慶路 Tsi-k'ing-lou, qui ne date que de 1330.

Nankin profita de la réaction chinoise contre les Mongols. Depuis quatorze siècles, le vrai centre de la population chinoise s'était déplacé vers le sud, sous les coups répétés des envahisseurs tartares. C'est de la région du Fleuve Bleu, au début de notre ère presque étrangère à la Chine propre, que naquit la dynastie nationale des Ming. Son fondateur, 朱元璋 Tchou Yuan-tchang, qui porta ensuite le nom de règne de Hong-wou, était un nankinois de petite naissance et que la misère avait quelque temps jeté dans un temple. Il quitta bientôt le froc et prit l'épée. Dès 1356 il était maître de Nankin, à qui il donna le nom officiel de 應天府 Ying-t'ien-fou. En 1368 enfin, « âgé de 41 ans, maître de la moitié de l'empire, vainqueur présumé du souverain des Yuan qui lui abandonnait Pékin, siège de ses états, Tchou Yuan-tchang accepta le titre d'Empereur, assignant le nom de 大明 Ta-ming à sa lignée dynastique, « la dynastie resplendissante. »

Cependant, bien que cette proclamation se fût faite à Pékin, dans l'ancien palais des Yuan (2), Hong-wou ne semble pas avoir songé à s'y fixer. Au 8e mois, un édit déclara Ying-t'ien-fou (Nankin) « capitale du sud » (南京 *nan-king*), tandis que K'ai-fong-fou, redevenue métropole comme sous les Song, était appelée « capitale du nord » (北京 *pei-king*) (3). On voit par là que Nankin reçut le nom sous lequel il est exclusivement connu en

(1) Le P. G. (p. 151) dit que Marco Polo visita Sou-tcheou et Nankin vers 1270 et qu'il nomme cette dernière ville *Gi-len-fou*, « romanisation italienne » de Kin-ling. Mais Marco Polo arriva au plus tôt à la cour de Koubilai en 1275 (cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, 1903, introduction, p. 21) ; de plus le nom de Gi-len-fou n'apparait pas dans la relation ; enfin on ne voit pas pourquoi Marco Polo aurait cité Nankin sous cet ancien nom de Kin-ling, quand la ville s'appelait alors officiellement Kien-k'ang.

(2) Cf. de Mailla, *Hist. génér. de la Chine*, X, 16.

(3) Cf. Delamarre, *Histoire de la dynastie des Ming*, p. 13.

Europe avant que ce nom eût été consacré par opposition à celui du Pékin actuel, qui ne devint capitale du nord qu'au XVe siècle.

C'est Yong-lo, le 3e empereur Ming (1403-1424), qui opéra ce transfert. Le détail en est encore assez obscur, et le P. G. se tait sur ses causes. Après s'être emparés de Yen-king (Pékin), les Ming l'avaient à peu près ruiné et avaient changé son nom en 北平 Pei-p'ing. Dès la première année de son règne (1403), Yong-lo donna à Pei-p'ing le nom administratif de 順天府 Chouen-t'ien-fou, et la désigna comme capitale du nord, 北京 Pékin (1) : ces deux appellations ont survécu jusqu'à nos jours. Par son ordre, murailles et palais furent peu à peu reconstruits ; en 1409, l'empereur commença à venir séjourner temporairement dans sa nouvelle capitale ; le changement définitif eut lieu en 1421 (2). L'ancienne métropole, quoique délaissée, garda son titre de « capitale du sud », et son nom administratif fut changé en celui actuel de 江寧府 Kiang-ning-fou (3).

Les Mandchoux, parvenus au trône de Chine en 1644, gardèrent la capitale des Ming. Nankin resta un centre intellectuel important, mais sans grand rôle politique. Elle ne fut plus capitale que lors du triomphe éphémère des rebelles T'ai-p'ing (1853-1864) et paya ce retour de fortune des ruines et des massacres qui marquèrent le triomphe des Impériaux.

Telle est dans ses lignes principales l'histoire politique de Nankin à travers les âges. Le P. G. l'expose avec un grand luxe de détails. La compilation du P. de Mailla lui a donné la trame des événements. Il s'est servi, comme sources indigènes, des 志 *tche* ou descriptions provinciales, préfectorales, cantonales, et a utilisé certains ouvrages d'érudits nankinois, tel le 白下瑣言 *Pai hia so yen* de 甘熙 Kan Hi qui semble plein de renseignements intéressants. D'autre part, le P. G. a reproduit les 17 plans du précieux atlas historique 金陵古今圖考 *Kin ling kou kin t'ou k'ao*. Il semble que certains ouvrages fort importants lui aient échappé : la grande rareté du 建康實錄 *Kien k'ang che lou* en 20 k., composé sous les T'ang par 許嵩 Hiu Song, rend facilement compte du peu de notoriété de l'ouvrage, mais il eût été bien facile de trouver des éditions du 南唐書 *Nan t'ang chou* de 馬令 Ma Ling ou de celui de 陸游 Lou Yeou, qui datent tous deux du temps des Song. Enfin le P. G. a fait appel à l'épigraphie, et on trouve à la fin de l'ouvrage une excellente reproduction de l'inscription chinoise de 1294 en caractères chinois et phag's-pa qui est conservée à Song-kiang-fou (4). Deux appendices préparés par le P. Mathias Tchang, et formant l'un une carte des sépultures impériales à Nankin, l'autre une étude sur la numismatique ancienne de la région, n'ont pu trouver place dans cet ouvrage déjà volumineux et seront publiés à part ultérieurement. Les illustrations font honneur aux ateliers de la Mission, dans lesquels elles ont été exécutées.

La mort prématurée du P. Gaillard a privé son ouvrage d'une dernière révision ; c'est ce qui explique un certain nombre d'erreurs de dates ou de faits. Comme l'ouvrage, qu'il faut

---

(1) *Ibid.*, p. 147. Le P. G. écrit par erreur 1402 pour 1403.

(2) Le P. G. penche pour 1420, sur l'autorité de l'ouvrage de l'abbé Delamarre, p. 192 ; mais le P. G. a mal lu son auteur, qui dit nettement 1421.

(3) Le P. G. (p. 159) croit que Nankin porta jusqu'à la chute des Ming (1644) le nom de Ying-t'ien-fou que lui avait donné le futur Hong-wou en 1356. Mais de Mailla (*Hist. gén.*, X, 152) dit que, lors du transfert de la capitale à Péking, Nankin reçut son nom administratif actuel de Kiang-ning-fou ; on a vu plus haut que ce nom remonte au moins au Xe siècle.

(4) Cette inscription a déjà été publiée par Pauthier dans le *Journal Asiatique* de janvier 1862 ; mais la traduction de Pauthier n'est pas irréprochable, et la planche reproduisant l'inscription ne paraît pas jointe à tous les exemplaires du *Journal* ; elle manque en tout cas au volume de notre bibliothèque. Le texte en écriture phag's-pa n'est que la *transcription* du texte chinois, contrairement à ce que croyait le P. G. (p. 299). — Le P. G. signale d'après les ouvrages d'histoire locale une autre stèle mongole qui se trouvait au temple de Confucius à Kin-jong près Nankin, mais elle aurait disparu aujourd'hui.

souhaiter qui fasse entreprendre quelque travail analogue sur d'autres villes de Chine, fera longtemps autorité pour l'histoire de Nankin, je crois bon d'en dresser une sorte d'erratum.

P. 1, n. 2. — Le nom de « capitale du sud » apparait pour notre Nankin dès 1368 (cf. p. 164). Quant à l'habitude d'avoir plusieurs capitales, elle est commune aux Song, aux Leao, aux Kin, aux Yuan, enfin aux Ming. Les Song avaient déjà quatre capitales (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 312).

P. 2, n. 2 *in fine*. — Lire Playfair au lieu de Mayers.

P. 6, n. 1. — Le règne de Souen K'iuan cesse en 252 et non 257.

P. 11, n. 2. — « La collection 四 庫 全 書 éditée par K'ien-long, a été donnée par lui à des familles de Canton, Hang-tcheou, Yang-tcheou qu'il voulait spécialement honorer. Elle compte des milliers de tomes dont le seul abrégé remplit 120 volumes ». Il y a là de grosses erreurs. Le *Sseu k'ou ts'iuan chou* est le nom qui fut donné par K'ien-long à la collection d'imprimés et de manuscrits réunie à Péking par son ordre en recherchant des livres par tout l'empire. C'est le catalogue qui en est souvent désigné sous le nom de *Catalogue impérial*. Jamais on n'a « édité » cette collection qui comprend d'ailleurs beaucoup d'imprimés; les textes rares publiés par ordre de K'ien-long forment la série tout indépendante des éditions en caractères mobiles du Wou-ying-tien. Peut-être est-ce de ces derniers ouvrages qu'a voulu parler le P. G. Enfin K'ien-long, ayant beaucoup de « doubles », avait constitué dans le bassin du Yang-tseu trois grands dépôts dont on pouvait, je crois, emprunter les volumes, et qui en tout cas vendaient des copies. Ces dépôts ont disparu dans les troubles du XIX[e] siècle. Le plus connu s'appelait le 文 瀾 閣 Wen-lan-ko, et les bibliophiles contemporains recherchent les manuscrits qui en proviennent. (Cf. *China Review*, II, 319.)

P. 15, l. 12 et p. 237, n. 1. — Kyôto 京 都 ne signifie nullement la « cour de l'ouest », mais seulement la « capitale ».

P. 25, l. 19. — Wei-wang était roi de Tch'ou, non de Yue.

P. 28, l. 2. — Souen-wou n'est pas le nom d'un empereur, mais d'une dynastie.

P. 29, le 15. — Souen K'iuan est mort en 252, non en 251; l. 27. — Il faut sans doute lire V[e] siècle au lieu de II[e] siècle, et le raisonnement n'est pas convaincant.

P. 30, l. 13. — Au lieu de 20 ap. J.-C., lire 200 av. J.-C.

P. 31, l. 5. — Lire la 13[e] et non la 3[e] année *kien-ngan*.

P. 34, n. 1. — La capitale des Chou Han était à Tch'eng-tou, et non à Lo-yang.

P. 34, n. 2. — Lire 金 *Kin* Cheng-t'an, et non *Tchen* Cheng-t'an.

P. 39. — 綝 se prononce *tch'en* et non *lin*.

P. 55, 56 etc. — 壺 ne se prononce pas *k'ouen*, mais *hou*.

P. 59, n. 1. — Il est inexact d'identifier les çramaṇas aux chamanes autrement qu'au point de vue étymologique, et même à ce sujet les opinions divergent.

P. 60 et ss. — Tout l'exposé des débuts du bouddhisme en Chine est erroné; il aurait mieux valu le supprimer.

P. 64, n. 1. — Lire *Ta ts'ing yi t'ong tche*.

P. 67 et 255. — Aux traductions de Fa-hien par Rémusat et par Beal, il faut ajouter celles de Giles et surtout de Legge.

P. 71, n. 1. — Açoka ne vivait pas mille ans avant notre ère; il n'était pas davantage contemporain d'Alexandre.

P. 78, 89, 99. — Lire partout 精 et non 藉.

P. 90, l. 23. — Le *k'i-lin* n'est pas un « lion »; la traduction traditionnelle par « licorne » est préférable.

P. 97, n. 1. — Je ne sais où le P. G. a vu que Wou Tao-tseu fût un bonze.

P. 120, l. 7. — Supprimer la date de 620; l. 22. — Au lieu de 598, lire 589.

P. 122, l. 3. — Lire 618 au lieu de 620.

P. 135, titre. — Les Song du nord résidèrent toujours à K'ai-fong-fou, mais ils avaient quatre « capitales », et c'est au titre d'une de ces capitales nominales que Lo-yang (Ho-nan-fou) fut aussi métropole des Song septentrionaux.

P. 136, l. 6. — Lire 975 et non 974. Le récit que le P. G. met sur le compte de l'empereur, sur la foi de du Halde, se rapporte en réalité au général Ts'ao Pin, à qui il est bien attribué par de Mailla, *s. a.* 975.

P. 139, n. 2. — Au lieu de « les 燕 Yen ou Mongols », lire « les 元 Yuan ».

P. 157, note. — L'auteur du *Ming che* (ou *tch'ao*) *ki che pen mo* est correctement nommé 谷應泰 Kou Ying-t'ai dans de Mailla (et non Fou Yi-tsien); le P. G., qui cite de Mailla, a mal lu le texte.

P. 185, note *in fine*. — 旻 *min* n'est-il pas une mauvaise lecture pour 昊 *hao*?

P. 198. — Le *Yong lo ta tien* n'est ni un « Code de la dynastie des Ming », ni un « Code des usages des Ming ». Cette erreur extraordinaire du P. de Mailla (*Hist. gen.*, X, 167) se retrouve dans l'appendice du *Dictionnaire* de Perny (123, IX). Le *Yong lo ta tien*, dont on sait le sort malheureux au cours du siège des Légations en 1900, était une colossale encyclopédie, dont les soi-disant extraits étaient parfois composés d'ouvrages entiers de tous les genres et de toutes les époques.

P. 234, n. 1. — La base de la compilation du P. de Mailla est le *T'ong kien kang mou*, et non Sseu-ma Ts'ien, qui n'eût pu d'ailleurs servir que pour l'époque ancienne.

P. 237, l. 5. — Lire 世祖 Che-tsou. Che-to, que donne le texte, est le nom du prince Li actuel.

P. 250, l. 15. — Mgr de Laimbeckhoven avait-il donc repris comme nom chinois le nom même de Verbiest?

P. 256, l. 2. — La première ambassade portugaise en Chine n'est pas de 1517, mais très probablement de 1514.

P. 256, *in fine*. — La Compagnie des Indes n'a pas cessé d'exister en 1834; elle a duré jusqu'en 1858.

P. Pelliot.

K. Hemeling. — *The Nanking kuan-hua*. Chang-hai, Statistical department of the Inspectorate General of Customs, 1902, in-8°, 107 pp.

Dans ce petit livre sur le *kouan-houa* de Nankin, toute question de lexicographie ou de syntaxe est volontairement écartée. Outre les explications nécessaires sur la méthode de transcription, sur les principales différences phonétiques qui séparent le pékinois et le nankinois, M. H. donne deux tables, l'une des sons nankinois, qui sont, question de ton à part, au nombre de 347; l'autre, plus considérable, énumère les principaux caractères qui se prononcent à chacun des tons de ces 347 sons. Ces tables paraissent avoir été établies avec un soin remarquable.

Les dissemblances du pékinois et du nankinois peuvent être envisagées en deux groupes : le premier groupe comprendra les changements qui s'exercent, sans exception, sur toute une série de sons; dans le second groupe au contraire, on rangera les altérations accidentelles, propres à un caractère en particulier, ou à quelques-uns seulement dans une série; ce second groupe peut naturellement être presque indéfiniment grossi, puisqu'on devrait pour l'épuiser passer en revue tous les mots du dictionnaire et tous les termes de la langue populaire.

Les différences essentielles entre le pékinois et le mandarin du sud en général, dont le nankinois n'est qu'une variété, sont au nombre de trois : 1° *k* et *ts* initiaux devant *i* sont confondus en pékinois, séparés dans le mandarin du sud; 2° *h* et *s* initiaux devant *i* sont confondus en pékinois, séparés dans le mandarin du sud; 3° le mandarin du sud prononce encore au *jou-cheng* les mots qui avaient anciennement une consonne finale sourde (*k*, *t*, *p*), au lieu que le *jou-cheng* a disparu en pékinois et que les mots anciennement au *jou-cheng* y sont aujourd'hui répartis entre les autres tons. Mais il est intéressant dans la pratique de voir comment ces règles s'appliquent dans les diverses provinces; M. H. nous permet de nous en rendre compte pour le nankinois.

1° Sur le premier point, M. H. dit « qu'une partie des *ch (anglais)* initiaux du pékinois devant *i* et *ü* (= *notre iu*) se change en *ts* à Nankin », mais il ne paraît pas voir le motif de ce « changement ». Le *ch* anglais est la notation qui représente dans le système de Wade la palatale sourde non chuintante, qui a remplacé à Pékin les *k* et les *ts* initiaux de la langue plus ancienne (1). La distinction des *k* et *ts* initiaux s'étant maintenue dans le mandarin du sud, il n'est pas exact de dire que le *ch* pékinois (orthographe anglaise) s'y change parfois en *ts*; c'est le *ts* original qui s'est changé à Pékin en *ch*. L'examen des tables de M. H. montre d'ailleurs que tous les mots qui en pékinois commencent par *ch* anglais et en nankinois par *ts* (devant *i*) sont bien des mots pour lesquels les dialectes et les dictionnaires nous garantissent anciennement l'initiale qu'ils ont gardée en nankinois. Reste la deuxième série des mots en *ch* anglais devant *i* ou *ü* (=*iu*) du pékinois : ceux qui commençaient étymologiquement par une gutturale. Pour ceux-là, M. H. maintient le *ch* de Wade (2), et dit que cette notation représente devant *i* ou *ü* (=*iu*) pour le nankinois une prononciation intermédiaire entre le *j* de *jingle* et le *g* de *giddy*, ou plus exactement, d'après la suite de son explication, une palatale sonore non chuintante. Or telle est à peu près en pékinois la valeur de cette initiale pour les mots de cette série, à cette différence près que nous passons de la sourde à la sonore. Mais, s'il est possible que la prononciation nankinoise se rapproche plus de la sonore que la prononciation de Pékin, il ne faut pas oublier que les Chinois, qui, au moins à l'époque contemporaine, ne savent pas distinguer entre sourdes et sonores (3), ont une prononciation intermédiaire qu'il est souvent difficile de classer, et que là où les Allemands, les Français, les Anglais transcrivent par des sourdes, les Russes transcrivent en général par des sonores. La prononciation indiquée par M. H. est donc de toute façon très proche du pékinois, et ainsi à Nankin également la gutturale initiale devant *i* serait devenue une palatale. Il reste cependant un doute : M. H. ajoute que dans la langue vulgaire ce *ch* est souvent prononcé distinctement comme le *g* de *giddy*, c'est-à-dire avec la gutturale étymologique, mais de sourde devenue sonore. Il faudrait donc rechercher si la prononciation palatale n'est pas un effet dans les classes élevées de la contamination du pékinois, auquel sa qualité de langue de la cour vaut, dit-on, d'être regardé par tout l'empire comme le parler élégant.

2° En pékinois, *h* et *s* initiaux devant *i* se sont confondus en une prononciation sibilante qui répond à *ch* de l'allemand *China*, mais avec prédominance de la sifflante sur l'aspiration. Ici encore le système Vissière maintient la distinction étymologique, mais la transcription de Wade rend uniformément les deux séries par *hs*. M. H. rétablit la sifflante dentale *s*, qui est nettement prononcée comme telle à Nankin, mais il conserve le *hs* de Wade pour noter le *h* étymologique. Ici encore donc, il y a une prononciation qui se rapproche légèrement du pékinois; elle en diffère cependant en ce qu'au dire de M. H., c'est l'aspiration qui domine à Nankin sur la sifflante.

3° Les mots étymologiquement au *jou-cheng* n'ont en général pas varié en nankinois ; il y a cependant des exceptions : par exemple pék. 賊 *tsèi* (étymol. *tsö*) que M. H. prononce *tsoüei*, ou pék. 昨 *tsŏ* (étymol. *tsö*) qu'il écrit *tsŏ* et *ts'ŏ*.

4° En dehors de ces trois grandes catégories, dont l'étude s'impose quelque dialecte du mandarin du sud qu'on compare au pékinois, on peut noter cette règle que toutes les initiales *ng*

(1) Le système de transcription Vissière, que nous suivons, maintient toujours la distinction étymologique des *k* et *ts* initiaux (ex : *king* et *tsing*) et ne permet pas par suite de noter leur prononciation palatale pékinoise. Cette prononciation palatale en effet n'est à aucun degré celle de *tch* dans *tche* ou *tchou* (que les Anglais cependant notent également par *ch*) ou de *c* dans la prononciation courante du sanscrit ; c'est la véritable palatale sourde non aspirée transcrite *ch* en annamite et *c* en cham.

(2) Telle est également la transcription adoptée pour les initiales nankinoises dans un tableau de M. Forke (*China Review*, XXI, 191 ss.).

(3) Il faut cependant faire une exception pour la sifflante chuintante : ainsi le pékinois distingue *chouei* et *jouei*, *chang* et *jang*.

(*ngo, ngan*) [1] et le *w* initial devant *o*, *ou* (*wo*, *wou*) du pékinois disparaissent en nankinois pour ne laisser subsister que l'émission vocalique. On a donc les mots pékinois 我 *wò*, 臥 *wó*, 惡 *ngó*, 訛 *ngó* transcrits uniformément par *o*, aux divers tons, et 恩 *ngēn*, 安 *ngān* par *ēn*, *ān*. Pour *ng*, la nasalisation initiale du pékinois est déjà beaucoup plus faible que notre transcription ne le laisse croire; Wade ne la note pas; il n'est pas surprenant qu'elle ait totalement disparu en nankinois. La confusion des séries *ng* et *w* existe d'ailleurs parfois aussi dans le nord: c'est ainsi que 我 *wò* devrait être *ngò*; elle est parfois ancienne: 惡 a historiquement les deux prononciations *ngo* et *wou*. Il est important de noter ces particularités du nankinois, puisque le traitement est différent dans les autres variétés du mandarin du sud. C'est ainsi qu'au Sseu-tch'ouan, selon le dictionnaire des Missions étrangères, la gutturale l'emporte souvent sur la nasale dans les mots de la série en *ng*, ce qui a amené les missionnaires à transcrire 安 *ngān* par *gān*, 恩 *ngēn* par *guēn* (l'*u* de *guēn* est inutile; les missionnaires l'ont ajouté pour qu'on prononce le *g* dur).

5° *n* et *l* initiaux ne sont jamais distingués en nankinois. Ainsi 凉 *leâng* et 娘 *niâng* [2] s'y prononcent de même. La confusion existe parfois en pékinois. Ex: 弄 *nong* et *long*.

6° Enfin il est une autre particularité de la prononciation nankinoise qui amène la confusion entre deux séries étymologiquement très distinctes: le nankinois confond absolument les deux seules nasales finales (*n* et *ṅ* ou *ng*) que connaisse le pékinois [3], et prononce indifféremment *ken* ou *keng*, *san* ou *sang*, *sin* ou *sing*; dans les cas où la séparation est maintenue en apparence, comme entre *sun* et *sung* de l'orthographe anglaise, c'est-à-dire *souen* et *song* de notre transcription, il faudrait rechercher si la vocalisation, qui diffère en réalité assez fort dans les deux mots, est pour quelque chose dans ce maintien. Enfin, dans les cas où le pékinois et la prononciation mandarine théorique n'ont pas après une même émission vocalique la double série des nasales dentale et gutturale, par ex. pour *siang* qui n'a en aucune variété du mandarin une contrepartie *sian*, ou *souan*, en face duquel on n'a pas à mettre de mot *souang*, M. H. retient la transcription théorique et pékinoise seule, et ne laisse pas le choix pour un même caractère entre *souan* et *souang* comme il le fait pour *kouan* et *kouang*. Mais il faudrait s'assurer que cette différence dans ses notations est bien conforme à la réalité, et que ce n'est pas l'absence théorique des formes *sian* et *souang* qui l'a empêché de les entendre. La confusion de la nasale dentale et de la nasale gutturale est sporadique en pékinois, par ex. dans 肯 *k'en*, théoriquement *k'eng*, ou dans 拼 *p'ing* qui flotte entre *p'in* et *p'ing*. D'après le *Dictionnaire* des missionnaires du Sseu-tch'ouan, la confusion est constante dans cette province entre les finales *en* et *eng* qui passent toutes à *en*, mais ne se produit pas, sauf exception, entre *an* et *ang* [4].

Si nous passons maintenant aux différences en quelque sorte accidentelles, ou plutôt dont on ne voit pas à première vue qu'on puisse donner d'explication, voici celles qui m'ont frappé:

7° *Différences d'initiales.* — La plus importante semble être le passage fréquent, mais non constant, de *s* à *ts'*, de *ch* à *tch'*. Ainsi 隨 *souêi* se prononce *souêi* et *ts'ouêi*; 徐 *siû* devient *ts'iû*; 祥 *siâng*, 詳 *siâng*, 庠 *siâng*, passent uniformément à *ts'iâng*; 殊 *choû*, 殳 *choû*, deviennent *tch'oû*; 署 *choù*, 黍 *choù*, 鼠 *choù* deviennent *tch'où*. Pour certains mots, la double prononciation existe en pékinois: par exemple 樞, en nankinois *tch'oū*, qui se prononce

---

[1] Sauf dans certains mots de la série *ngai* qui passe à *yai*; l'*y* initial lui-même est sujet à certaines variations.

[2] La transcription de *leang* avec un *e* et de *niang* avec un *i* note, avec exagération, une différence vocalique qui n'est pas essentielle.

[3] Il semble bien que l'*n* final du pékinois réponde historiquement tantôt à *n*, tantôt à *m*; la distinction de ces deux nasales finales est maintenue dans certains dialectes.

[4] Les tables de M. Forke (*loc. laud.*) sont souvent en désaccord pour ces finales nasales avec celles de M. H.

à Pékin *choū* ou *tch'oū*. — *Ts* et *tch* initiaux sont parfois confondus, ex: 愁, pék. *tch'eoū*, nank. *ts'eoū*; 助, pék. *tchou*, nank. *tsoū*; 楚, pék. *tch'où*, nank. *ts'où*; 初, pék. *tch'oū*, nank. *ts'oū*. — Les initiales *m* et *n* sont moins flottantes qu'en pékinois: ainsi on prononce à Pékin 謬 *mieoū* ou *nieoū*, 乜 *miè* ou *niè*, mais à Nankin seulement *mieoū* et *miè*. — Les sifflantes initiales diffèrent parfois dans les deux parlers: 瑞, pék. *jouéi*, nank. *chouéi*; 數, pék. *choù*, nank. *soù*: 省, pék. *sìng* et *chèng*, nank. *sèng*; 事, pék. *che*, nank, *sseu*. — 硬, pék. *yíng*, est prononcé *èn* ou *èng* (cf. *èn* au Sseu-tch'ouan). — Quelques différences sont difficilement explicables: 夯, pék. *hāng*, nank. *k'ān* ou *k'āng*; 示, pék. *chê* (sauf comme nom de lieu, où on trouve *k'î*), nank. toujours *k'î*: la prononciation *kiu* pour 女 *niù* est bien étrange.

8° *Aspiration*. — M. H. dit (p. 29) qu'à l'exception du changement fréquent de *s* en *ts'* (et, devrait-il ajouter, de *ch* en *tch'*) « il n'y a pas pratiquement de mots qui diffèrent quant à l'aspiration dans les deux dialectes ». Sans avoir poussé la recherche bien loin, j'en ai cependant relevé quelques-uns, et je crois que la liste pourrait être facilement allongée. Ex: 糨, pék. *kiàng*, nank. *k'iàng*; 概, pék. *kái*, nank. *k'ái*; 櫈, pék. *tèng*, nank. *t'èng*; 迥, pék. *k'iòng*, nank. *kiùn* et *kiòng*; 昨, pék. *tsó*, nank. *tsó* et *ts'ŏ*.

9° *Semi-voyelle médiane w* (*ou*). — Les Chinois distinguent des sons à « bouche ouverte », ex. *lan*, et à « bouche fermée », ex. *louan*. La semi-voyelle médiane tombe souvent en nankinois devant *o*. Ex: 火, pék. *hoùo*, nank. *hò*; 果, pék. *koùo*, nank. *kò*; les séries *houo*, *kouo*, *louo*, *mouo*, *souo*, *tsouo*, *pouo* (¹) n'existent pas en nankinois. Il faut noter que même pour les séries *ho* et *houo*, *ko* et *kouo* dont l'existence est le mieux attestée historiquement, et qui subsistent incontestablement en pékinois, il y a toujours des flottements; c'est ainsi que la prononciation 哥 哥 *kouō-kouō* pour *kō-kō*, « frère aîné », n'est pas tout à fait ignorée en pékinois où elle est regardée comme spéciale aux campagnards. — Devant les autres voyelles que *o*, la semi-voyelle est généralement maintenue en nankinois; il faut cependant noter 踹, pék. *tch'ouài*, nank. *tch'ài*. — Les mots des séries *nei* et *lei*, flottants en pékinois, ont en général une semi-voyelle *w* médiane en nankinois: 雷, pék. *lêi*, nank. *louêi* (*nouêi*); 累, pék. *lèi*, nank. *louèi* (*nouèi*); 餒, pék. *louèi*, nank. *louèi* (*nouèi*); 內, pék. *nèi*, nank. *nouèi* (*louèi*). — Le mot 屢, pék. *lù*, se prononce en nank. *louèi*. — Nankinois mis à part, quelques auteurs insèrent la semi-voyelle médiane *w* après la labiale sourde sans raison bien apparente; c'est ainsi qu'on trouve des graphies comme 播 *p'ouan* (*p'wan*) dans les *Notes of Chinese literature* de Wylie, alors qu'une telle série phonétique n'existe pas plus en pékinois qu'en nankinois.

10° *Différences vocaliques*. — Elles sont beaucoup plus fuyantes, plus difficiles à noter graphiquement que les différences consonantiques. Beaucoup proviennent de la prononciation très brève des mots au *jou-cheng*. M. H., tout en indiquant qu'il y a des modifications, s'est abstenu d'en indiquer le détail; il ne saurait donc être question de les étudier ici. Je me borne à signaler quelques anomalies: 吹, pék. *tch'ouēi*, nank. *tch'ouāi*; 墓, pék. *móu*, nank. *mó*; 茂, pék. *maó*, nank. *meoú*; 速, pék. *sóu*, nank. *sóu* et *saó*; 屢, pék. *lù*, nank. *louèi*; 軒, que Giles prononce *hiēn*, a très fréquemment à Péking la prononciation *hiuān* que M. H. indique pour Nankin; 斜, pék. *siê* et *siâ*, nank. *siê* et *sâ*.

11° *Finales*. — Il a été question plus haut de la confusion nankinoise de *n* et *ng* finaux. On peut regarder comme appartenant au même ordre de faits les prononciations 迥, pék. *k'iong*, nank. *kiùn* et *kiong*; 橫, pék. *hêng*, nank. *houên*; 鉶, pék. *hing*, nank. *hiun*. Mais la différence la plus curieuse provient de la chute ou de l'addition de certaines nasales finales. On sait

---

(¹) L'insertion de la semi-voyelle dans les séries *louo*, *mouo*, *souo*, *tsouo*, *pouo* est très irrégulière en pékinois; la transcription Vissière ne distingue que *ho* et *houo*, *ko* et *kouo*. La série *chouo* existe en nankinois comme en pékinois, représentée par 說 *chouō*, mais sans série correspondante *cho*; l'existence de *cho* est contestée pour le pékinois.

que le chinois connait historiquement des caractères qui ont deux prononciations, l'une à nasale finale, ex. *tan*, l'autre à ancienne explosive finale aujourd'hui disparue en mandarin, mais qui a laissé cette trace que tous les mots ainsi altérés sont prononcés au *jou-chèng* : telles sont les deux prononciations *ta* (anc^t *tat*) et *tan* de 但. Ici nous sommes également en présence de mots qui dans le pêkinois, dans les autres régions de parler mandarin que celle de Nankin, et dans les dictionnaires, ont une nasale finale, alors que le mot a perdu cette nasale en nankinois et se termine par une voyelle. En apparence donc le cas est similaire à celui de *ta* et *tan*, mais en apparence seulement, car ces mots ne sont pas au *jou-cheng*, mais au *k'iu-cheng*; c'est-à-dire qu'à aucun moment une explosive finale n'y a tenu la place de la nasale (1). Ce n'est pas sur quelques exemples qu'on pourrait établir la théorie de ce changement (2), mais il est vivement à souhaiter que la recherche soit continuée. J'ai relevé dans le livre de M. H. les mots suivants : 詮, pék. *ts'iuân*, nank. *ts'iüe* ; 筌, pék. *ts'iuân* ou *ts'iuân*, nank. *ts'iüe* ; 倩, pék. *ts'ien* et *ts'ing*, nank. *ts'ién* et *ts'ie*. — Enfin il y a un cas inverse, tout à fait anormal, où un mot au *k'iu-cheng*, sans nasale finale partout ailleurs, en a une en nankinois : 夜 *yé*, la « nuit », mot d'emploi constant, est en nankinois *yén* selon M. H. ; cette prononciation est indiquée deux fois, et la place où elle est donnée garantit qu'il n'y a pas là une faute d'impression. Mais rien ne pourrait mieux montrer à quel point la dialectologie chinoise est encore dans l'enfance : le Rev. Mateer, dans son *Course of mandarin lessons*, donne précisément à sa table dialectale polychrome la prononciation nankinoise de 夜, et il la donne comme *yé*. Or l'édition de Mateer que je cite est de 1900 ; ce livre très répandu avait paru dès 1892, et aucun des nombreux confrères nankinois de l'auteur, qui vit au Chantong, ne lui a ainsi pendant huit ans signalé une prononciation que le sérieux du travail de M. H. donne tout lieu de croire qui est exacte.

12° *Changement de tons*. — Abstraction faite des mots au *jou-cheng*, il y a un bon nombre de mots qui n'ont pas le même ton en pékinois et en nankinois. Ces variations ne semblent pas soumises à des règles fixes. Ex : 讌, pék. et dict. *yén*, nank. *àn* et *yèn* ; 嬝, pék. et dict. *niào*, nank *niăo* ; 賊, dict. *tsö*, pék. *tsèi*, nank. *tsouri* ; 昨, dict. *tsŏ*, pék. *tsô*, nank. *tsŏ* et *ts'ŏ* ; 夏, dict. *hià*, pék. *chà* et *hià*, nank. *chà* ; 頗, dict. *p'ŏ* et *p'ò*, pék. *p'ŏ*, nank. *p'ŏ* ; 蟹, dict. et nank. *hiài*, pék. *hiài* ; 涯, dict. et pék. *yaî* ou *yâ*, nank. *yă* ; etc.

Ces quelques notes à propos de l'excellent syllabaire de M. H. n'ont d'autre but que de démontrer l'urgence, si on veut faire progresser l'étude phonétique du chinois, de dresser, en aussi grand nombre que possible, des tables de prononciation pour les quelques milliers de caractères usuels (3). Il ne suffit pas de dire que tel mot se prononce de telle façon en mandarin ; le mandarin de T'ien-tsin n'est pas celui de Pékin ; à plus forte raison celui de Pékin n'est-il pas celui du Sseu-tch'ouan ; là où les Pékinois disent Hou-nan, les gens du Hou-nan, qui sont aussi classés parmi les populations de langue mandarine, prononcent Fou-lam ; il n'en faut pas davantage pour établir que si on peut à la rigueur, avec le mandarin d'une région quel-

---

(1) Un cas paraît analogue en pékinois. 歉, qui se prononce tantôt *kié*, tantôt *kién* (le dictionnaire de Giles ne donne que cette dernière prononciation), n'a que des rimes au *k'iu-cheng*. Mais la question est compliquée par ce fait que certains dialectes le prononcent avec une consonne finale, ce qui suppose un *jou-cheng*, et c'est en effet au *jou-cheng* que M. H. porte ce mot pour le nankinois.

(2) On sait que la plupart des nasales finales sont pratiquement à peu près tombées dans certains dialectes, par exemple dans celui de Wen-tcheou.

(3) Je n'ai pas du tout l'intention de diminuer ici la portée des travaux dialectaux des missionnaires catholiques ou protestants, et je ne méconnais nullement la valeur des recherches phonétiques de M. Parker ; je veux dire seulement qu'il y a peu jusqu'ici de monographies de phonétique dialectale chinoise aussi patiemment et scientifiquement établies que celle de M. H.

conque, se faire comprendre tant bien que mal partout où le mandarin est parlé, la science ne peut se contenter d'une approximation qui ne fournit à la recherche linguistique qu'un fondement ruineux [1].

P. PELLIOT.

Père L. WIEGER. — *Rudiments de parler chinois. XI. Textes historiques 1.* Ho-kien-fou, 1903, in-16, 770 pp. et 9 cartes.

Les livres du P. W. ont trouvé dans le public français d'Extrême-Orient un chaleureux accueil. Sa grammaire avec syntaxe, ses lexiques ont aidé les débutants. Même les non-sinologues, omettant les pages de caractères, ont pris plaisir à lire les volumes d'*Usages populaires* ou de *Narrations vulgaires*, dont il a fallu faire de nouvelles éditions. Fidèle à son programme du premier jour et sans se laisser vaincre par la lassitude, le P. W. publie aujourd'hui le vol. XI, consacré aux *Textes historiques*, et qui comprendra deux parties. Il ne s'agit pas ici d'un récit suivi et méthodiquement conduit, encore moins d'une œuvre critique, car l'auteur repousse avec quelque dédain les « disquisitions savantes », les « spéculations vaporeuses » des « sinologues ». Les *Textes historiques*, conformément au titre, sont une suite d'extraits en original et en traduction, puisés aux historiens canoniques ou aux compilations de Sseu-ma Kouang et de Tchou Hi, et reliés les uns aux autres par une intervention discrète du traducteur. La première partie va des origines au milieu du premier siècle de notre ère [2].

P. P.

Japon

Richard HILDRETH. — *Japan as it was and is.* Ed. with supplementary notes by K. Murakawa. Tôkyô, Sanshûsha, 1902. 1 vol. in-8°, XII-641 pp., 1 carte.

M. STEICHEN. — *The Christian Daïmyôs. A century of religious and political history in Japan (1549-1650).* Tôkyô, Rikkyô Gakuin Press, [1903]. 1 vol. in-8°, XI-369 pp.

Pfarrer Hans HAAS. — *Geschichte des Christentums in Japan. I. Erste Einführung des Christentums in Japan durch Franz Xavier.* Suppl. des Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens. Tôkyô, 1902. 1 vol. in-8°, XIV-301 pp., 1 portrait.

Le premier contact libre des Européens avec les Japonais a duré bien peu d'années, à peine trois quarts de siècle ; depuis les édits de proscription des Tokugawa jusqu'à la seconde visite du commodore Perry en 1854, l'Europe n'eut plus d'autres rapports réguliers avec

---

(1) M. H. a joint lui-même à son livre une feuille d'erratum à laquelle il n'y a guère à ajouter. Notons cependant que 鏃 p. 18, n° 230 est à corriger en 簇 comme à la p. 78 ; p. 107, n° 345, la répétition de 月 *yue* est une inadvertance. Je vois mal le fondement de la distinction entre 繞 *jào* et 遶 *jào*. 庙 n'est qu'une forme vulgaire de 廟 ; elle n'a pas de raison d'être ici.

(2) P. 11, l. 16, au lieu de 綱 *kang*, lire 通 *t'ong* ; — p. 19, le P. W. attribue au mythe de P'an-kou une origine siamoise ou malaise, sur la foi de 任昉 Jen Fang. Je ne connais sous le nom de Jen Fang que le 述異記 *Chou yi ki* ; encore cet ouvrage est-il apocryphe, et le paragraphe sur P'an-kou, par lequel il débute, n'a pas du tout la précision que lui attribue le P. W., s'il s'agit bien du même texte.

le Japon que par les quelques Hollandais cantonnés, pour ne pas dire emprisonnés, dans l'îlot de Deshima 出島, en face de Nagasaki. Toutefois cela a suffi pour faire éclore toute une littérature considérable sur le Japon, dont Léon Pagès a dressé en 1859 un inventaire incomplet, mais déjà imposant (¹), et pour donner à l'Europe des notions assez précises sur ce pays si lointain et si jaloux de sa solitude. Le succès prodigieux qui accueillit d'abord la propagande catholique au Japon avait fixé sur ce pays les yeux de toute l'Europe chrétienne, et les persécutions qui suivirent si soudainement ces heureux débuts eurent un retentissement non moins profond. Les lettres et les rapports des missionnaires, des triomphateurs du début et des martyrs du lendemain, furent recueillis, commentés, bien souvent aussi ornés et amplifiés, par de zélés compilateurs. Quelques relations de marchands et de voyageurs leur fournirent aussi un précieux contingent d'informations sur le cadre comme sur les péripéties du drame. Plus tard, durant la longue période de séclusion, les notions ainsi recueillies continuèrent à s'étendre par l'intermédiaire de l'établissement de Deshima. A vrai dire, les Hollandais eux-mêmes y furent pour peu de chose : et au cours de cette période, Isaac Titsingh fut à peu près le seul de leurs directeurs qui s'occupa d'autre chose que des intérêts mercantiles de la factorerie. Mais des savants étrangers, le Suédois Thunberg, et surtout les Allemands Kæmpfer et von Siebold se couvrirent du pavillon de la compagnie pour soumettre secrètement le Japon à une enquête vraiment scientifique. Avant eux, on ne connaissait guère du Japon que l'histoire troublée de ses relations avec les missionnaires et les premiers marchands. Grâce à leurs travaux on commença à connaître quelque chose de son passé, de son organisation politique et sociale, de sa civilisation, de sa littérature, sans parler de sa faune et de sa flore. Sous leur impulsion on se mit aussi à étudier la langue, sur laquelle on n'avait jusque-là que les grammaires et les lexiques rudimentaires des anciens missionnaires. Avant la chute des Tokugawa et l'ouverture définitive du Japon, Siebold lui-même, l'universel Klaproth, Hoffmann, Pfizmaier, M. de Rosny jetèrent les premiers fondements de la philologie japonaise. En somme, Hildreth avait le droit d'écrire en 1855 (p. II) : « Avec tout ce que l'on dit de la séclusion du Japon, il y a peu de pays de l'Orient que nous ayons les moyens de connaître mieux, ou aussi bien. »

Il s'en faut que cette ancienne littérature ait perdu tout intérêt. Même aujourd'hui qu'il est possible d'avoir accès plus aisément aux textes japonais, elle reste, pour l'histoire des relations du Japon avec l'Occident, la source capitale. Les données japonaises sur ce sujet sont en effet d'une extrême pauvreté. Le gouvernement ombrageux des Tokugawa ne tolérait guère l'impression d'ouvrages concernant cet épisode, dont il aurait voulu effacer jusqu'au souvenir ; en particulier, la religion « perverse » était un sujet interdit. Les annales des familles daimyales qui avaient été une fois chrétiennes, n'ont eu garde de mentionner ou du moins de trop mettre en lumière un évènement aussi fâcheux. De plus les allusions qu'on trouve par endroits aux Européens et aux missionnaires sont presque toujours empreintes de cet étrange parti-pris de malveillance que l'exemple du gouvernement avait fini par imposer à toute la nation. Bref, pour l'histoire du christianisme au Japon, les sources indigènes ne peuvent servir que de moyen de contrôle et d'appoint. Les travaux des voyageurs plus récents sont restés aussi, pour d'autres raisons, des documents précieux. La partie de l'œuvre de ces pionniers des études japonaises qui a le plus perdu, c'est naturellement celle qui leur a coûté le plus d'efforts et mérité le plus d'honneur, je veux dire la partie proprement scientifique. Mais ces savants étaient aussi des observateurs avertis, et leurs récits nous donnent sur les mœurs et la vie du peuple japonais à l'époque féodale des renseignements qu'on chercherait en vain ailleurs ; à ce point de vue, le récit du voyage que fit Kæmpfer à Edo avec l'ambassade hollandaise est un vrai trésor. Les Japonais eux-mêmes reconnaissent de plus en plus l'importance pour l'histoire de leur pays de ces ouvrages européens. On les trouve sans cesse cités et discutés dans

(¹) *Bibliographie japonaise ou Catalogue des livres relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le XVᵉ siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1859.

les articles de la *Revue historique* (*Shigaku Zasshi* 史學雜誌). Quelques-uns ont été depuis longtemps traduits en japonais, par exemple la compilation du P. Crasset. D'autres, qui étaient devenus à peu près introuvables, ont été purement et simplement réimprimés au Japon dans leur forme originale. C'est ainsi que M. Muratami a publié en 1899 le *Diary of Richard Cocks*, et en 1900, avec la collaboration de M. Murakawa, les *Letters written by the English residents in Japan, 1611-1623*. M. Murakawa vient d'ajouter un nouveau volume à cette collection, la compilation de R. Hildreth : *Japan as it was and is*.

L'ouvrage méritait cet honneur. Ecrit en 1855, c'est-à-dire au lendemain du jour où l'action énergique de Perry avait mis fin à l'isolement séculaire du Japon et ouvert une nouvelle période de son histoire, il constituait une véritable encyclopédie de nos connaissances sur ce pays à cette date. A l'encontre de Charlevoix et de Léon Pagès, Hildreth ne s'en était pas tenu à l'histoire du christianisme au Japon : il avait étendu son enquête depuis la première mention de « Zipangu » dans le livre de Marco Polo, jusqu'à la mission américaine de 1854. La troisième édition (1861) conduit même le récit jusqu'à l'année 1860. Chemin faisant, il avait mis en lumière certains points restés jusque-là assez obscurs, notamment les anciennes relations des Anglais avec le Japon au début du XVII[e] siècle, et les tentatives des Russes dans les îles du Nord. Il avait de plus réuni tous les renseignements sur l'histoire, la constitution et les mœurs du Japon, épars dans les récits des voyageurs ; et au lieu de chercher à fondre toutes ces données d'origine et de date diverses dans une dissertation systématique, il avait eu le bon sens de les laisser à leur place et de donner tour à tour la parole aux différents auteurs. Son récit est composé pour la plus grande part d'extraits reliés par des analyses. Dans ces citations, Kæmpfer occupe la place d'honneur, et c'est justice ; mais Hildreth lui a trop sacrifié Siebold. Tel qu'il est, son livre est le substitut d'une foule d'ouvrages qu'il est difficile de réunir, et il y avait intérêt à le rééditer. Il faut donc louer M. Murakawa de l'avoir fait. Il faut le louer surtout de l'avoir si bien fait. Il a cherché à reconnaître tous les noms propres qui apparaissent, sous les déguisements les plus bizarres, dans les récits des anciens voyageurs, et il y en a bien peu qu'il n'ait pas réussi à identifier. Une série de notes rejetées à la fin du volume complètent ou rectifient, en général d'après les sources japonaises, quelques-unes des affirmations de Hildreth. Enfin il y a un bon index, et la correction typographique laisse peu de chose à désirer. Malheureusement, cette édition, destinée en principe à mettre à la portée des travailleurs un texte à peu près introuvable, a été, par une inconséquence singulière, tirée à un nombre très restreint d'exemplaires ; le jour même où elle paraissait, elle était épuisée. Mais peut-être dans d'autres conditions n'aurait-elle jamais pu paraître. Il est fâcheux de voir s'étendre jusqu'au Japon les méfaits des maniaques de la bibliophilie, qui ont réussi si souvent en Europe à faire des anciens récits de voyage leur propriété exclusive.

Il va de soi que de toute cette histoire des relations du Japon avec l'Europe avant la restauration de Meiji, la période qui reste la plus intéressante pour nous est cette brève période du début, durant laquelle le Japon parut ouvrir librement ses portes aux idées et à la civilisation de l'Occident. Et ce n'est pas seulement en raison de son caractère dramatique et de ses émouvantes péripéties. Mais il y a, dans ce succès à la fois si éclatant et si peu durable du christianisme, quelque chose qui confond et déroute de prime abord la critique historique ; et l'on pourrait dire que c'est l'un des trois miracles de l'histoire si féconde en surprises de ce pays, les deux autres étant la prodigieuse transformation qu'il subit aux VI[e] et VII[e] siècles sous l'influence du bouddhisme et des idées chinoises, et la rapidité inouïe avec laquelle il s'est assimilé depuis trente-cinq ans la civilisation matérielle de l'Europe et de l'Amérique. Miracles apparents sans doute, et dont l'énigme se dissipe chaque jour avec la précision croissante de notre information. Déjà nous commençons à entrevoir avec assez de netteté les origines profondes de la révolution de Meiji et à discerner la nature et l'enchaînement des causes qui ont produit de si surprenants effets. Mais nous croyons qu'on n'arrivera à bien comprendre chacun de ces trois grands événements qu'à la lumière des deux autres. A trois reprises, et avec des différences circonstancielles qui elles aussi sont instructives et révélatrices,

l'histoire s'est répétée. Ce sont des faits qui s'éclairent mutuellement, et dont la comparaison permet de circonscrire et de réduire à son minimum ce résidu nécessaire de l'analyse historique qu'est l'idiosyncrasie d'un peuple. Pour nous en tenir au sujet qui nous occupe aujourd'hui, nous croyons que l'accueil fait au bouddhisme au VI[e] siècle explique en partie celui qu'on fit au catholicisme dans la seconde moitié du XVI[e], et nous croyons qu'inversement l'insuccès relatif de la propagande chrétienne à l'époque contemporaine aide à comprendre le succès qu'elle avait obtenu trois cents ans auparavant. Toutefois, s'il est possible d'indiquer dès maintenant la voie dans laquelle on trouvera la solution ou du moins les meilleurs éléments de la solution, il importe avant tout de bien déterminer les données mêmes du problème. Et c'est pourquoi nous sommes heureux d'avoir à signaler l'apparition presque simultanée de deux ouvrages d'une haute importance sur l'histoire du christianisme au Japon.

On peut bien dire en effet que si pour écrire cette histoire, les matériaux abondaient dans les relations des anciens auteurs européens, ils n'avaient jamais encore été mis en œuvre d'une manière satisfaisante. Les estimables travaux du P. Solier (1), du P. Crasset (2), du P. Bartoli (3) et du P. de Charlevoix (4), n'étaient que des compilations sans critique, où les faits avaient pris peu à peu les couleurs de la légende. Le livre même de Léon Pagès (5), qui marquait un progrès incontestable pour la richesse de l'information, n'était pas à l'abri de ce reproche, et de plus il n'était pas complet. Depuis cette époque (1870), on n'avait plus renouvelé cette tentative. Pour y réussir, trois conditions étaient à remplir. Il fallait d'abord s'appliquer à restituer aux noms japonais, si souvent défigurés dans les relations anciennes, leur forme correcte : tâche aujourd'hui assez facile. Il fallait en second lieu tenir compte des sources japonaises qui, malgré les insuffisances dont j'ai expliqué la cause, permettent cependant de préciser bien des points de détail, et surtout fournissent le cadre où se meuvent les événements. Mais surtout il fallait bannir résolument toute préoccupation d'apologétique et soumettre les documents européens aux méthodes d'une critique avertie. Bien souvent la légende avait fait subir aux faits les plus aisés à établir les plus étranges déformations. On voulait à toute force que François Xavier eût opéré des miracles et ressuscité des morts (6) : or il s'est constamment défendu lui-même de toute prétention aux mérites d'un thaumaturge (7). Il donne assez à entendre qu'il eut une peine réelle à acquérir la langue japonaise : or on lui prête une sorte de don des langues. Après son bref séjour à Kagoshima, il y laisse 300 convertis d'après Pagès, 800 d'après

---

(1) *Histoire ecclésiastique des isles et royaumes du Japon, depuis l'an 1542 jusqu'à l'an 1624.* Paris, 1627-1629, 2 vol.

(2) *Histoire de l'Eglise du Japon.* Paris, 1689, 2 vol.

(3) *Dell'istoria della Compagnia di Giesu l'Asia. Parte 2a, il Giappone.* Rome, 1660, 2 vol. La 1re partie (Rome, 1653, 1 vol.) contient une vie de St François Xavier.

(4) *Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'empire du Japon.* Rouen, 1715, 3 vol ; et *Histoire et description générale du Japon.* Paris, 1736, 2 vol. Nlle éd. augm., Paris, 1754, 6 vol.

(5) *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651.* Paris, 1869-1870, 2 vol.

(6) On sait que c'est le sujet d'un tableau du Poussin.

(7) Le P. Maffei, le traducteur en latin des lettres indiennes (*Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum commentarius... Accessere de japonicis rebus epistolarum libri IV.* 1571, souvent réimpr. et augm.) voit dans ses protestations une simple marque d'humilité et une preuve de plus de l'authenticité du fait ! Dans un ouvrage fort récent et, à certains égards, très précieux, M. Fr. Marnas se fait encore l'écho fidèle de ces légendes miraculeuses. Saint François Xavier, nous dit-il, « remplit de poissons jusqu'à les rompre les filets de pêcheurs, qui regagnaient le rivage sans avoir rien pris ; il rendit plein de santé à sa mère un enfant moribond, et guérit un lépreux, en faisant faire sur lui le signe de la croix ; enfin, il ressuscita une jeune fille à l'heure de ses funérailles, en disant à son père : Allez, votre fille est vivante. » (*La reli-*

Tursellini : or il en porte lui-même le nombre à une centaine environ. De même, nous savons qu'il opéra près de 500 conversions à Yamaguchi: mais ses panégyristes préfèrent s'en tenir au chiffre de 3.000, dû à l'imagination libérale de Pinto. Nous avons cité l'exemple de Saint François Xavier, parce que c'est peut-être le plus caractéristique. Mais tout le reste est à l'avenant, et il importait de ramener les faits à leurs justes proportions. En général, pour retrouver la vérité sous la légende, il suffit de laisser là les commentateurs et de revenir aux textes originaux. Mais il arrive aussi qu'il faille les traiter avec une prudence défiante, par exemple lorsqu'il s'agit d'auteurs aussi suspects que Mendez Pinto, dont jusqu'ici on a accepté les dires avec trop peu de discernement. Au surplus, les archives n'ont peut-être pas encore livré tous leurs secrets, et de précieuses découvertes ont été faites jusque dans ces dernières années. Sir Ernest Satow (1), à qui en revient presque tout l'honneur, et M. Ludwig Riess (2) ont montré, dans leurs diverses monographies, ce que l'on devait faire. Il restait à aborder par la même méthode l'ensemble du sujet : c'est ce que viennent de tenter, avec une égale conscience, deux écrivains, un catholique, M. Steichen, et un protestant, M. Haas.

L'étude de M. Steichen sur les daimyô chrétiens (3) va du débarquement de François Xavier à Kagoshima en 1549 au sanglant épisode de Shimabara en 1638, c'est-à-dire du commencement à la fin : elle a comme objet essentiel, ainsi que le titre l'indique, l'histoire des daimyô et autres nobles qui avaient embrassé la religion chrétienne. Cette manière de limiter le sujet ne laisse pas d'entraîner parfois quelques obscurités. Sans doute, M. St. n'a pas pu parler des convertis sans parler aussi des convertisseurs : mais la personnalité et le rôle de tous ces moines portugais, espagnols et italiens restent souvent obscurs ; nous les voyons apparaître et disparaître sans trop savoir d'où ils viennent ni où ils vont. Et d'un autre côté, en voulant suivre tous les mouvements de ses héros, M. St. donne assez souvent l'impression qu'il écrit une sorte d'histoire générale du Japon à l'époque du christianisme plutôt qu'une histoire du christianisme japonais. Il ne faut du reste pas trop s'en plaindre, puisque cette méthode un peu digressive nous a valu entre autres une histoire de la lamentable expédition de Corée, qui est, dans sa brièveté, la meilleure et la plus juste de ton que nous possédions encore. M. St. a naturellement été conduit à puiser largement dans les sources japonaises, bien qu'à juger par la liste qu'il en donne en tête de son livre il ne les ait pas choisies toutes d'égale valeur et qu'il y ait dans le nombre, non seulement des ouvrages de seconde main, mais même des compilations d'une autorité aussi discutable que le *Nihon gwaishi* 日本外史. Quoi qu'il en soit, ce livre est l'étude d'ensemble la plus exacte, la plus complète et la plus

---

gion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle, Paris [1897], 2 vol., t. I, p. 9.) S'il est difficile de découvrir l'origine de la plupart de ces légendes, quelques-unes du moins furent inspirées par l'ignorance de certaines coutumes japonaises. Ainsi lorsque Saint François Xavier, au cours d'une visite au daimyô de Satsuma, lui présenta une image de la Vierge et de l'Enfant Jésus, il fut vivement frappé de le voir s'agenouiller pour la recevoir. Le P. de Charlevoix exulte sur « ce mouvement subit, dont [le daimyô] ne fut pas le maître » en présence de « ces visages, qui lui parurent respirer quelque chose d'auguste et de divin ». « Hélas ! » gémit M. Venn, écrivain protestant, « le premier pas dans l'évangélisation du Japon fut ainsi gâté par un acte de mariolâtrie ! » Le daimyô, en s'agenouillant, s'était simplement conformé aux règles les plus élémentaires de la courtoisie japonaise.

(1) *The Church at Yamaguchi from 1550 to 1586*, Trans. As. Soc. Japan, vol. VII, part. 2. *The Jesuit Mission Press in Japan*, 1591-1610, impr. privée, 1888 ; même sujet, Trans. As. Soc. Japan, vol. XXVII, part. 2. *The origin of Spanish and Portuguese rivalry in Japan*, Ib., vol. XVIII, part. 2.

(2) *Der Aufstand von Shimabara*, Mitth. d. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. V, part. 45. *Ursachen der Vertreibung der Portugiesen*, Ib., vol. VII, part. 1.

(3) L'ouvrage avait d'abord paru dans les colonnes du *Japan Mail* de Yokohama, d'août 1902 à mars 1903.

impartiale qui ait encore été écrite sur le premier christianisme japonais, à quelques lacunes près (1); et M. St. a rectifié aussi plus d'une erreur généralement accréditée, notamment la tradition qui représente le parti de Hideyori comme un parti composé surtout de daimyô chrétiens. Mais surtout il faut louer le soin avec lequel il a su éviter les exagérations de ses devanciers: il semble même que par excès de scrupule, il ait atténué plutôt qu'assombri le tableau des persécutions sous Hidetada et Iemitsu, et qu'il ait jeté un voile sur les atroces cruautés dont des témoins oculaires dignes de foi, comme le Hollandais Reyer Gysbertz (2), nous ont laissé la description.

Tandis que M. St. s'en est tenu à une esquisse, d'ailleurs très nourrie, M. Haas nous promet une étude exhaustive. Le volume qu'il a publié et qui est le récit de la mission de Saint François Xavier au Japon correspond à un seul chapitre (le premier) de l'ouvrage de M. St., qui en a ving-cinq. Il est vrai que les cinq premiers chapitres sont consacrés à la découverte du Japon, aux aventures d'Anjirô et de ses deux compagnons japonais et au voyage de François Xavier, sujet que M. St. n'a pas touchés, et que les chapitres VII et VIII, qui forment hors d'œuvre, traitent de l'état politique, social et religieux du Japon vers 1550; et il est vrai aussi que le livre est grossi de quatre appendices assez considérables, et du reste fort précieux (3). M. Haas ne se borne pas en effet à indiquer ses sources: il les cite abondamment, et l'appareil critique dont il s'entoure permet toujours au lecteur de contrôler ses dires de près. Pour la première fois, au lieu du vague Saint François Xavier de la légende, nous avons un Saint François Xavier vivant (4); et dépouillée ainsi de sa fade auréole d'image de missel, sa figure ne nous en apparaît que plus grande et plus attachante. M. H. nous montre en lui, d'après sa propre correspondance et les témoignages contemporains, un homme qui, à une ferveur, à une pureté de mœurs et à une simplicité de vie également irréprochables et à une énergie qu'aucun échec et aucune souffrance ne pouvait abattre, joignait un bon sens peu commun, une connaissance singulièrement avisée des hommes et des affaires humaines, les talents d'un diplomate né, en un mot un mélange de toutes ces qualités de souplesse et de résolution qui distinguaient déjà son ordre et qui, après l'avoir amené au Japon si près du succès définitif, devaient plus tard le conduire si près de la conquête de la Chine. Une autre partie fort remarquable, mais beaucoup plus controversable, du livre de M. H., c'est sa discussion du rôle de Mendes Pinto et de la valeur de son témoignage: le fameux aventurier y est, comme nous le verrons, fort malmené (5).

---

(1) Par exemple, après avoir raconté les débuts de la petite église de Yamaguchi, M. Steichen ne nous dit presque rien de ses destinées ultérieures.

(2) Sa relation, publiée en hollandais en 1637, se trouve en français dans la 2e partie du recueil de Thévenot. (*Relations de divers voyages curieux*..., Paris, 1664-1666, 3 vol.) et dans les *Voyages*... *de la Compagnie des Indes orientales* (t. X de l'éd. de Rouen, 1725, 12 vol.).

(3) 1° Traduction du catéchisme composé par François Xavier pour les indigènes des îles Moluques. 2° Extrait de la relation du capitaine George Alvarez sur le Japon (trad.). 3° Notice sur le Japon rédigée d'après les dires d'Anjirô (trad.). 4° Lettre adressée par Anjirô aux Jésuites de l'Inde en 1549 (en latin).

(4) Des nombreuses biographies de François Xavier, dont M. H. a donné une liste détaillée pp. 237-241, la meilleure était celle de H.-J. Coleridge, *The life and letters of St. Francis Xavier*, 2e éd., Londres, 1874, 2 vol. Il est remarquable qu'elle n'est pas mentionnée dans la *Bibliography of Japan* de Fr. von Wenckstern.

(5) Il est fâcheux que M. Haas, comme du reste M. Steichen, ne donne jamais les noms propres qu'en *rômaji*. Il y a longtemps que les sinologues ont reconnu la nécessité de joindre aux transcriptions romanisées les caractères chinois; et en japonais, cette nécessité est, pour des raisons assez claires, plus impérieuse encore. De même nous reprocherons encore à M. H. de placer le nom de famille tantôt avant le nom personnel, comme il faut le faire, et tantôt

Sans entrer dans une analyse détaillée de ces deux excellents ouvrages, nous nous bornerons à discuter quelques points d'un intérêt particulier : la question de la découverte du Japon, le rôle et l'œuvre de François Xavier, les causes du succès de la propagande chrétienne à la fin du XVI[e] siècle, les causes de la persécution qui suivit et enfin les causes de l'indifférence qui a accueilli le christianisme depuis la restauration de Meiji.

I. — La découverte du Japon est assez communément attribuée à Fernão Mendes Pinto, d'après son propre témoignage (1) : à l'en croire, il y aurait abordé le premier en 1545, avec deux compagnons, Diego Zeimoto et Christovaõ Borralho. Toutefois cet honneur lui a été disputé : il existe en effet un témoignage très antérieur au sien, celui d'Antonio Galvano (2), d'après lequel le Japon aurait été découvert en 1542 par trois autres Portugais, Antonio da Mota, Francisco Zeimoto et Antonio Pexoto (3). Avant la publication des mémoires de Pinto, cette version était généralement acceptée : du moins la trouve-t-on reproduite dans Maffei et dans Diego de Couto. Depuis, c'est à la relation de Pinto que s'en sont tenus la plupart des auteurs : on a supposé ou bien que les trois personnages du récit de Galvano doivent être identifiés avec Pinto et ses deux compagnons (Siebold), ou bien qu'il s'agit de deux évènements contemporains et indépendants (Charlevoix). M. H. ne se rallie pas à cette solution moyenne, et après une discussion approfondie de la question (ch. III), il dénie résolument à Pinto l'honneur de la découverte. Voici en substance son argumentation.

La plus ancienne, et à vrai dire la seule ancienne donnée européenne que nous ayons sur la date de la découverte du Japon, en dehors du texte de Galvano, se trouve dans deux lettres de Saint François Xavier, datées de 1552, qui la placent, d'une manière assez vague, « huit ou neuf ans auparavant », soit en 1543 ou en 1544. Or Langlès (4) — et, peut-on ajouter, Hildreth (p. 27) — ont déjà remarqué que, d'après son propre récit, du reste passablement embrouillé, Pinto n'a pu arriver au Japon qu'en mai 1545, soit un ou deux ans après la date indiquée par Saint François Xavier, trois ans après celle que fixe Galvano. Le désaccord devient plus significatif encore si l'on se reporte à la seule source japonaise

---

après : pourquoi dire Kikutarô Kan, si l'on dit Nishimura Tokihiko (p. 29), et pourquoi dire Bunyiu Nanjio, si l'on dit Ryauon Fujishima (p. 121, note) ? — P. VII, ligne 11. Au lieu de 1642, lire 1624. — P. 45. Le Fucheo de Mendez est Fuchû 府 中, nom alternatif de Funai 府 內 (aujourd'hui Ôita 大 分). — P. 55. Citer un ouvrage japonais sous le titre de *Geheime Geschichte der Familie Ômura* constitue une référence vraiment insuffisante. — P. 124. La doctrine du Paradis de l'Ouest n'était pas « eine ganz neue Idee », lorsque Genkû 源 空 fonda à la fin du XII[e] siècle la secte Jôdo 淨 土. Elle occupait déjà une place importante dans le bouddhisme primitif, au temps même de Shôtoku Taishi. Ce qu'il faut dire, c'est que Genkû a absorbé dans cette idée tout le bouddhisme. — P. 130. La comparaison de la secte Shin 眞 avec le protestantisme peut se défendre : mais la comparaison de la secte Nichiren 日 蓮 avec le catholicisme n'est évidemment là que pour la symétrie. — P. 192. 咬 𠺕 吧 n'est pas Goa, mais bien Kalapa, c'est-à-dire Batavia (cf. *Tijds. v. Ind. T.-, L.- en V.-kunde*, XVI, 231). Du reste le chroniqueur japonais qui place à la date de 1551 l'arrivée au Japon d'un bateau de Batavia commet évidemment une confusion.

(1) Dans ses *Peregrinação*, qu'il rédigea quelque temps avant sa mort survenue vers 1580, et qui furent publiées seulement en 1614.

(2) Mort en 1557. Son récit a été publié en 1563 par Francisco de Sousa Tavarez. Galvano avait quitté les Indes depuis 1540, et ne connaissait par suite l'événement que par ouï-dire.

(3) Dans la traduction anglaise de R. Hakluyt (réimprimée comme suppl. au 30[e] vol. des publications de la *Hakluyt Society*), les noms sont écrits : Antony *de Moto*, Francis *Zimoro* et Antonio *Peróta*. M. H. s'est reporté sans doute à l'édition originale. Mais une pareille différence d'orthographe est bien extraordinaire.

(4) L'éditeur français des *Voyages de C. P. Thunberg au Japon*, Paris, 1796.

vraiment importante et vraiment digne de foi que nous ayons sur l'évènement, le *Teppô-ki* 鐵包記 (1); elle place l'évènement, non pas à vrai dire tout à fait aussi tôt que le voudrait Galvano, mais bien avant la date donnée par Pinto : le 23 septembre 1543 (25e jour de la 8e lune de la 12e année *tembun* 天文). Cette même chronique nous a encore préservé les noms des deux Portugais qui, suivant elle, se trouvaient à bord du bateau étranger : Mura Shukusha 牟良叔舍 et Kirishita Tamôta 喜利志多陀孟太. Or l'un de ces noms tout au moins, Tamôta, se laisse aisément identifier soit avec [Antonio] da Mota, soit avec [Francisco] Zeimoto. Le nom, d'ailleurs impossible à reconnaître, du port où Pinto prétend avoir abordé, diffère de celui qui est donné par le *Teppô-ki*, et ce n'est pas le seul point de désaccord entre les deux récits. Remarquons du reste que l'attribution de la découverte à Pinto repose sur son seul témoignage, et qu'en raison des nombreuses références à ses voyages au Japon dans les écrits du temps, le fait ne laisse pas d'être un peu extraordinaire. Nous possédons en particulier trois lettres datées de 1554 (l'une du P. Melchior Nuñez, l'autre du P. Arias Brandonez, et la troisième de Mendes Pinto lui-même), dans lesquelles ses voyages au Japon se trouvent assez longuement mentionnés : et aucune ne fait allusion à sa prétendue découverte ! D'une manière générale, la véracité de Pinto a été plus d'une fois révoquée en doute, et à juste titre. Déjà Cervantez l'avait qualifié, paraît-il, de « prince des menteurs ». M. Haas n'a pas de peine à montrer, par exemple, qu'il s'est attribué très indûment l'honneur d'avoir recueilli et conduit à Malaca le fameux Anjirô (ch. IV), et que la « controverse de Bungo », où François Xavier aurait été, pendant cinq jours, aux prises avec un bonze en présence du seigneur du pays, est, au moins en grande partie, sortie de sa fertile imagination (ch. XV). Les mémoires de Pinto sont remplis d'incidents invraisemblables. Dans le récit même de sa première visite au Japon, M. H. en relève quelques-uns : notamment l'intervention d'une femme des îles Ryûkyû comme interprète et les honneurs dont le gouverneur de l'île aurait comblé l'un de ses compagnons, qui lui avait donné une arquebuse et lui en avait appris le maniement ; M. H. considère également comme inadmissible le récit de la visite que Pinto aurait faite alors au « roi » du Bungo. Soit donc qu'on confronte son témoignage avec celui des auteurs européens et japonais de l'époque, soit qu'on l'étudie en lui-même, tout se réunit pour confondre Pinto et pour restituer à d'autres un titre de gloire qu'il avait usurpé si longtemps.

Ces arguments ne paraissent pas décisifs. Sans doute M. H. a montré, avec plus de précision qu'on ne l'avait fait encore, combien il faut se défier des affirmations de Pinto. N'oublions pas qu'il a écrit ses « Pérégrinations » dans sa vieillesse, longtemps après les évènements qu'il raconte, et qu'après une vie aussi agitée et aussi remplie, des confusions de faits, de dates et de noms ont dû nécessairement se produire dans sa mémoire. Reconnaissons aussi qu'il était hâbleur et vantard, qu'il n'hésitait pas à suppléer par des précisions invraisemblables aux lacunes de ses souvenirs et qu'il aimait à grandir son rôle et à le dramatiser. Admettons même qu'il était parfaitement homme à s'attribuer le mérite d'une découverte faite par d'autres. Reste à savoir si, dans l'espèce, il l'a fait.

Les quelques détails peu croyables que M. H. a relevés dans son récit ne prouvent rien par eux-mêmes : il n'est pas de passage de ses mémoires où l'on n'en trouve de pareils, et il est bien certain que Pinto n'a jamais su tenir tout à fait en bride la folle du logis. Si d'autre part aucun texte contemporain ne lui attribue la découverte du Japon, le texte de Galvano (suivi

---

(1) Le *Teppô-ki* fait partie du *Nampo bunshû* 南浦文集, et est l'œuvre du prêtre Bunji 文之, qui l'écrivit en *keichô* 慶長 (1596-1614) pour Tanegashima no Hisatoki 種子島久時, 18e seigneur de l'île. Le texte en question est cité en partie dans l'ouvrage de Kan (ou Suga ?) Kikutarô 菅菊太郎, *Nichiô kôtsû kigen shi* 日歐交通起源史, Tôkyô, 1897, pp. 183-184. M. Haas en a donné la traduction in-extenso, pp. 29-32.

du reste par Maffei et Diego de Couto) est le seul qui l'attribue à un autre : et nous aurons à examiner ce texte de plus près. On remarque que, dans sa lettre de 1554, où il parle longuement de Pinto, le P. Nuñez ne mentionne pas sa découverte du Japon : mais il y représente Pinto comme faisant du commerce *depuis quatorze ans* avec la Chine et le Japon : ce qui placerait à 1540 environ l'origine de ces relations. Il est vrai que d'après son propre récit, ce n'est guère qu'en 1545 qu'il aurait pu arriver au Japon. Mais quelques-uns des épisodes de son voyage en Chine constituent peut-être les parties les plus incroyables de ses mémoires, et leur interpolation a vraisemblablement allongé la durée de son séjour dans ce pays. Du reste, Pinto se soucie fort peu de s'expliquer avec précision sur les dates, et il semble qu'il aurait pris soin d'avancer plutôt que de reculer celle de son arrivée au Japon, s'il avait eu vraiment le dessein de créer une légende. Remarquons au surplus que la date donnée par Galvano est 1542, et que celle du *Teppô-ki*, que M. H. tient pour la plus sûre, est la fin de septembre 1543 : l'écart n'est pas beaucoup plus considérable d'un côté que de l'autre. Le Kirishita Tamôta du *Teppô-ki* peut être identifié, dit M. H., soit avec Antonio da Mota, soit avec Francisco Zeimoto. Mais il y avait aussi un Zeimoto avec Pinto ; et de plus Kirishita pourrait fort bien être le prénom de son second compagnon, Christovaõ Borralho. Le chroniqueur japonais aurait fondu deux noms en un seul ; et l'hypothèse aurait l'avantage d'expliquer pourquoi le *Teppô-ki* parle seulement de deux Portugais, alors que le texte de Galvano et celui de Pinto s'accordent à dire qu'ils étaient trois. Quant au second personnage du *Teppô-ki*, Mura Shukusha, son nom est aussi inexplicable dans un cas que dans l'autre.

La question serait à peu près insoluble, si elle n'était pas tranchée, à notre avis, par trois faits décisifs, dont il est surprenant que l'importance n'ait pas frappé davantage M. H. Sur trois points en effet le récit de Pinto et celui du *Teppô-ki* s'accordent d'une manière remarquable et inattendue 1° Suivant Pinto, ce furent lui et ses compagnons qui révélèrent aux Japonais l'existence et l'usage des armes à feu ; et cette révélation provoqua un tel enthousiasme que les Japonais accordèrent aux trois Portugais toutes sortes d'honneurs et de marques d'amitié pour connaître leur secret et qu'en peu de temps ils apprirent à fabriquer eux-mêmes des fusils. En mettant à part certaines exagérations de Pinto, tout cela est confirmé de point en point par le *Teppô-ki* ; et il est significatif que la seule mention authentique dans les textes japonais de la découverte du Japon par les Européens se trouve précisément dans un traité sur l'histoire des armes à feu. — 2° Le second point de concordance porte sur ce fait tout à fait capital, que c'est *dans l'île de Tanegashima* 種 子 島 qu'eut lieu l'arrivée des premiers Européens. Jusqu'à ce que Pinto eut écrit ses mémoires, ce détail n'avait jamais été mentionné dans les écrits des missionnaires et des marchands ; et jusqu'à ce que Siebold eut traduit un passage d'une compilation japonaise, qui est manifestement une reproduction du texte du *Teppô-ki*, l'affirmation de Pinto n'avait jamais été corroborée. Le nom de Tanegashima ne figure pas dans le récit de Galvano : tout au contraire, la terre découverte par Antonio da Mota et ses compagnons se trouvait par 32° de latitude, alors que Tanegashima est située à 2 degrés plus au sud. Il s'agissait donc probablement de la côte orientale de Satsuma : et supposer, comme M. H., qu'il y avait eu une erreur d'évaluation, c'est faire, pour les besoins de la cause, une hypothèse, sinon invraisemblable, du moins toute gratuite. — 3° Enfin, le chroniqueur japonais raconte qu'un fabricant d'épées de l'île, désireux d'apprendre l'art de faire les fusils, offrit sa fille, qui était fort belle, au capitaine étranger, et que celui-ci lui enseigna en échange tout ce qu'il voulut. L'étranger revint l'an suivant, et lui ramena sa fille, qui n'avait pu s'habituer à l'éloignement. Ainsi il est question d'un second voyage du même étranger à Tanegashima, à une année de distance. Or Pinto nous dit qu'il s'y arrêta en effet, lorsqu'il se rendit au Japon pour la deuxième fois. Ce second séjour au Japon aurait rempli le mois de décembre 1546 et aurait pris fin le 6 janvier 1547 ; et, comme Tanegashima fut sa première halte, c'est bien un an après son premier séjour qu'il y aurait touché. Naturellement le *Teppô-ki* place l'événement en 1544 : mais le même écart de deux ans existe aussi pour le premier voyage entre les deux versions. Après tout, sommes-nous si sûrs que la date donnée par le *Teppô-ki*

soit la bonne ? Son apparente précision peut faire illusion : mais nous savons que les chroniques japonaises sont coutumières du fait et qu'elles n'hésitent jamais à donner la date précise des événements les plus douteux. La plus vénérable d'entre elles, le *Nihongi*, indique imperturbablement l'année, le mois et le jour de faits antérieurs de plusieurs siècles à l'introduction au Japon de l'écriture et du calendrier. N'oublions pas que le *Teppô-ki*, malgré toutes les garanties qu'il présente, n'est nullement un document contemporain de la découverte du Japon, et qu'en fait sa rédaction est postérieure à celle des « Pérégrinations » de Pinto. Tout compte fait, nous inclinons à croire, non seulement que Pinto a découvert le Japon, ce qui nous parait bien établi, mais que sa découverte eut lieu en 1545, et non en 1543. Inutile d'ajouter que de l'épisode de la belle Japonaise, Pinto ne dit pas un mot : nous avons d'autres preuves que, sur le tard, le diable s'était fait ermite (1).

Mais ce n'est pas tout. On peut se demander si, au fond, le problème de la découverte du Japon n'est pas un problème mal posé, et s'il y a vraiment une contradiction entre la prétention de Pinto et le récit d'Antonio Galvano. Relisons ce récit, et nous verrons que rien n'indique que les trois voyageurs de 1542 aient fait autre chose qu'entrevoir la côte japonaise. « Au bout de quelques jours, ils *aperçurent* vers l'Est, par 32° de latitude, une île qu'ils nomment Japon, et qui paraît être l'île Zipangri, dont Paul le Vénitien a parlé ainsi que de ses richesses. » Suit cette courte phrase : « Et cette île de Japon a de l'or, de l'argent et d'autres richesses » : un renseignement qui, certes, ne provenait pas de gens ayant visité la pauvre île de Tanegashima, et qui était un simple écho des éblouissants récits de Marco Polo. Sans doute, des écrivains plus récents, et déjà Diego de Couto, amplifiant les renseignements donnés par Galvano, ont parlé d'un débarquement : mais le texte de Galvano seul peut faire autorité. Admettons donc que, dès 1542, des voyageurs emportés par une tempête, aperçurent une terre dans laquelle ils reconnurent avec raison le Zipangu de Marco Polo : mais ne contestons pas à Pinto l'honneur d'y avoir abordé le premier. Le texte du *Teppô-ki*, dont M. H. s'arme contre lui, est au contraire la meilleure preuve de l'authenticité de sa découverte.

II. — La mission de François Xavier au Japon, qui constitue la première période de l'histoire du christianisme japonais, peut se résumer en peu de mots. Deux raisons l'avaient déterminé à entreprendre le voyage : d'abord les mécomptes qu'il avait éprouvés dans son séjour aux Indes, et ensuite les espérances qu'avait fait naître l'ardeur de trois fugitifs japonais baptisés à Goa en mai 1548, et surtout de l'un d'eux, Angirô (Anjirô 安次郎 ou Hachirô 八郎), connu dans les annales chrétiennes sous le nom de Paulo de Santa Fé (2). Accompagné de ces trois néophytes et d'un père et d'un frère lai de son ordre, il arriva à Kagoshima 鹿兒島

---

(1) Il y a un point de la narration de Pinto que M. Haas considère comme parfaitement invraisemblable : c'est le récit du voyage que de Tanegashima il aurait fait à Funai, capitale du Bungo. Or il y a (et M. H. les cite lui-même d'après le *Nichiô kôtsû kigen shi*) un grand nombre d'histoires japonaises qui parlent de l'arrivée à Funai d'un vaisseau portugais, qui aurait été le premier à paraître dans les eaux japonaises et qui aurait introduit les premières armes à feu. Sans doute, sur les détails et sur les dates, ces textes sont en désaccord, et aucun ne peut être accepté comme donnant une version de tous points exacte. Mais on peut se demander s'il n'y aurait pas là le souvenir de la visite que Pinto prétend avoir faite à Funai, où, d'après lui, les armes à feu n'excitèrent pas moins d'étonnement et d'enthousiasme qu'à Tanegashima.

(2) M. Haas a réuni tous les documents, du reste fort peu nombreux, que nous avons sur ce personnage, dans une série d'articles de *Die Wahrheit*, une revue qu'il publie lui-même à Tôkyô (IIe année, pp. 105-110, 122-127, 155-158, 170-175, 186-190, 209-213, 225-229, 249-253) : *Der Samurai Anjiro. Quellen zur Geschichte des ersten japanischen Christen*. Anjirô (?) n'est mentionné dans aucun texte japonais. M. Steichen (p. 5) l'appelle Paul Yajirô (彌次郎), « aussi nommé, dit-il, Ansei » (安誠 ?). M. St. aurait-il eu à sa disposition des documents encore ignorés ?

capitale de Satsuma, le 15 août. Favorablement accueilli d'abord par Shimazu Takahisa 島津貴久, qui espérait attirer les vaisseaux portugais dans son port, il en profita pour faire quelques conversions dans le menu peuple ; mais dès que Takahisa eut compris que ses espérances étaient vaines, il changea complètement d'attitude, et après un séjour d'un an, Xavier dut s'en aller. A Hirado 平戸, où Matsura (1) Takanobu 松浦隆信 le reçut avec un empressement intéressé, il resta juste le temps nécessaire pour fonder une petite communauté chrétienne. De là il se rendit à Yamaguchi 山口, en Nagato, où il fit une courte halte, et il entreprit alors son long et pénible voyage à la capitale en plein hiver. Mais arrivé à Kyôto, sa déception fut si vive qu'il se hâta de revenir par mer à Hirado. Puis il fit une nouvelle visite, cette fois en grand appareil, au seigneur de Yamaguchi, Ôuchi Yoshitaka 大内義隆, à qui il apporta les présents du vice-roi des Indes d'abord destinés à l'Empereur, et dont il obtint la permission de prêcher librement : il fit en peu de temps près de 500 conversions. Enfin il se rendit à Funai, la capitale de Bungo, où il fit la connaissance du grand Ôtomo Yoshishige 大友義鎮, qui devait être toute sa vie le plus ferme soutien des chrétiens et se convertir lui-même 27 ans plus tard, en 1578 : toutefois, bien qu'écouté avec faveur, Xavier n'administra à Funai aucun baptême. Il s'embarqua le 20 novembre 1551. Il ne devait plus revoir le Japon : car il mourait un an plus tard, dans le sud de la Chine (2 décembre 1552).

L'étude si consciencieuse de M. H. permet de se faire une idée assez précise de l'œuvre accomplie par Xavier. En somme, les résultats matériels avaient été assez maigres : et si l'on songe à son ignorance de la langue, lorsqu'il aborda à Kagoshima, et aux contretemps auxquels l'exposa au début sa méconnaissance de l'état véritable du pays, on se rendra compte qu'il ne pouvait guère en être autrement. Il laissait derrière lui trois petites communautés chrétiennes, dont deux, celle de Kagoshima et celle de Hirado, privées de pasteur et en butte à la malveillance du daimyô, étaient bien insignifiantes et donnaient bien peu d'espoir. On sait que celle de Yamaguchi même, qui était beaucoup plus prospère, devait disparaître bientôt dans des troubles politiques (2). Xavier n'avait pas opéré en tout plus de 700 conversions, dont un certain nombre, à en juger par ses propres lettres (3), étaient manifestement prématurées. De plus, à quelques exceptions près, du reste assez mal établies (4), les néophytes s'étaient recrutés exclusivement dans les classes les plus pauvres. Xavier avait obtenu un avantage autrement précieux en assurant à sa cause la sympathie de Yoshishige. Mais son œuvre ne doit pas être mesurée uniquement par ces résultats matériels : son vrai titre de gloire est d'avoir ouvert la voie et d'avoir trouvé la méthode. Avec une clairvoyance remarquable, il avait discerné l'état social et politique du Japon et déterminé les moyens qui pouvaient assurer le succès. Il avait compris qu'il était à la fois impossible et inutile d'atteindre, comme il avait voulu le faire d'abord, l'Empereur ou le Shôgun, et que d'autre part les conversions populaires ne suffiraient jamais à donner le branle à un grand mouvement de prosélytisme. Il avait compris que le seul moyen d'arriver à des résultats durables était de gagner les petits souverains presque indépendants qu'étaient les daimyô d'alors, et qu'il ne fallait rien négliger pour obtenir

---

(1) M. Steichen écrit Matsûra, et l'éditeur de Hildreth Matsuura : mais l'orthographe Matsura est conforme à la prononciation traditionnelle de la famille, laquelle existe encore.

(2) Voir l'étude déjà mentionnée de sir Ernest Satow sur les vicissitudes de l'église de Yamaguchi.

(3) Il lui est arrivé de baptiser des Japonais le jour même où ils avaient entendu parler du christianisme pour la première fois. V. Haas, p. 234.

(4) La plus notable serait celle d'un vassal de Shimazu dont, à en croire une lettre de Louis Almeida du 25 octobre 1562, il aurait converti toute la famille (à l'exception pourtant de son chef), pendant son voyage de Kagoshima à Hirado. M. H. appelle ce seigneur Iga-no-kami, M. Steichen l'appelle Niirô Ise-no-kami, châtelain d'Ichiku : aucun n'indique ses références. Il est question aussi de bonzes et de samurai convertis à Yamaguchi.

leurs bonnes grâces, leur confiance et, si possible, leur conversion. Il avait compris enfin que pour conquérir ce peuple fier, intelligent, raisonneur, amoureux de la controverse, il fallait des missionnaires de choix, assez souples pour se conformer aux usages du pays dans la plus large mesure permise par leur foi, assez fermes de caractère pour conformer entièrement leur conduite aux préceptes les plus rigoureux de leur enseignement, assez intelligents et assez instruits pour tenir tête à tous les contradicteurs et pour résister victorieusement aux assauts de la dialectique la plus subtile. Il avait tracé magistralement le programme : et c'est pour l'avoir suivi à la lettre que ses successeurs obtinrent, pendant quelques années, des succès sans précédent dans les annales modernes de la propagande chrétienne.

III. — L'âge d'or du christianisme japonais, la période des succès rapides et des espoirs illimités, s'étend du départ de Xavier à l'année 1587. Les églises du sud, à Yamaguchi, en Bungo, en Hizen atteignent bientôt un haut degré de prospérité. En 1563, Ômura Sumitada 大村純忠 reçoit le baptême ; c'est le premier des daimyô chrétiens, et il restera toujours l'un des plus zélés. Le daimyô des îles Gotô 五島 et le plus important des îles Amakusa 天草 suivent bientôt son exemple. En 1576, c'est le tour du frère aîné de Sumitada, le seigneur d'Arima 有馬 (1), et plus tard de ses fils. En 1578, Ôtomo Yoshishige reçoit le baptême ; alors au comble de sa gloire et maître de six provinces, il prend le nom de Sôrin 宗麟, sous lequel il est plus connu dans l'histoire, et laisse le pouvoir à son fils l'incapable Yoshimune 義統, qui devait se convertir et apostasier tant de fois et, par ses fautes, perdre une à une toutes les conquêtes de son père. Enfin une autre famille daïmyale de Kyûshû, celle des Itô 伊東 d'Obi 飫肥 en Hyûga, embrasse le christianisme peu de temps après. C'est alors que se place le plus retentissant épisode de l'histoire du christianisme japonais (1582) : l'envoi par les principaux daïmyô chrétiens de Kyûshû (Ôtomo, Arima et Ômura) de quatre jeunes gens de haute naissance conduits par le P. Valignani comme ambassadeurs au roi d'Espagne et au Pape. Pendant ce temps, à Kyôto même, où le P. Vilela s'était installé en 1559, et dans les provinces centrales, le succès n'était pas moins extraordinaire. Bonzes, samurai, daimyô, kuge même se convertissaient à l'envi. Parmi ces conversions, qu'il serait trop long d'énumérer, il faut citer du moins celle de Naitô Yukiyasu 內藤如安, et celle de la famille Takayaura 高山 (2) de Takatsuki 高槻, dont un membre, Takayaura Ukon Nagafusa 高山右近長房, devait s'illustrer dans la suite. Si les troubles politiques interrompirent la propagande de 1564 à 1568, elle reprit de plus belle avec l'accession au pouvoir d'Oda Nobunaga 織田信長, qui prit ouvertement les chrétiens sous sa protection, moins sans doute par intérêt pour eux que par haine des bonzes. En 1577, le P. Organtino éleva à Kyôto la magnifique église de l'Assomption. Nobunaga lui permit même d'établir une autre église et d'ouvrir une école pour jeunes gens nobles à Azuchi 安土, la résidence qu'il s'était choisie sur les bords du lac Biwa. Après la mort de Nobunaga et l'incendie d'Azuchi (1582), les jésuites s'installèrent à Ôsaka auprès du nouveau maître du Japon, Toyotomi Hideyoshi 豐臣秀吉, et trouvèrent d'abord auprès de lui la même faveur. Là aussi, de retentissantes conversions eurent lieu, notamment celles de Konishi Yukinaga 小西行長, le « Grand Amiral » de Hideyoshi, et de Kuroda Yoshitaka 黑田孝高, le général de sa cavalerie. L'expédition que Hideyoshi envoya, puis dirigea lui-même en 1587 contre Shimazu de Satsuma, qui avait peu à peu agrandi ses domaines aux dépens des daimyô voisins et surtout d'Ôtomo Yoshimune, eut pour résultat une nouvelle répartition des terres de Kyûshû: Shimazu fut réduit à Satsuma et à Ôsumi, et la plus grande partie de Kyûshû tomba entre les mains des seigneurs chrétiens. Et pourtant l'année même où le christianisme remportait ce

---

(1) Il s'appelait non pas Yoshisada, mais Yoshitada ou plutôt Yoshinao 義直. De plus son successeur immédiat, converti en 1579, ne fut pas, comme le dit M. St. (p. 96-97), son fils Harunobu 晴信, mais bien le frère aîné de celui-ci, Yoshizumi 義純. Harunobu ne succéda à son frère qu'en 1587. M. St. a confondu ici deux personnes en une seule.

(2) L'éditeur de Hildreth transcrit ce nom Kôyama, ce qui est bien étrange.

triomphe, devait inaugurer aussi l'ère de ses malheurs ; en même temps que la mort lui enlevait ses deux plus fermes soutiens, Ōmura Sumitada et Ōtomo Sōrin, il voyait apparaître le premier édit de proscription.

Tels sont en substance les principaux faits, d'après le livre de M. St. Leur simple exposé ne laisse aucun doute sur la rapidité et la force avec lesquelles le christianisme s'empara des esprits. Mais à quelles causes attribuer ce remarquable succès ? Malgré son extrême concision, le récit de M. St. nous fournit de précieux éléments pour les dégager.

1° Beaucoup d'auteurs ont admis qui les daimyō, en favorisant et même en embrassant le christianisme, n'avaient obéi qu'à des considérations d'intérêt et n'avaient songé qu'à attirer dans leurs ports les marchands étrangers. Il faut décidément écarter cette explication trop simpliste. Outre qu'elle ne pourrait de toute manière s'appliquer qu'à un nombre très restreint de cas, elle ne saurait rendre compte de l'ardeur avec laquelle les nouveaux convertis propagèrent et défendirent la religion qu'ils avaient embrassée. Ōmura Sumitada qui avait d'abord favorisé les missionnaires par intérêt, se convertit sans arrière-pensée et renonça à attirer les Portugais dans son port de Yokoseura 横瀬浦, dès qu'il en reconnut l'incommodité. Son frère, Arima Yoshitada, ne se convertit qu'après avoir perdu tout espoir d'implanter dans ses domaines le commerce étranger. Du reste, les marchands se rendaient naturellement dans les ports les plus commodes, pourvu seulement qu'ils y fussent bien accueillis : ils n'exigeaient nullement que le daimyō pratiquât leur culte. Ils allaient de préférence à Funai (Bungo) et à Hirado (Hizen) : or le seigneur de Bungo, Ōtomo Yoshishige, ne se convertit qu'au moment où il se retira de la vie active, et à Hirado, les Matsura restèrent toujours irréductibles et même hostiles. Ce qui porte d'abord à douter de la parfaite sincérité de ces conversions de daimyō, c'est l'idée, généralement acceptée et confirmée en apparence par le spectacle de ce qui s'est passé en Meiji, que les Japonais ne sont nullement par nature un peuple religieux : et il faut convenir qu'ils sont mal à l'aise dans les déductions de la métaphysique et qu'ils ont peu de goût pour les subtilités de la théologie. Mais ils possèdent manifestement une propension singulière à s'enthousiasmer pour une idée, surtout pour une idée nouvelle, jusqu'à la frénésie et jusqu'au sacrifice : à vrai dire, c'est chez eux plus qu'une propension, c'est un besoin. Déjà neuf siècles avant l'introduction du christianisme, une autre religion était venue offrir un aliment à cette tendance ; et le bouddhisme à ses débuts avait inspiré les mêmes enthousiasmes et les mêmes dévouements que le christianisme devait provoquer plus tard. Encore une fois, vers le XIIe siècle, cette tendance s'était affirmée dans les grands mouvements de réforme religieuse qui agitèrent le pays. Puis les interminables guerres civiles absorbèrent, pendant longtemps, toutes les énergies. Au cours de ces troubles, le bouddhisme perdit peu à peu la plus grande partie de l'influence morale qu'il avait exercée autrefois. La corruption la plus effrénée avait gagné toutes les sectes. Et à mesure qu'ils étaient moins respectés, les bonzes étaient plus redoutés et plus haïs. L'énorme accroissement de la main-morte ecclésiastique leur donnait une puissance formidable, dont ils usaient et abusaient. Retranchés dans leurs monastères comme dans des forteresses, ils se querellaient entre eux et intervenaient, à main armée, dans les querelles des autres. Les moines guerriers du mont Hiei 比叡山 terrorisaient l'Empereur dans son palais et le Shōgun dans son château. Les moines de la secte Nichiren 日蓮 venaient incendier, à Kyōto même, le temple d'une secte rivale, le plus beau de la ville, le *Hongwan-ji* 本願寺. On aspirait à se débarrasser de cette tyrannie, et Nobunaga devait s'y employer bientôt avec l'énergie que l'on sait. Les missionnaires catholiques arrivèrent à point nommé : ils profitèrent du désarroi général des âmes, de la décadence du bouddhisme et du mépris apeuré où l'on tenait son clergé. Par contraste, ils étonnèrent par leur désintéressement, par leurs mœurs, par la conformité absolue de leur conduite avec la doctrine qu'ils prêchaient. On courut avec une curiosité ardente, qui se changea bientôt en enthousiasme, auprès de ces étrangers qui prêchaient le mépris des richesses et ne cherchaient point à en acquérir, qui prêchaient l'humilité et répondaient par la douceur aux injures, qui prêchaient l'abstinence et ne s'enivraient point, qui prêchaient la pureté et ne vivaient point au milieu

d'un sérail. Comme ils pratiquaient le célibat et organisaient à l'occasion des cérémonies pompeuses, ils ne choquaient point la conception traditionnelle que les Japonais se faisaient du prêtre et du culte. De plus, membres du même ordre, unis non seulement par la même fois, mais par la même discipline, guidés par l'exemple et les conseils que leur avait laissés François Xavier, ils s'efforçaient de se plier à toutes les coutumes du pays, allant jusqu'à adopter un régime purement végétarien, et mettaient une extrême prudence à ne jamais blesser les susceptibilités si promptes à s'émouvoir de ce peuple fier et jaloux de son indépendance. L'habileté de leur politique acheva ce que les circonstances avaient préparé. Et sur la force et la sincérité du mouvement de prosélytisme que leurs prédications produisirent, il n'est pas possible de garder le moindre doute.

2° Ces étrangers n'apportent pas seulement une religion nouvelle : ils apportent la science et les inventions de l'Occident. A ce peuple qui a toujours été avide d'instruction et de nouveauté, qui a toujours été, suivant l'expression de M. Chamberlain, éminemment « teachable » (1), leur venue promet tout un monde de révélations. Ils sont arrivés sur de grands bateaux noirs, capables de faire le tour du monde ; ils possèdent des mécaniques merveilleuses, comme les horloges, et des armes de guerre formidables, arquebuses et canons ; ils savent construire des forteresses redoutables ; ils paraissent connaître les mystères de la terre et du ciel. Déjà Xavier constatait l'ardeur avec laquelle ses auditeurs le questionnaient sur les sciences naturelles. On se précipita sur la science de l'Occident comme au VIIe siècle on s'était précipité sur la science chinoise. En quelques années, l'art de la guerre et de la fortification fut révolutionné. Les missionnaires répandent des notions nouvelles d'astronomie, de mathématiques, de physique, de médecine. A Amakusa, à Arima, à Azuchi, un peu partout, ils ouvrent des écoles, où ils enseignent les langues et les sciences de l'Europe. Et de même que le bouddhisme et la civilisation chinoise avaient apparu aux Japonais du VIIe siècle comme un tout indissoluble, de même ils ne peuvent pas dissocier d'abord la religion de l'Occident de sa science utilitaire. Les deux choses leur sont apportées à la fois, et par les mêmes hommes. Tout contribue du reste à grandir les missionnaires à leurs yeux, à les représenter comme incarnant l'esprit et la civilisation de l'Europe. Ils sont témoins de la vénération soumise dont les entourent les premiers marchands. Ils voient ces prêtres accrédités par le vice-roi des Indes et le roi d'Espagne comme leurs ambassadeurs. Ils apprennent que les plus grands souverains de l'Europe sont les humbles serviteurs de l'Eglise catholique. La civilisation de l'Europe leur apparut comme un gigantesque édifice dont la base unique était le christianisme ; et dans la religion nouvelle, ils virent un secret merveilleux qui avait permis à des hommes, après tout inférieurs, d'acquérir une puissance formidable, de pénétrer les mystères de la nature, de fabriquer des instruments déconcertants, de construire de gros bateaux et d'imprenables citadelles. Et le christianisme bénéficia de l'enthousiasme provoqué par les canons.

3° Enfin le christianisme trouvait dans l'état politique du pays des conditions singulièrement propices à son libre développement. Xavier avait reconnu bien vite que le Mikado, cloîtré dans son palais inaccessible, et le Shōgun lui-même, simple jouet aux mains des factions rivales, ne jouissaient plus d'aucune autorité réelle. Le pouvoir central n'était plus qu'une ombre, et les daimyō, que les premiers voyageurs appelèrent des « rois », étaient maîtres absolus dans leurs domaines. Ainsi, la propagande chrétienne ne risquait pas de venir se heurter à l'hostilité possible d'une volonté universellement respectée, capable d'arrêter toutes les sympathies naissantes et de briser toutes les velléités d'opposition. Les daimyō pouvaient en toute liberté embrasser ou proscrire la religion chrétienne, sans que nul y trouvât à redire. Bien plus, en embrassant cette religion, ils se donnaient à eux-mêmes le sentiment de leur indépendance. Par l'intermédiaire des missionnaires, ils entraient en relations avec les chefs des états étrangers ; ils envoyaient des ambassades, et en recevaient ; ils jouaient aux souverains véritables.

(1) *Things japanese*, 4e éd., p. 153.

Beaucoup de daimyô, qui n'avaient aucun goût pour le christianisme, s'empressèrent de le protéger, dès que le pouvoir central, enfin reconstitué, tenta de le proscrire : c'était pour eux une manière de protester et d'affirmer encore leur indépendance, déjà compromise. On comprend ainsi pourquoi le christianisme obtint alors tant de succès parmi la haute noblesse territoriale, dont l'exemple eut naturellement une forte influence sur les samurai de tout rang et sur le peuple. Et on s'explique que M. St. ait choisi les daimyô chrétiens comme le sujet propre de son étude : les conversions de daimyô furent en effet le trait le plus caractéristique de l'histoire du christianisme japonais.

IV. — Le 24 juillet 1587, Hideyoshi rendit l'édit qui ordonnait à tous les Portugais de quitter le Japon dans un délai de vingt jours. Néanmoins, tout se borna cette fois à la destruction d'un certain nombre d'églises, à quelques exécutions, à la dépossession de Takayama Ukon et à la dispersion des religieux chez les daimyô chrétiens. Les riches présents que le P. Valignani, revenu en 1590 avec les quatre envoyés des daimyô de Kyûshû, apporta au Taikô, lui firent un peu oublier sa colère, et bientôt toute son attention fut absorbée par la conquête de la Corée. Il est remarquable que des deux armées qu'il y envoya (1592), l'une, celle qui était commandée par Konishi Yukinaza, était composée à peu près uniquement de daimyô chrétiens. Pendant ce temps les conversions de daimyô se multipliaient, et il s'en produisait jusque dans la famille du Taikô. Une fois encore, les excès des frères espagnols qui étaient arrivés peu à peu des Philippines et surtout l'affaire du *San Felipe* (1596) réveillèrent sa colère et l'édit du 9 décembre 1596 renouvela et aggrava les rigueurs du premier. Mais on n'arrêta aucun des chrétiens d'importance : on se borna à crucifier à Nagasaki six franciscains espagnols, trois jésuites japonais et dix-sept convertis de condition inférieure (5 février 1597). Hideyoshi mourut l'année suivante (15 septembre 1598) ; et sur son lit de mort, il recevait encore avec lamitié le P. Rodriguez.

Tokugawa Ieyasu 德川家康 devient bientôt le maître incontesté du Japon, et la mémorable bataille de Sekigahara 關原 (15 septembre 1600) assura son triomphe sur le jeune fils du Taikô, Hideyori 秀頼, qu'il avait juré de protéger. Les daimyô chrétiens qui avaient suivi la fortune de Hideyori payèrent leur fidélité de leurs territoires et parfois, comme Konishi, de leur vie : mais ceux, beaucoup plus nombreux, qui avaient pris le parti de Ieyasu, furent récompensés généreusement. Bien qu'il eut sans aucun doute décidé dès le premier jour la proscription du christianisme, il attendit patiemment le moment favorable. Il ne voulait pas s'aliéner brusquement les grands daimyô chrétiens et il ne voulait pas non plus, par une démarche imprudente, contrarier les efforts qu'il faisait pour développer le commerce extérieur du Japon, qui atteignit alors une prospérité extraordinaire. Mais il laissait assez deviner ses intentions véritables pour que les daimyô terrorisés le comprissent à demi mot. C'est l'époque des grandes apostasies. Au lendemain même de Sekigahara, Sô Yoshitomo 宗義智, seigneur de Tsushima 對馬, avait donné l'exemple. Après la mort de son père Yoshitaka (1603), Kuroda Nagamasa 黒田長政 passa peu à peu du zèle ardent à l'hostilité la plus implacable. Mais les apostasies qui furent le plus sensibles aux religieux furent celles d'Ômura Yoshiaki 大村喜前, fils et successeur de Sumitada, et celle d'Arima Naozumi 有馬直純, qui alla jusqu'à trahir son père Harunobu 晴信. Enfin, peu après le départ de l'ambassade que le puissant daimyô de Sendai 仙臺, Date Masamune 伊達政宗, avait osé envoyer lui-même au roi d'Espagne (octobre 1613), parut l'édit qui ordonnait à tous les daimyô d'expulser du Japon tous les prédicateurs, japonais et étrangers, de détruire toutes les églises chrétiennes et de contraindre tous les convertis à apostasier sur-le-champ. Quelques daimyô firent bien la sourde oreille, et une quarantaine de religieux purent bien encore rester cachés dans le pays : mais la persécution systématique qu'inaugura cet édit ne devait plus se relâcher. Après la mort de Ieyasu (1616), Hidetada 秀忠 continua la politique de son père ; mais ce fut surtout le troisième shôgun, l'autoritaire Iemitsu 家光 (1623-1649), qui montra une rigueur implacable. Sous sa férule impérieuse, les daimyô durent rivaliser de zèle dans la persécution et les apostats y cueillirent des lauriers. On

peut estimer à 1.500 ou 2.000 le nombre des chrétiens qui payèrent alors leur constance de leur vie. La révolte des paysans de Shimabara 島原 (1637-1638) fut le dernier et le plus sanglant épisode de cette dramatique histoire. Comme s'il redoutait un retour offensif de la religion proscrite, Iemitsu ferme le Japon aux étrangers : les Hollandais, seuls tolérés, sont relégués dans l'îlot de Deshima (1641), et interdiction est faite aux Japonais, sous peine de mort, de quitter le pays (1636). Bien qu'on eût pu croire le christianisme définitivement extirpé par des mesures si rigoureuses, la terreur de la religion « perverse » resta telle que, pendant toute la durée du régime Tokugawa, on ne cessa d'élever le chiffre des primes à la délation et de pratiquer le *efumi* 繪踏, cette cérémonie qui consistait à fouler aux pieds des images religieuses.

Ce qui déconcerte d'abord dans cette répression si violente et si efficace, c'est le contraste complet qu'elle forme avec l'accueil obtenu d'abord par le christianisme et l'aisance de ses premiers succès. Pourtant, l'on n'aura pas de peine à s'expliquer la brusquerie de ce revirement, si l'on considère que les causes qui avaient favorisé au début le développement du christianisme avaient disparu une à une, et qu'en revanche des événements nouveaux s'étaient produits, qui devaient opposer à ses progrès un infranchissable obstacle.

1° Les premiers missionnaires avaient profité de l'état d'anarchie où se trouvait alors le pays et de la quasi-indépendance dont jouissaient les daimyô. Mais la situation avait changé du tout au tout. Trois grands politiques, les plus grands qu'ait jamais produits le Japon, Nobunaga, Hideyoshi et Ieyasu, reconstituèrent successivement à leur profit une autorité centrale de plus en plus forte et qui, à la fin, devint absolue. Tant que ce nouveau pouvoir central, encore mal affermi et absorbé par sa lutte contre la puissance du clergé bouddhique, se montra favorable aux missionnaires, leur propagande en reçut un nouvel élan ; mais dès qu'il se retourna contre eux, ils étaient perdus. La résistance des daimyô aux ordres reçus d'en haut devait devenir de plus en plus hésitante : très résolue au temps de Hideyoshi, qui du reste ne désirait pas aller jusqu'au bout et fermait volontiers les yeux, elle s'affaiblit de plus en plus sous Ieyasu, et, sous Iemitsu, elle fait place à une soumission aveugle. Du reste les grands daimyô chrétiens avaient disparu peu à peu ; leurs successeurs n'avaient plus leur ardeur de néophytes : aux Sumitada, aux Harunobu, aux Sôrin, avaient succédé les Yoshiaki, les Naozumi, les Yoshimune. Le zèle des premiers jours s'était refroidi, et ne se manifestait plus que par soubresauts. Peut-être aussi est-il vrai que les Japonais sont plus capables d'enthousiasme que de constance.

2° La qualité des missionnaires s'était détériorée non moins que celle des convertis. A partir de 1692, des frères espagnols des Philippines, Franciscains, Dominicains, Augustins, arrivent en foule au Japon, malgré un bref du pape, qui réservait le pays aux Jésuites. Ces nouveaux venus, ignorants, indisciplinés et fanatiques, commettent toutes sortes d'imprudences, heurtent à plaisir les susceptibilités du peuple, refusent de suivre la méthode des Jésuites, raillent leur prudence qu'ils appellent timidité, donnent aux convertis scandalisés le spectacle de divisions au sein même de l'Eglise. La conduite des marchands diminue aussi le respect qu'inspiraient les missionnaires. Ce ne sont plus les pieux marchands du début, mais des forbans sans scrupules, prêts à faire tous les métiers, et qui ont établi à Nagasaki un commerce lucratif d'esclaves. On soupçonne naturellement les missionaires de favoriser ce trafic, et c'est un des griefs qu'invoque Hideyoshi dans son premier édit de proscription. En vain les missionnaires alarmés décident-ils d'exclure de la communauté chrétienne tous ceux qui se livrent à ce trafic : si quelques-uns se soumettent, la plupart se moquent ouvertement de cette menace. Les tares de la civilisation européenne, dont il n'avaient d'abord vu que les beaux côtés, apparaissent ainsi peu à peu aux yeux perspicaces des Japonais. L'écho leur arrive en même temps des dissensions, des rivalités et des luttes des peuples chrétiens, qui se poursuivent jusqu'au fond de l'Orient. C'est bien pis lorsque les marchands des nations protestantes, Anglais et Hollandais, pénètrent dans le pays, tournant en dérision et accusant de tous les crimes les missionnaires catholiques, qui de leur côté les représentent comme des pirates et

des bandits. Pourtant ces Hollandais et ces Anglais ont eux aussi des ingénieurs et des savants, de gros navires et des armes à feu. Même c'est un Anglais non catholique arrivé en 1600, William Adams, qui est chargé par Ieyasu de construire la marine marchande du Japon. On se rend compte alors que la civilisation matérielle de l'Europe n'a pas de rapport nécessaire avec le catholicisme, et cette révélation porte au prestige des missionnaires une atteinte irréparable.

5° Pourtant, si les causes que nous venons d'énumérer suffisaient à expliquer un ralentissement du prosélytisme et une indifférence croissante vis-à-vis de la religion, elles n'expliquent pas encore pourquoi ce fut une persécution résolue et implacable qui succéda aux anciennes ardeurs. La défiance de Hideyoshi, l'hostilité de Ieyasu, la fureur destructrice de Iemitsu eurent en effet pour origine des raisons purement politiques. Ces esprits impérieux comprirent bien que le christianisme de certains daimyô pouvait à l'occasion devenir un principe d'union entre eux et était en tous cas pour eux un principe d'indépendance vis-à-vis du pouvoir central. N'avaient-ils pas déjà envoyé directement une ambassade à des souverains étrangers ? Hideyoshi, à la suite de son expédition contre Shimazu de Satsuma, dut être frappé de voir Kyûshû tomber presque entièrement entre les mains des daimyô chrétiens, et, au moment de l'expédition de Corée, de voir Konishi Yukinaga recruter son armée presque exclusivement parmi eux. Il laissa assez percer son alarme, lorsqu'il apprit l'acceuil triomphal qu'ils firent à l'ambassade revenue de Madrid et de Rome sous la conduite du P. Valignani. Toutefois les daimyô chrétiens étaient trop de ses amis pour qu'il se décidât jamais à aller au-delà des demi-mesures. Ieyasu n'avait pas les mêmes raisons de les ménager. Esprit symétrique, amoureux de l'ordre et de l'uniformité, il regarda toujours avec méfiance ce bloc enfariné, où il pressentait une résistance possible à son autorité souveraine. Il s'efforça aussitôt de le désagréger ; et s'il y réussit en somme merveilleusement, il s'étonna et s'exaspéra des rares oppositions qu'il rencontra. Quatorze de ses propres serviteurs, à qui il avait insinué son désir de les voir abandonner leur religion, préférèrent l'exil à l'apostasie. Il voyait en même temps les chrétiens vénérer comme des saints ceux mêmes d'entre eux qu'on avait exécutés pour des crimes de droit commun. Ce fanatisme religieux heurtait son fanatisme autoritaire, et il n'en aurait pas fallu davantage, peut-être, pour qu'il signât les édits de proscription.

Mais ces griefs se compliquèrent de bonne heure d'un autre grief, bien autrement important aux yeux des Japonais : dans les progrès du catholicisme ils virent poindre une menace pour leur indépendance nationale. Aujourd'hui encore la plupart des Japonais instruits croient que les missionnaires préparaient en secret la conquête du Japon par les armées du roi d'Espagne. Rien n'est plus faux. Les missionnaires connaissaient trop ce peuple patriote et guerrier pour s'imaginer qu'une tentative de conquête eût les moindres chances de succès et pour ne pas savoir qu'elle serait infailliblement le signal d'une proscription générale des étrangers et des chrétiens. Dès le premier jour François Xavier avait signalé le péril ; et aussi tard qu'en 1615, le roi d'Espagne, Philippe III, bien renseigné par les missionnaires, déclinait poliment les propositions ambigues de l'envoyé de Date Masamune. Mais les Japonais, dont les relations avec l'étranger s'étendaient tous les jours, ne pouvaient pas manquer d'observer avec inquiétude les conquêtes que les peuples européens faisaient alors dans les mers de l'Extrême-Orient. Dès 1557, les Portugais s'étaient établis à Macao ; en 1571, les Espagnols fondent Manille ; en 1601, les Hollandais abordent à Java, et bientôt, en 1624, il viennent s'installer aux portes mêmes du Japon, à Formose, où les Japonais venaient d'envoyer coup sur coup deux expéditions infructueuses. Des paroles imprudentes et surtout les calomnies mutuelles des diverses nations rivales, qui espéraient rester seules maîtresses du terrain, firent le reste. En 1596, le capitaine du *San Felipe*, un gallion espagnol qui s'était échoué sur les côtes de Tosa et avait été confisqué, exaspéré par l'injustice dont il était la victime, déclara que les armées du roi d'Espagne ne tarderaient pas à suivre ses missionnaires. L'effet de cette bravade fut désastreux, et le second édit de proscription de Hideyoshi n'eut pas d'autre cause. Cette fois, les Espagnols avaient été spécialement visés : ce fut bientôt le tour des Portugais.

L'affaire de la *Madre de Dios* (1609) et l'ambassade du gouverneur des Philippines, Rodrigo de Vivero, excitèrent la colère de Ieyasu contre eux : il ordonna alors qu'ils fussent tous massacrés à Nagasaki et que les Jésuites fussent expulsés du Japon. Jusqu'ici la persécution, encore peu rigoureuse, avait oscillé des Portugais aux Espagnols : les Hollandais s'arrangèrent pour qu'elle n'établît plus de distinction entre ces deux nations catholiques, d'ailleurs unies alors sous le même roi. En 1611, ils traduisirent une lettre envoyée par Maurice de Nassau au shôgun de telle sorte qu'elle prît la forme d'une dénonciation en règle des complots ourdis par les missionnaires et leurs fidèles. Peut-être William Adams ne se fit-il pas faute d'appuyer ces accusations. Un événement extraordinaire parut les confirmer alors d'une manière éclatante. Le plus puissant des daimyô du Japon, Date Masamune, eut l'idée d'envoyer lui-même une ambassade au roi d'Espagne, sous prétexte d'ouvrir des relations de commerce, en réalité pour solliciter son alliance (1613). Ieyasu s'y trompa d'autant moins, qu'au même moment il découvrit le complot que son propre fils, Tadateru 忠輝, gendre de Date, avait formé pour remplacer Hidetada au shôgunat : et il paraît qu'on découvrit dans les papiers des conspirateurs des lettres demandant l'assistance des Espagnols. Les missionnaires et les Espagnols n'ont jamais songé sans doute à favoriser de pareilles visées : mais il n'est pas douteux que certains daimyô les eurent, et on comprend que Ieyasu n'ait pas fait la distinction. Son édit de 1614, où il accuse formellement les missionnaires de « viser à changer le gouvernement du pays et à se rendre maîtres du sol », fut la condamnation définitive du christianisme. Les Hollandais et les Anglais, par de nouvelles falsifications, veillèrent à ce que cette ardeur ne s'endormît pas. Elle s'endormit si peu qu'elle se retourna bientôt contre eux-mêmes, et que les Anglais, accusés d'être eux aussi des émissaires du pape, furent chassés du pays (1623), tandis que les Hollandais inauguraient en 1641, dans l'îlot de Deshima, leur longue carrière d'humiliation. La folie de défiance qui s'était emparée des gouvernants se propagea peu à peu dans tous les rangs de la société : elle dégénéra en ce qu'on ne peut mieux caractériser que comme une phobie nationale, qui devait durer plus de deux siècles.

V. — Ce n'est pas seulement par leurs délations que les Hollandais avaient enfin conquis le droit de rester seuls au Japon : ils l'avaient acheté aussi par les plus étranges complaisances. En 1634 ils avaient livré aux Japonais le gouverneur de Formose, Nuyts, coupable d'avoir arrêté un bateau de commerce japonais (1) ; en 1637, un navire de leur factorerie de Hirado avait aidé l'armée shôgunale à bombarder dans leur dernier refuge les paysans soulevés de Shimabara. Désormais, et jusqu'à 1853, l'histoire des relations avec l'Europe ne sera plus guère que celle de leur détention et de leurs déboires à Deshima. Dès qu'un vaisseau de Batavia arrivait à Nagasaki, les officiers japonais en prenaient aussitôt possession, le perquisitionnant de fond en comble, enlevant toutes les armes et toutes les munitions : il fallait un passeport pour aller du bateau à Deshima. Dans les intervalles des ces visites, le directeur et six ou sept employés restaient enfermés dans l'îlot, soumis à un espionnage perpétuel et à des exigences contre lesquelles ils n'avaient aucun recours. Ils ne pouvaient même envoyer de lettres à l'étranger ni en recevoir sans les faire passer d'abord sous les yeux du gouverneur de Nagasaki (2). Une fois par an, le directeur et quelques-uns de ses employés allaient à Edo présenter leurs hommages au shôgun, et durant ce long voyage on les traitait comme des

---

(1) Sur la curieuse histoire de ce bateau arrêté par les Hollandais à Taiwan (Tainan 臺南) et sur l'extraordinaire audace avec laquelle sept Japonais désarmés firent prisonnier le gouverneur dans son propre palais et lui dictèrent les conditions les plus humiliantes (1628), voir Davidson, *The island of Formosa*, pp. 16-17.

(2) On peut faire aux Hollandais de Deshima assez de reproches mérités pour qu'on ne les charge pas de reproches injustes. C'est cependant ce que fait une fois M. Steichen (p. 350), citant ou croyant citer Kæmpfer (l. IV ; t. II, p. 202 de l'édition française de 1732) : « Deux fois l'an, ils étaient obligés de fouler aux pieds l'image de notre Sauveur attaché à la croix,

prisonniers. En la présence même du shôgun, ils avaient à subir bien des avanies, que Kæmpfer rapporte avec indignation (¹). Les gains, d'abord considérables, que réalisait la Compagnie et qui la faisaient passer sur bien des choses, furent peu à peu diminués par une série de mesures restrictives. En 1672, il est interdit aux Hollandais de vendre directement aux particuliers ; le gouvernement se réserve le monopole de l'achat, et en même temps le droit de fixer lui-même les prix. En 1685, cette mesure est rapportée : mais le chiffre annuel de leurs ventes est fixé au maximum de 100.000 taëls. En 1696 et en 1710, les Japonais altèrent à deux reprises leur monnaie et obligent les Hollandais à l'accepter à son ancienne valeur. En 1714 et en 1720, l'exportation du cuivre est limitée à des quantités de plus en plus faibles : celle de l'argent était interdite depuis 1671. Or les Hollandais ne pratiquaient guère d'autre exportation que celle des métaux précieux. Dès 1743, c'est à peine si les profits balancent les dépenses, et dans la suite ils ne s'élevèrent jamais bien haut. A partir de 1790 enfin, on ne toléra plus que l'arrivée d'un seul bateau hollandais par an.

Pendant toute cette période, les Japonais ne se départirent pas un moment de leur résolution bien arrêtée de ne renouer de relations avec aucune autre nation. Dès 1640, presque tout le personnel d'une mission commerciale de Macao fut mis à mort ; en 1673, une tentative de la Compagnie anglaise des Indes fut reçue plus courtoisement, mais n'eut pas plus de succès. Pendant un siècle, peu de vaisseaux étrangers apparurent dans les eaux japonaises. Mais, vers la fin du XVIIIe siècle, les voyages de reconnaissance se multiplient : du côté des Français, c'est la belle exploration de La Pérouse (1787), du côté des Anglais, c'est le voyage de l'*Argonaut* (1791), celui du capitaine Broughton (1795-1797), l'aventure étrange de la frégate le *Phaeton* (1808). Mais les plus hardies des ces tentatives furent celles des Russes. Dès 1713, Kosierewski avait reconnu les plus méridionales des Kouriles ; en 1736, Spagenburg, et en 1777, Potonchew, explorèrent la partie septentrionale du Japon. En 1792-1793, le lieutenant Laxman, par l'ordre de Catherine II, chercha à établir des rapports avec le Japon, sous prétexte de ramener l'équipage d'un bateau japonais qui s'était échoué sur les côtes de Sibérie : mais c'est tout au plus si, en considération de ses bonnes intentions et de son ignorance des lois du pays, on consentit à le laisser partir sans le molester. Vers la même époque un cours de japonais fut créé à Irkoutsk, et c'est là qu'en 1805 et 1806 Klaproth apprit le peu de japonais qu'il a jamais su. Une mission officielle russe, qui se présenta en 1804 à Nagasaki, fut reçue de façon si humiliante que les Russes exercèrent quelques années plus tard des représailles sur les comptoirs japonais de Sakhalin. Enfin, en 1811, le capitaine russe Golowmine attiré dans un guet-apens à Kunashiri 國後, l'une des Kouriles, fut emmené prisonnier à Hakodate 函館 et ne fut délivré qu'au bout de deux ans (1813). De nouvelles tentatives des Anglais, en 1818, en 1837, en 1845, n'ont pas plus de succès. En 1848, le commodore américain Biddle, à Edo, et l'amiral français Cécille, à Nagasaki, sont encore éconduits plus ou moins poliment : ce n'est que cinq ans plus tard, grâce à son imposante escadre, que le commodore Perry devait avoir raison de cette résistance obstinée.

---

comme preuve incontestable qu'ils avaient renoncé pour toujours à la religion chrétienne. » Or dans le passage de Kæmpfer il s'agit non pas des Hollandais eux-mêmes, mais des officiers japonais attachés à leur personne, ce qui est autre chose. Il faut espérer que M. Steichen rectifiera, dans l'édition française que, dit-on, il prépare de son livre, ce lapsus fâcheux.

(¹) Le Prince (le shôgun), dit-il (t. III, p. 101) « nous commanda d'ôter nos capes ou nos manteaux, qui étoient nos habits de cérémonie; de nous tenir debout, de sorte qu'il pût nous bien considérer; de marcher; de nous arrêter; de nous complimenter l'un l'autre; de sauter, de faire l'ivrogne, d'écorcher le langage Japonnois, de lire en Hollandois, de peindre, de chanter, de mettre et d'ôter nos manteaux. Tandis que nous exécutions les ordres de l'Empereur de notre mieux, je joignis à ma danse une chanson amoureuse en Allemand. Ce fut de cette manière, et avec je ne sai combien d'autres singeries, que nous eûmes la patience de divertir l'Empereur et toute sa Cour. ».

Qu'était devenu pendant ce temps le christianisme japonais ? Les édits de proscription n'arrêtèrent pas tout de suite l'ardeur des missionnaires les plus exaltés, qui venaient chercher au Japon un martyre assuré ; mais nous n'avons pas beaucoup de renseignements sur ces tentatives qui aboutirent toutes au même résultat. Cinq Jésuites qui débarquèrent au Japon en 1642 et cinq autres qui les suivirent l'an d'après furent mis à mort dans les plus atroces supplices (1). Le dernier et le plus intéressant de ces efforts pour installer de nouveau le christianisme au Japon fut celui du prêtre sicilien Sidotti, qui se fit jeter sur les côtes du Japon en 1708 et mourut en 1715 à Edo, après une longue détention (2). Cependant on soupçonnait que le christianisme existait encore, au moins dans les environs de Nagasaki. Kæmpfer raconte qu'en 1790, cinquante personnes étaient emprisonnées à Nagasaki depuis plusieurs années déjà et devaient y rester jusqu'à ce qu'elles eussent abjuré le christianisme. A cette époque le *efumi* existait déjà depuis plusieurs années : en 1716, on y ajoute le *shûmon aratame* 宗門攷, c'est-à-dire la nécessité d'indiquer au moment du recensement la religion à laquelle on appartenait. Lorsque Thünberg visita le Japon (1775-1776), il trouva encore la pratique du *efumi* en pleine vigueur. Des matelots américains, qu'un naufrage avait jetés sur les côtes du Japon en 1848 et que le *Preble* recueillit l'an suivant, ne durent leur salut qu'à la bonne volonté avec laquelle ils se soumirent à cette cérémonie. Toutefois ces faits ne prouvaient pas suffisamment que le christianisme existât toujours au Japon. Ce n'est que bien plus tard qu'on sut qu'une persécution eut encore lieu en 1858, et que plusieurs paysans des environs de Nagasaki moururent alors en prison (3).

Les missionnaires catholiques n'avaient pas perdu l'espoir de reconquérir le Japon et d'y retrouver des fidèles. Dès 1832, les missionnaires de Corée s'en préoccupaient. En 1844, la corvette l'*Alcmène* débarque à Nawa 那覇 dans l'île Okinawa 沖縄島 de l'archipel Ryûkyû 琉球 un missionnaire, M. Forcade, qui y venait autant pour étudier la langue japonaise que pour tenter d'y faire quelques conversions. Mais, gardé à vue, il ne réussit guère mieux dans le premier objet que dans le second. D'autres missionnaires, qui vinrent le rejoindre, ne furent pas plus heureux, et cette première tentative prit fin en 1848. Une seconde mission aux îles Ryûkyû (1855-1858) resta aussi stérile. L'année suivante, M. Girard se rendait à Edo avec notre envoyé M. Duchesne de Bellecourt, en qualité de prêtre et d'interprète du consulat général de France. En 1862, deux missionnaires se rendaient à Nagasaki. Toutefois pendant longtemps encore ils ne purent avoir aucun rapport avec les indigènes, et avaient à peu près renoncé à l'espoir de retrouver des fidèles. Ce fut le 17 mars 1865 qu'eut lieu la découverte des chrétiens. M. Petitjean, missionnaire à Nagasaki et depuis

---

(1) C'est par le P. Alexandre de Rhodes que nous connaissons leur histoire : *Histoire de la vie et de la glorieuse mort de cinq Pères de la Compagnie de Jésus*, etc...., Paris, 1653. L'ouvrage avait paru d'abord en italien, en 1652 (Pagès, nº 285).

(2) Hildreth ne parle pas de Sidotti. Les premières nouvelles qu'on eut de son voyage furent l'objet d'une relation espagnole du Fr. Agostino, parue en 1717 (Pagès, nº 379). Puis vint la relation beaucoup plus complète, en hollandais, que François Valentyn, l'historiographe de la Compagnie hollandaise des Indes orientales, a insérée dans sa volumineuse compilation, parue en 1724 (Pagès, nº 388). Les documents japonais n'ont été naturellement connus qu'après l'ouverture du Japon. Le célèbre écrivain et historien Arai Hakuseki 新井白石 a laissé une curieuse relation de l'interrogatoire que, par ordre du shôgun, il fit subir au P. Sidotti (*Seiyô kibun* 西洋紀聞) : elle a été traduite en anglais par le Rév. Wright (Trans. As. Soc. of Japan, vol. IX, part. II [1881], pp. 156-172). Consulter aussi : *Une page d'histoire : un missionnaire du Japon au XVIIIe siècle* (une série d'articles dans la revue *Les Missions catholiques*, t. XVI [1884], p. 333 sqq.), et *Arai Hakuseki und Pater Sidotti* par L. Lönholm (Mitth. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, vol. VI, part. LIV, pp. 149-189).

(3) Fr. Marnas. *La Religion de Jésus ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle*. Paris (1897), 2 vol.; t. I, pp. 546-547.

premier évêque du Japon, se trouvait dans l'église qu'il venait de faire bâtir, lorsqu'une vieille femme s'approcha de lui, et lui demanda à voix basse :

— *Sancta Maria no go-zo wa, doko ?* Où est l'auguste statue de Sainte Marie (1) ?

En peu de temps, et en procédant avec une extrême prudence, les missionnaires découvrirent dans les environs de Nagasaki et dans les îles voisines un nombre considérable de villages chrétiens, qui les accueillirent avec un enthousiasme extraordinaire. Ils ont estimé à 50.000 environ le nombre de ces paysans qui, de père en fils, avaient conservé la religion de leurs aïeux aussi fidèlement qu'ils avaient pu. Chaque village avait son Baptiseur et son Chef de prière. Une dernière persécution s'abattit encore sur ces paysans de 1867 à 1873. Mais bientôt la liberté religieuse fut définitivement établie au Japon.

Cet évènement inattendu fit naturellement naître de grandes espérances. Elles n'ont pas été réalisées. Actuellement le catholicisme ne compte pas plus de 57.000 fidèles (2), dont plus des deux tiers dans la seule île de Kyûshû. Il est curieux de noter que plusieurs milliers d'anciens chrétiens de Kyûshû ont refusé jusqu'ici de rejoindre l'Eglise catholique. L'Eglise russe orthodoxe s'attribue 27.000 fidèles (3), ce qui, pour le dire en passant, me paraît bien extraordinaire. Mais l'échec, tout compte fait, le plus significatif a été celui des protestants, si l'on songe que malgré le personnel considérable de leurs diverses missions, malgré les ressources énormes à leur disposition, malgré les fondations de toutes sortes que ces ressources leur ont permis de faire, et malgré l'attrait, si puissant sur les Japonais, de l'enseignement de la langue anglaise, ils n'ont pas plus de 50.000 convertis (4). Peut-être faut-il croire que ces missionnaires richement dotés, mariés, prolifiques, amoureux de leurs aises, accoutumés à fuir dans les montages les chaleurs de l'été et dans les stations thermales les rigueurs de l'hiver, attachés souvent au pays par des liens fragiles et vite rompus, déconcertaient un peu l'idée qu'à tort ou à raison les Japonais se faisaient traditionnellement du prêtre. Quoi qu'il en soit, d'une manière générale, l'insuccès du christianisme, dans ce pays où il avait jadis si bien réussi et où il pouvait bénéficier maintenant d'une pleine liberté de propagande, est un fait certain et dont la signification est plus nette encore, si l'on considère la qualité et l'origine des convertis. « Il est bien rare, déclare M. l'abbé Steichen (p. 356), de rencontrer un chrétien dans les sphères élevées ; les néophytes apostasient généralement à mesure qu'ils obtiennent des positions plus importantes. Les étudiants pauvres, qui eux aussi abandonnent leur foi dès qu'ils n'ont plus besoin des étrangers, les orphelins, les lépreux et même une portion du menu peuple sont abandonnés de bon cœur aux missionnaires, mais la bonne société leur sera fermée encore pour un long temps à venir ».

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser en détail les causes de cet insuccès. Mais nous en avons dit assez, à propos du premier christianisme, pour qu'elles apparaissent d'elles-mêmes. Les étrangers ne se trouvaient plus en présence d'un pays morcelé en une multitude de principautés presque indépendantes, mais d'un Japon uni, plus uni même qu'il ne l'avait jamais été, puisque la chute des Tokugawa entraînait rapidement celle du régime féodal tout entier et qu'une centralisation de plus en plus forte prenait, avec une facilité surprenante, la place du particularisme d'antan. Les ardeurs latentes, que la propagande chrétienne avait dérivées à son

---

(1) *Ibid.*, p. 488 sqq.

(2) Le chiffre donné par le dernier Annuaire de la Société des Missions étrangères est de 57.195, dont 39.095 pour Kyûshû (1902).

(3) J'emprunte ce chiffre et le suivant (exactement 27.245 et 50.512) aux *Tidings from Japan* du Rév. D. G. Spencer (1902).

(4) La meilleure histoire des missions protestantes au Japon est la traduction anglaise de l'ouvrage allemand du pasteur H. Ritter : *A history of Protestant Missions in Japan*, transl. by the Rev. G. Albrecht, rev. and brought up to date by the Rev. D. C. Greene. Tôkyô, 1898.

profit à la fin du XVIe siècle, étaient absorbées tout entières dans la défense du pays contre les prétentions étrangères, dans l'enivrement d'un loyalisme nouveau, dans le culte restauré de la divinité impériale. On se précipita sur la science européenne avec plus d'enthousiasme encore et surtout plus de méthode qu'au XVIe siècle, mais cette fois on traça une distinction bien nette entre la civilisation matérielle de l'Occident, dont l'adoption fut jugée nécessaire, et la religion chrétienne, dont la nécessité n'apparut pas clairement. Au reste, si la science de l'Occident était une, sa religion ne l'était plus. En même temps que les catholiques d'autrefois, les orthodoxes russes et les innombrables dénominations protestantes, depuis l'Eglise anglicane jusqu'à l'Armée du Salut, prenaient pied tour à tour dans le pays ; et, au début surtout, et avant que les mêmes infortunes les eussent un peu réconciliées, les sectes rivales n'étaient pas tendres les unes pour les autres. Quand bien même ils auraient eu un désir sincère de s'y orienter, les Japonais auraient eu bien de la peine à voir clair dans cette Babel religieuse et à y choisir leur voie. Surtout les étrangers n'étaient plus, comme au temps de François Xavier, des êtres nouveaux et inconnus, entourés d'une atmosphère de mystère et de légende : on les connaissait, ou on croyait les connaître par les préjugés hostiles que les Tokugawa avaient entretenus contre eux, par la triste idée qu'avaient donnée de leur avidité et de leurs bassesses les marchands de Deshima, par le retentissement tout récent encore de l'infâme guerre de l'opium, par la crainte que leur politique agressive et leurs armements formidables inspiraient. Si l'on se mit à leur école, ce fut pour leur arracher les secrets de leur science et de leur puissance, afin de pouvoir défendre contre leurs empiétements non seulement le sol japonais, mais aussi l'âme japonaise. On comprendra maintenant, conclurons-nous avec M. Steichen, pourquoi pas un seul des descendants des daimyô chrétiens n'a encore embrassé la religion pour laquelle leurs ancêtres montrèrent jadis tant d'enthousiasme, et pourquoi, ajouterons-nous, il y a peu de chances qu'aucun d'eux s'y décide jamais.

Cl. E. Maitre.

K. Miura. — *Aus der japanischen Physiognomik*. Mitth. d. deutsch. Gesellsch. Ostasiens, Tôkyô, vol. IX, part. 1 (octobre 1902), pp. 7-15 et 1 pl.

C'est un spectacle familier à tous ceux qui habitent le Japon que ces enseignes où les caractères 人 相 見 *ninsômi* indiquent aux gens crédules et avides de pénétrer les secrets de leur avenir un diseur de bonne aventure. L'industrie, quoi qu'en dise M. Miura, paraît encore assez florissante ; et s'il est vrai qu'en raison des progrès de l'instruction elle n'est plus que l'ombre de ce qu'elle fut autrefois, il faut en conclure qu'elle a dû connaître de bien beaux jours. Le *ninsô* japonais — qui est du reste d'origine entièrement chinoise et dont l'importation paraît remonter aux premiers temps de l'influence chinoise au Japon — est une science fort compliquée : il ne se borne pas à l'observation de la tête, du visage, des mains, et de leurs différentes parties (cheveux, yeux, oreilles, nez, dents, lèvres, langue, « envies », etc.) ; il étudie aussi le sujet quand il mange, boit, marche, dort ou parle ; il étend ses investigations jusqu'à la forme des parties sexuelles et à l'aspect des excréments. Dans son intéressant article, M. Miura a limité ses recherches à la divination par l'étude de la main, et il a de plus institué un parallèle entre la chiromancie européenne et la chiromancie japonaise, qui paraît révéler un nombre considérable et significatif de points communs. A y regarder de près cependant, ces coïncidences n'ont rien que de très naturel et ne permettent nullement de conclure d'emblée à une communauté d'origine. Si les chiromanciens, au Japon comme chez nous, distinguent trois lignes principales de la main (la « ligne du ciel », 天 紋 *temmon*, qui correspond à notre « ligne du cœur », la « ligne de l'homme », 人 紋 *jimmon*, qui est la grande ligne médiane, et la « ligne de la terre », 地 紋 *chimon*, notre « ligne de vie »), c'est que la conformation même de la main impose manifestement cette distinction. Si, de même que nos chiromanciens font correspondre les sept proéminences ou « monts » de l'intérieur de la main à autant de

corps célestes du système solaire (Jupiter, Saturne, Apollon, Mercure, Mars, Vénus et la Lune), les chiromanciens japonais dénomment les parties de la main soit d'après les huit directions du ciel (Nord, Nord-Ouest, Ouest, Sud-Ouest, Sud, Sud-Est, Est, Nord-Est), soit d'après les douze signes du zodiaque, c'est que, dans tous les pays, l'astrologie a toujours été considérée comme l'art divinatoire par excellence et que les autres formes de la divination lui ont toujours été étroitement associées et subordonnées. Si enfin, au Japon comme chez nous, une ligne continue est considérée comme d'heureux augure, tandis qu'une ligne brisée par endroits ou coupée par d'autres lignes est tenue pour un signe d'infortune, c'est qu'une analogie ou, si l'on veut, une métaphore naturelle suggère invinciblement cette interprétation à une science, dont l'objet est de « lire » ce qui est « écrit » dans la main. Quelquefois cette lecture consiste à traiter les particularités physiques de la main comme des symboles, dont certaines idées astrologiques ou magiques donnent la clef; quelquefois — et c'est ici le cas — elle se ramène en somme au déchiffrement d'un rébus; quelquefois aussi — et c'est ce qui se produit lorsque le chiromancien japonais prétend reconnaître dans l'arrangement des plis de la main le dessin de certains caractères chinois — elle se présente comme une lecture au sens propre du mot. Il ne faut donc pas s'étonner que cette communauté de principe amène parfois, dans des systèmes différents de chiromancie, des interprétations identiques. Au reste, du parallèle qu'il a institué, M. M. a eu la sagesse de ne tirer aucune conclusion. Ajoutons que, si l'on écarte comme prématurée et dépourvue jusqu'à présent de preuve valable, l'hypothèse d'une origine commune ou d'une dérivation des deux systèmes, si en d'autres termes on ne découvre entre eux aucune relation d'ordre historique, la remarquable similarité qu'ils présentent ne fait qu'en acquérir plus d'importance au point de vue sociologique. La divination a tenu dans la vie de tous les peuples une place considérable et s'est présentée partout sous des formes très analogues : l'étude de M. M. prouve au moins que la chiromancie elle-même n'a pas échappé à cette loi. Il est à souhaiter que M. M. reprenne son enquête et l'étende aux autres procédés du *ninsómi*, dont la chiromancie n'est, comme nous l'avons dit, qu'un cas particulier. On peut être sûr que d'intéressantes découvertes compenseraient ce que la consultation des devins professionnels et la lecture des traités spéciaux peuvent avoir de fastidieux.

Cl. E. Maitre.

Max Lehmann. — *Der Tabak, sein Bau und seine weitere Behandlung in Japan.* Mitth. der deutsch. Gesellsch. Ostasiens, Tôkyô, vol. IX, part. 1, pp. 57-78.

Cette intéressante monographie sur la culture et l'industrie du tabac au Japon est d'un caractère trop technique pour être résumée ici. On y trouvera tous les renseignements désirables sur la répartition géographique des plantations, sur les procédés de culture employés, sur la composition chimique des différentes variétés, sur la préparation de la feuille pour la pipe et la cigarette, sur les prix courants, sur le mouvement de la production, de l'exportation et de l'importation, et sur la législation de l'industrie du tabac. Peut-être cependant eût-il été désirable de faire une place plus grande dans cette étude à la célèbre manufacture de cigarettes Murai, qui distance de loin toutes les autres autant par l'importance de ses affaires que par la qualité de son outillage. Peut-être aussi eût-il été bon, pour être complet, de dire un mot de la préparation des cigarettes pour la vente et de leur mise en boîte, qui est le triomphe de l'industrie japonaise ; à vrai dire, la plupart des étrangers estimeront que, dans une boîte de cigarettes japonaises, le contenant vaut infiniment mieux que le contenu.

La partie historique du travail de M. L. est celle qui nous intéresse le plus directement. On sait que le tabac est avec les armes à feu et la sorte de gâteau appelée *kasutera* (Castilla), l'un des rares bienfaits, si l'on peut s'exprimer ainsi, que le Japon doit à ses premières et si

brèves relations avec les Européens à la fin du XVI[e] siècle. Le tabac y fut importé en deux fois. On en planta d'abord en 1596 dans le voisinage d'Ibusuki 揖宿, au sud de la province de Satsuma, et les plantations d'Ibusuki produisent aujourd'hui encore l'une des qualités de tabac les plus renommées au Japon ; quelques graines de ce tabac, envoyées par le daimyô de Satsuma à l'Empereur, furent ensuite semées sur le Hana-yama 花山 en Yamashiro. En 1605, un bateau étranger amena de nouvelles graines, qui furent semées à Sakura-baba 櫻馬場 (Nagasaki); et c'est avec des graines du tabac de Sakura-baba que furent créées un peu plus tard les plantations du Shinano et du Kai. De ces quatre centres, les cultures se propagèrent rapidement sur presque toute la surface du Japon, et l'usage du tabac devint bientôt général, en dépit des entraves de la législation. Car les premiers shôgun Tokugawa semblent avoir mis la même ardeur à proscrire cette importation étrangère qu'à proscrire les étrangers eux-mêmes, mais avec beaucoup moins de succès. En 1607, on interdit l'usage du tabac : en 1609, on interdit même sa culture. En 1612, Hidetada décréta que quiconque vendrait du tabac serait frappé d'une confiscation de ses biens, au profit de son dénonciateur. Et pourtant l'ordonnance eut si peu d'effet qu'en 1615, le shôgun était obligé de menacer de confiscation ses propres officiers, chez qui l'usage du tabac s'était rapidement répandu. En 1616, on décida de punir d'emprisonnement quiconque cultiverait ou vendrait du tabac. Quelques années plus tard, on fumait jusque dans la cour de l'Empereur. La loi dut renoncer peu à peu à ses rigueurs impuissantes : les ordonnances de 1693 et de 1695, par exemple, se bornent à proscrire l'usage du tabac dans des cas déterminés. A la prohibition succède peu à peu la réglementation, qui reste d'ailleurs tout aussi inefficace. Tout récemment encore, en 1900, une loi, qui n'est déjà plus appliquée, interdit l'usage du tabac aux enfants au-dessous de quinze ans. Il s'en faut que dans ces dernières années la législation se soit désintéressée de la culture du tabac ; mais elle la réglemente maintenant dans l'intérêt du fisc, et non plus dans l'intérêt de l'hygiène. Et à ce point de vue le succès a couronné ses efforts, puisque le tabac qui rapportait à l'Etat 1.900.000 yen en 1888 lui a rapporté 7.560.000 yen en 1899 [1]. Des expériences systématiques, ayant pour objet l'amélioration des procédés de culture, ont été instituées dans les stations agronomiques de Nishigahara 西原, d'Ota 小田 et de Hadano 秦野. Enfin en 1898 est entrée en vigueur une législation nouvelle qui confère à l'Etat le monopole de l'achat et de la revente des feuilles de tabac. L'Etat est ainsi devenu l'intermédiaire obligé entre les producteurs d'une part et d'autre part les fabricants et les débitants.

Là s'arrête l'étude de M. L. Nous croyons qu'il pourra avant peu y ajouter un nouveau chapitre. Il n'est pas douteux que la législation de 1898 ait été l'amorce d'une régie des tabacs analogue à la nôtre, et que l'Etat s'arroge bientôt le monopole de la fabrication et peut-être de la vente, sinon de la production. Des signes certains annoncent que le jour est proche où le Japon n'aura plus rien à nous envier, et où il pourra envoyer les plus brillants de ses sujets à notre Ecole Polytechnique, non plus seulement pour y apprendre le métier des armes, mais aussi pour y étudier l'art mystérieux de couper les feuilles de tabac en bandes parallèles et de rouler les cigarettes à la machine Lemaire.

CL. E. MAITRE.

Lafcadio HEARN. — *Kottô, being Japanese Curios, with sundry cobwebs.* With illustr. by Genjirô Yeto. New York, Macmillan, 1902, 251 pp., ill.

Le nouveau livre de M. Hearn, très joliment illustré par un artiste japonais, ne fait qu'accuser plus encore les tendances que nous signalions déjà (*Bull.*, II, 302-303) dans *Shadowings* et

(1) C'est le dernier chiffre donné par M. Lehmann. Dans la suite, les profits de l'Etat n'ont fait que s'accroître ; ils se sont élevés pour la dernière année fiscale (1902-1903), à 12.640.000 yen.

A Japanese Miscellany. Tandis que dans ses premiers ouvrages, qui restent pour cette raison les plus riches et les meilleurs, il décrivait indifféremment les aspects les plus divers de la nature japonaise et les manifestations les plus variées de la vie populaire, il semble que le cercle de ses intérêts se soit continuellement rétréci. Non seulement de la vie japonaise il n'a plus retenu que le côté religieux, mais dans cette sphère limitée, il ne voit plus que la démonologie, la sorcellerie et les histoires de revenants. A cette catégorie appartiennent les neuf *Old Stories* qui ouvrent le recueil, le conte intitulé *A Matter of Custom*, les pages consacrées aux *Gaki*, les « Esprits affamés », et au *Baku*, l'animal fabuleux « Mangeur de Rêves ». Pareillement, dans toute la nature japonaise, il ne s'intéresse plus qu'à la vie et à la littérature poétique des insectes et des animaux les plus infimes : et comme il nous avait déjà parlé des papillons et des libellules, il écrit cette fois une charmante monographie sur la luciole, raconte l'histoire d'un *kusa-hibari* et d'une chasse, et la légende du crabe appelé *heike-gani*. M. H. reste toujours l'écrivain séduisant qu'il était dans ses premiers écrits ; mais on ne peut s'empêcher de regretter qu'il se confine ainsi dans un cercle de sujets de plus en plus étroit, et que la manière de plus en plus subjective dont il les traite ajoute encore à leur monotonie. Aussi est-ce avec joie qu'on découvre au milieu de ces contes fantastiques et de ces légendes merveilleuses la simple et touchante histoire intitulée *A Woman's Diary*.

Cl. E. Maitre.

Divers

H. L. E. Luering. *Notes on the formation of words in Malay and cognate languages*. (Journal of the Straits Branch R. A. S., juin 1903, pp. 19-37.)

Dans ce travail, M. L. s'est proposé de retrouver, par la comparaison des divers idiomes apparentés au malais, certains procédés de formation des mots dans la langue mère du groupe : 1° Redoublement. — Il sert à désigner un objet comme ressemblant à celui qu'exprime le radical : *langit*, ciel ; *langit-langit*, baldaquin ; *putih*, blanc ; *putih-putih*, blanchâtre. Le redoublement indique aussi l'intensité et la répétition : *harap*, espérer ; *harap-harap*, espérer ardemment ; *endah*, beau ; *endah-endah*, très beau ; — 2° Anciens vocatifs. — Ils sont formés par l'addition de la nasale gutturale à la dernière voyelle du mot : *bapa*, père ; *bapang*, ô père ! *indok*, mère ; *indong*, ô mère ! — 3° Anciens adjectifs. — Ils sont formés au moyen du préfixe *ma*. Ainsi en tagalog : *ma-laki*, de *laki*, fort ; *ma-putih*, de *putih*, blanc. Le nom *Malayu* lui-même pourrait appartenir à cette classe : il peut s'expliquer par le tagalog *malayo*, « lointain, étranger » ; — 4° Anciennes formes verbales. — De ce nombre sont les formations par l'infixe *-um-*, malais *-em-*, dénotant un mouvement visible ou l'intensité de l'action ; *getar*, trembler ; *gemetar*, trembler violemment ; et celles par l'infixe *-el-*, ex. *geletar* = *gemetar*.

Notes bibliographiques

— Le *Journal of the Straits Branch* donne dans son numéro de juin 1903 un intéressant compte rendu de M. Blagden sur le travail de P. W. Schmidt, *Die Sprachen der Sakei und Semang*. Plusieurs de ses observations intéressent la linguistique indochinoise.

— Le même journal annonce que MM. Blagden et Skeat publieront prochainement un ouvrage sur les Sakais où, à toutes les informations antérieures, ils joindront les matériaux qu'eux-mêmes ont amassés.

— Le Dr M. A. Stein, dont nous avons mentionné à plusieurs reprises la belle campagne archéologique dans le Turkestan chinois, vient de publier à Londres chez T. Fisher Unwin un récit de son voyage sous le titre de *Sand-buried Ruins of Khotan*. Le *Detailed Report* de cette même mission avance rapidement ; les illustrations sont déjà achevées. Il paraîtra à l'Oxford University Press et comprendra les documents chinois étudiés par M. Chavannes. Quant aux documents en kharoṣṭhī, que déchiffre M. Rapson aidé de MM. Senart et Boyer, ils seront publiés à part.

— La *Wiener Zeitschrift*, VI, pp. 70-75, publie la communication faite au Congrès des Orientalistes de Hambourg par M. Winternitz sous le titre de : *Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata*. M. W. donne les résultats généraux de la collation de la Vulgate avec les mss. du Sud et il y trouve de nouveaux arguments en faveur de son projet favori : une édition critique du *Mahābhārata*. — Pp. 96-99, M. J. Negelein propose de corriger dans le texte de la légende de Viçvarūpa donné par Weber (*I. S.*, III, 464) l'inexplicable *yugaçara* en *yugakāra*, « Joch-Macher ».

— Dans le *T'oung pao* de mai 1903, M. H. Cordier continue (pp. 146-162) sa revue *Les études chinoises (1899-1902)*, dont la première partie avait paru dans le numéro de mars. Il donne ici les sections *Chine* et *Indo-Chine*; nous devons le remercier de la notice élogieuse qu'il a consacrée à notre Ecole.

— Dans le même numéro (pp. 117-126), M. Ch.-E. Bonin publie une série de vocabulaires : moï (entre Tourane et Attopeu), mosso de Li-kiang, si-fan de Meli, man-tseu du Leang-chan. Il n'est rien dit des conditions dans lesquelles ces vocabulaires ont été recueillis.

— Les *Annales des Sciences politiques* du 15 mai 1903 contiennent (pp. 369-382) un article de M. Maurice Courant intitulé *Les événements de Chine (1900) d'après les récits de quelques témoins*.

— Le même auteur a donné dans la même revue (15 juillet 1903, pp. 514-524) une étude sur *La France et l'Allemagne en Chine*, inspirée par le livre de M. Cordier sur les relations de la Chine et de l'Occident.

— Le birmanologue bien connu M. Taw Sein Ko, qui est lui-même d'origine chinoise, a publié dans l'*Imperial and Asiatic Quarterly Review* (juillet 1902, pp. 93-100) un article intitulé *Reformed China and her destiny*.

— Depuis quelque temps, les Chinois progressistes se sont mis à écrire selon la manière européenne des biographies des grands hommes de leur pays. La première originalité, et non la moindre, consiste à donner comme titre à l'ouvrage le nom de famille et le nom personnel de l'homme dont on écrit la vie. Si on songe à la sorte de *tabou* qui frappe en Chine les noms personnels, il y a là toute une petite révolution. C'est naturellement Leang K'i-tch'ao qui a commencé en publiant un livre intitulé *Li Hong-tchang*. Mais il a eu des imitateurs, et aujourd'hui, à côté des *Socrate*, *Jeanne d'Arc*, *Darwin*, *Garibaldi*, on voit figurer des ouvrages comme ceux-ci : 王安石 *Wang Ngan-che*, 0 $ 25 ; 岳飛 *Yo Fei*, 0 $ 30 ; 曾國藩 *Tseng Kouo-fan*, 0 $ 15 ; 康南海 *K'ang Nan-hai* (*aliàs* K'ang Yeou-wei), 0 $ 20 ; 成吉思汗 *Tch'eng ki sseu han* (Gengis-khan), 0 $ 30.

— Nous ne signalons pas en général les traductions chinoises d'ouvrages européens. Les œuvres françaises cependant y sont en assez petit nombre pour que nous mentionnions au passage la traduction récente de l'*Histoire politique de l'Europe contemporaine* (歐洲列國變法史) de M. Seignobos (賽那布). C'est d'ailleurs sur la version anglaise que la traduction a été faite.

— Le *Hai kouo t'ou tche* de Wei Yuan n'est plus à date. Une refonte en fut annoncée en 1898 sous le titre de 海國圖志徵實 *Hai kouo t'ou tche tcheng che*. Mais, bien que la révision ait été poussée jusqu'en 1897, l'ouvrage ne parut pas. Revu à nouveau par M. 孫 Souen, il va enfin être publié.

— Le 中西石印書局 *Tchong si che yin chou kiu* de Chang-hai annonce qu'il a sous presse un 二十四史校勘記 *Eul che sseu che kiao k'an ki*, où un M. 張 Tchang (H. 式卿 Che-k'ing), du Sseu-tch'ouan, poursuit sur le texte des 24 historiens le même travail critique que Yuan Yuan a exécuté pour le *Che san king tchou sou.*

— Le Han-lin-yuan, qui a reçu de l'impératrice l'ordre de composer des ouvrages conformes aux besoins du jour, se serait attaqué d'abord à la géographie.

— Au bureau de traduction de l'Université de Péking, une dizaine de manuels viennent d'être terminés; les originaux sont tous japonais.

— Un Japonais, M. 重野安繹 Tch'ong-ye Ngan-yi (prononc. chinoise) vient de publier un 支那疆域沿革圖 *Tche na kiang yu yen ko t'ou*, qui se vend 3 $ 20.

— L'impératrice a ordonné au *nei-wou-fou-ta-tch'en* 世續 Che-siu de compiler un 四書圖說 *Sseu chou t'ou chouo*; le besoin ne s'en faisait pas sentir.

— On a présenté à l'empereur en août une importante compilation historique intitulée 皇史宬全書 *Houang che tch'eng ts'iuan chou.*

— Le 十一朝東華錄 *Che yi tch'ao tong houa lou* de 王先謙 Wang Sien-k'ien s'arrête en 1874. On annonce la publication prochaine d'un 光緒二十八年東華錄 *Kouang siu eul che pa nien tong houa lou* en 180 *k.*, allant de 1875 à 1902.

— Les principaux manuels sur l'histoire de Chine qui ont aujourd'hui la faveur des étudiants progressistes ont été rédigés par des Japonais: tel pour la dynastie actuelle le 清朝史畧 *Ts'ing tch'ao che lio* de M. 佐藤楚林 (en chinois Tso-teng Tch'ou-lin), qui coûte 1 $ 40. Pour les temps anciens, on avait déjà le 支那通史 *Tche na t'ong che* de M. 那珂 Na-k'o, qui s'arrêtait à la fin des Song; M. 藤田 Teng-t'ien vient de lui donner une suite, 續支那通史 *Siu tche na t'ong che.*

— Un ouvrage sur Koxinga, par le Japonais 丸山正彥 Wan-chan Tcheng-yen (prononc. chinoise), vient d'être traduit en chinois par M. 張 Tchang. L'ouvrage est intitulé simplement 鄭成功 *Tcheng tch'eng kong*; il est en 1 *k.* et coûte 0 $ 40.

— Il a été question dans le *Bulletin* (II, 299) de Fukuzawa Yukichi. On vient de publier en chinois deux de ses écrits sous le titre de 福澤諭吉談叢 *Fou tsö yu ki t'an ts'ong* (1 vol., 0 $ 35) et de | | | | 政權論 *Fou tsö yu ki tcheng k'iuan louen.* La notice rappelle qu'il fut au Japon un des apôtres des droits du peuple contre l'absolutisme (鼓吹民權排斥專制).

— Nous annoncions (p. 137) que les éditions publiées par 袁昶 Yuan Tch'ang étaient devenues fort rares depuis 1900. Il semble qu'elles aient été simplement tenues en réserve par la famille, qui vient de les mettre en vente. De cette collection, intitulée 漸西村舍叢刻 *Tsien si ts'ouen chö ts'ong k'o*, il a déjà été question dans le *Bulletin* (II, 339). Malheureusement les volumes aujourd'hui annoncés ne contiennent pas toutes les œuvres portées jadis au prospectus d'édition. Voici la table, avec les prix:

1° (校正) 元聖武親征錄 (*Kiao tcheng*) *Yuan cheng wou ts'in tcheng lou.* Revu par 何秋濤 Ho Ts'ieou-t'ao; 1 *p n.* 0 $ 34. L'ouvrage date des Yuan; il a été traduit par Palladius au t. I du *Vostotchnyi sbornik*, St Pétersbourg, 1872;

2° 元秘史注 *Yuan pi che tchou*, 4 *pen*, 15 k. L'ouvrage original date des Yuan; il est rédigé en langue chinoise vulgaire d'après un texte mongol composé vers 1240, et porte en général le titre de 元朝祕史 *Yuan tch'ao pi che.* Son style l'empêcha d'être mentionné au *Catalogue impérial* de K'ien-long, mais 阮元 Yuan Yuan le décrivit au k. 3 de son 四庫未收書目提要 *Sseu k'ou wei cheou chou mou t'i yao.* La première édition moderne, basée sur une copie manuscrite remontant indirectement au texte des Yuan et sur le *Yong lo ta tien*, fut celle donnée en 1848 dans le 連筠簃叢書 *Lien yun yi ts'ong chou;* c'est

vraisemblablement celle qu'a utilisée Palladius, qui a également connu, je crois, le texte mongol, pour sa traduction qui se trouve au t. IV des *Mémoires de la mission ecclésiastique russe de Péking*. Sur le texte mongol également, et en y joignant d'autres renseignements d'origine diverse, 李文田 Li Wen-t'ien composa dans la seconde moitié du XIXe siècle le commentaire qui vaut à l'ouvrage son titre actuel. Nous avons signalé (p. 137) une autre édition du même texte. Enfin on annonce un 元秘史注補正 *Yuan pi che tchou pou tcheng*, 0 $ 60, qui est sans doute le même qu'un catalogue japonais appelle 元秘史李注補正 *Yuan pi che li tchou pou tcheng*, en 2 *pen*, et qu'il vend 1 *yen* 20; selon ce catalogue japonais, l'auteur s'appellerait 高寶詮 Kao Pao-ts'iuan;

3° 吉林外記 *Ki lin wai ki*, 10 *k.*, et en appendice le 甯古塔記畧 *Ning kou t'a ki lio*, 2 *pen*, 0 $ 60. Le *Ki lin wai ki* est l'œuvre de 薩英額 Sa-ying-ngo. Le *Ning kou t'a ki lio* fut rédigé en 1721 par 吳振臣 Wou Tchen-tch'en et se trouve également dans le *Tchao tai ts'ong chou*;

4° 黑龍江外記 *Hei long kiang wai ki*, 8 *k.*, avec cartes. Auteur : 西清 Si-ts'ing ; la préface est de 1810. Il y avait antérieurement une édition de M. 王 Wang. Le *Hei long kiang wai ki* a également été incorporé au 小方壺齋輿地叢鈔再補編 *Siao fang hou tchai yu ti ts'ong tch'ao tsai pou pien*;

5° 蠻書 *Man chou*, 10 k. Par 樊綽 Fan Tch'o, des T'ang. Toutes les éditions modernes remontent à celle donnée au Wou-ying-tien en 1874 par ordre de K'ien-long et qui est basée sur le *Yong lo ta tien*;

6° 衛藏通志 *Wei tsang t'ong tche*, 16 k. et un k. de tête. Ouvrage considérable sur le Tibet ; gravé en 1896 d'après un manuscrit ;

7° 黃帝內經太素 *Houang ti nei king t'ai sou*, 30 k.; sur cet ouvrage, cf. *Bulletin*, III, 333 ;

8° 齊民要術 *Ts'i min yao chou*, 10 *k.*, 4 *pen*, 0 $ 80. Ouvrage sur l'agriculture, dont l'auteur, 賈思勰 Kia Sseu-hie, vivait au VIe siècle ; un ancien commentaire accompagne le texte. Il y a d'assez nombreuses éditions, en particulier dans les *ts'ong-chou* ;

9° 農桑輯要 *Nong sang tsi yao*, 7 *k.*, 2 *pen*, 0 $ 50. Ouvrage sur l'agriculture composé par des fonctionnaires en 1273. Les éditions modernes remontent à celle du Wou-ying-tien qui est basée sur le *Yong lo ta tien*. A celle-ci, l'éditeur a joint le 蠶事要畧 *Ts'an che yao lio* de M. 張 Tchang ;

10° 元兪宗本種樹書 *Yuan yu tsong pen tchong chou chou*. On y a joint le 蠶桑說 *Ts'an sang chouo* et le 廣蠶桑說 *Kouang ts'an sang chouo*. Il y a des planches. Ensemble, 2 *pen*, 0 $ 32 ;

11° 會典簡明錄 *Houei tien kien ming lou*, 1 *pen*, 0 $ 22. Sorte de table du *Ta ts'ing houei tien* ;

12° 勸學編 *K'iuan hio pien*, 2 *k.*, 1 *pen*, 0 $ 22. C'est l'opuscule de Tchang Tche-tong dont le P. Tobar et le Rev. Woodbridge ont donné des traductions partielles ;

13° 老子本義 *Lao tseu pen yi*, 2 *k.*, 2 *pen*, 0 $ 40. Par 魏源 Wei Yuan. Il doit s'agir de l'auteur bien connu du *Cheng wou ki* et du *Hai kouo t'ou tche*, mais c'est la première fois que je vois lui attribuer un ouvrage sur Lao-tseu ;

14° 汪氏兵學三書 *Wang che ping hio san chou*, 2 *pen*, 0 $ 40. Ces trois ouvrages sur l'art militaire sont : le 太公兵法逸文 *T'ai kong ping fa yi wen*, le 武侯八陣兵法輯畧 *Wou heou pa tchen ping fa tsi lio* attribué à Tchou-ko Leang, et le 衛公兵法 *Wei kong ping fa* de 李靖 Li Tsing, duc de Wei, qui vivait sous les T'ang. Ces ouvrages ou fragments d'ouvrages avaient été réunis vers 1880 par 汪宗沂 Wang Tsong-yi ;

15° 雲氣占候篇 *Yun k'i tchan heou p'ien* et 黃子發相雨書 *Houang tseu fa siang yu chou*, ensemble 1 *pen*, 0 $ 12. Ce sont les fragments conservés de ces deux traités sur la prédiction des temps ;

16° 嚴州圖經 *Yen tcheou t'ou king*, 3 *k.*, 2 *pen*, 0 $ 34. Compilé sous les Song par 陳公亮 Tch'en Kong-leang ; préfaces de 1139 et de 1186. L'ouvrage n'a pas été connu des bibliographes du XVIIIe siècle ; il est reproduit ici d'après un exemplaire des Song ;

17° 景定嚴州續志 *King ting yen tcheou siu tche*, 10 *k.*, 2 *pen*, 0 $ 32. Cet ouvrage rare, dont 黃丕烈 Houang P'ei-lie au XIXe siècle possédait encore un exemplaire imprimé sous les Song, est publié ici d'après un manuscrit du 文瀾閣 Wen-lan-ko, l'un des anciens dépôts de livres installés par K'ien-long dans la région du bas Yang-tseu ;

18° 湛然居士集 *Tchan jan kiu che tsi*, 14 *k.*, 4 *pen*, 0 $ 45. Ce sont les poésies, jusque-là fort rares, du célèbre ministre de Gengis-khan, 耶律楚才 Ye-lu Tch'ou-ts'ai. Palladius en possédait une copie manuscrite (cf. Bretschneider, *Notes on Chinese mediaeval travellers to the West*, Changhai, 1875, in-8°, p. 14) ;

19° 宋志 *Song tche*, 10 *k.*;

20° 嚴陵集 *Yen ling tsi*, 9 *k.*, par 董棻 Tong Fen, des Song ;

21° 姚文敏公集 *Yao wen min kong tsi*, 10 *k.*, 2 *pen*, 0 $ 50. Ce sont les écrits de 姚夔 Yao K'ouei, docteur de 1442, dont la biographie se trouve au k. 177 du *Ming che* ;

22° 說文審音 *Chouo wen chen yin*, 16 *k.*, 4 *pen*, 0 $ 65. Œuvre de 張行孚 Tchang Hing-feou ;

23° 袁氏藝文志 *Yuan che yi wen tche*, 2 *k.*, 1 *pen*, 0 $ 22. Etude bibliographique sur les ouvrages composés par la famille Yuan (à laquelle appartenait Yuan Tch'ang) ;

24° 廣雅碎金 *Kouang ya souei kin*, 4 *k.* et 1 *k.* de supplément, 2 *pen*, 0 $ 45. Ce sont les poésies de Tchang Tche-tong ;

25° 于湖題襟集 *Yu hou t'i tsa ki*, 9 *k.*, 5 *pen*, 0 $ 65. Recueil de dissertations et de poésies contemporaines, par divers auteurs ;

26° 經籍舉要 *King tsi kiu yao*. Petite bibliographie des ouvrages essentiels. On y a joint le 中江書院課程 *Tchong kiang chou yuan k'o tch'eng*, le 藏書章祀典錄 *Ts'ang chou tchang sseu tien lou* et un 藏書目 *Ts'ang chou mou*, 1 *pen*, 0 $ 22 ;

27° 桐溪耆隱集 *T'ong k'i ki yin tsi*, 2 *k.*, 1 *pen*, 0 $ 12. Poésies d'écrivains originaires de 桐廬 T'ong-lou; à la fin, on a ajouté le 榆園雜興詩 *Yu yuan tsa yu che* de 袁振業 Yuan Tchen-ye ;

28° 漸西村人初集 *Tsien si ts'ouen jen tch'ou tsi*, 13 *k.*, 3 *pen*. Œuvres de Yuan Tch'ang ;

29° 安般簃集續鈔 *Ngan pan yi tsi siu tch'ao*, 10 *k.*, avec le 春闈雜詠 *Tch'ouen wei tsa yong*, 1 *k.*, 3 *pen*, 0 $ 38. Œuvres du même auteur;

30° 于湖小集 *Yu hou siao tsi*, 6 *k.*, 3 *pen*, 0 $ 34. Du même auteur ;

31° 合肥相國南皮尙書壽言, 1 *pen*, 0 $ 12. Panégyriques offerts à Li Hong-tchang et à Tchang Tche-tong à l'occasion d'un anniversaire (sans doute le 60e pour Tchang Tche-tong, le 70e pour Li Hong-tchang) ;

32° Le catalogue se vend à part, 0 $ 02.

Il est à craindre que ce soient là les seuls ouvrages de la collection qui aient été gravés ; on sait comment l'œuvre de Yuan Tch'ang fut interrompue : en 1900 il osa, en pleins troubles boxeurs, présenter au trône un mémorial contre les Boxeurs, ce qui le fit mettre à mort (1). Cette disparition est regrettable à plus d'un point de vue. Nous n'avons que les p. 2 et 3 de la liste des ouvrages que devait comprendre son *ts'ong k'o* ; il nous manque la p. 1 ; encore dans le fragment restant voit-on figurer plusieurs livres qu'on aurait aimé à avoir : les commentaires du 四十二章經 *Sseu che eul tchang king* et du 遺教經 *Yi kiao king* par le bonze 守遂 Cheou-souei ; un 老子翼 *Lao tseu yi*, en 8 *k.*; le 北徼卡倫鄂博水道考 *Pei kiao K'a louen ngeou po chouei tao k'ao*, en 6 *k.*; le 塔爾巴哈台事宜 *T'a eul pa ha t'ai che yi*, en 4 *k.*; le 番爾雅 *Fan eul ya*, lexique tibétain ; le 止齋雜著 *Tche tchai tsa tchou*, 61 k.; le 參軍蠻語 *Ts'an kiun man yu*, 4 *k.*; le 永慕堂藏書碑版目

(1) Le brouillon, très raturé, de ce mémorial a été reproduit depuis à Changhai en photolithographie.

Yong mou t'ang ts'ang chou pei pan mou, 6 *k*. Tous ces ouvrages ne nous sont jusqu'à présent connus que de nom ; il faut espérer que dans les troubles de 1900 ils n'aient pas à jamais disparu.

— Ouvrages nouvellement parus en Chine ;

新編九通目錄 *Sin pien kieou t'ong mou lou*, 40 *k*., 12 *pen*, 2 $ 00. Sorte d'index méthodique des « neuf *t'ong* », c'est-à-dire des *T'ong tche*, *T'ong tien*, *Wen hien t'ong k'ao*, *Siu t'ong tche*, *Siu t'ong tien*, *Siu wen hien t'ong k'ao*, *Houang tch'ao t'ong tche*, *Houang tch'ao t'ong tien*, *Houang tch'ao wen hien t'ong k'ao* ;

廿四史九通政典類要合編 *Nien sseu che kieou t'ong tcheng tien lei yao ho pien*, 60 冊 *ts'ö*, 24 $ 00. Extraits des 24 historiens et des 9 *t'ong*, sur des matières de gouvernement, classés méthodiquement ;

皇朝政典類纂 *Houang tch'ao tcheng tien lei tsouan*, 500 *k*., 120 *pen*, 28 $ 00. Publié au 點石齋 Tien-che-tchai. C'est un recueil des édits impériaux, des décisions et avis des ministères donnés sous la présente dynastie, rangés par matières ;

新學書目提要 *Sin hio chou mou t'i yao*. Ce catalogue, qui promet d'être considérable, est divisé en huit parties, dont la première, consacrée au droit, vient de paraître;

汴梁讀書記 *Pien leang tou chou ki*, 3 *k*., 0 $ 20. Inspiré par un voyage à K'ai-fong pour les examens de doctorat en 1903 ;

新民說 *Sin min chouo*, 0 $ 30; 宗教學術 *Tsong kiao hio chou*, 0 $ 40; 學源 *Hio yuan*, 0 $ 50. Ces trois opuscules de Leang K'i-tch'ao sont réimprimés, croyons-nous, de son *Sin min ts'ong pao*;

支那五千年大事覽表 *Tche na wou ts'ien nien ta che lan piao*, 20 *pen*, 3 $ 00 ;

闢邪錄 *Pi sie lou*, 3 *k*., 2 *pen*, 0 $ 80. Ed. du 小方壺齋 *Siao fang hou tchai*. Donne des renseignements sur les croyances des Boxeurs;

中國新舊債表 *Tchong kouo sin kieou tsö piao*. Tableau de la dette chinoise ;

李文忠公朋僚函稿 *Li wen tchong kong p'ong lao han kao*, 24 *k*. Cette édition de la correspondance de Li Hong-tchang a été préparée par 吳汝綸 Wou Jou-louen, qui est mort avant son achèvement. Il avait auparavant publié celles de ces lettres qui se rapportaient à la défense maritime (1902);

李文忠公事略 *Li wen tchong kong che lio*, 0 $ 20. Vie de Li Hong-tchang ;

國民同盟會始末 *Kouo min t'ong mong houei che mo*. 0 $ 35. L'association en question s'est formée pour arrêter la Russie en Corée ;

沈觀察燕晉弭兵記 *Chen kouan tch'a yen tsin mi ping ki*, 0 $ 50. Par Mr 陳 Tch'en. Sur la pacification des régions troublées par les Boxeurs ;

袁大常戊戌條陳 *Yuan t'ai tch'ang wou siu t'iao tch'en*. Ce sont les mémoriaux réformistes présentés en 1898 par 袁爽秋 Yuan Chouang-ts'ieou, édités par 沈惟賢 Chen Wei-hien ;

新時務通考 *Sin che wou t'ong k'ao*. Sorte d'annuaire des principaux faits de l'année écoulée. Paraîtra annuellement. L'ouvrage sur 1902 est paru. Il est divisé en 4 classes: 大事考, 政治考, 經濟考, 實事考.

歷代史事政治論 *Li tai che che tcheng tche louen*, 308 *k*., 28 *pen*, 4 $ 80. Recueil de dissertations des lettrés de tous les temps sur les matières de gouvernement ;

皇清政治學問答 *Houang ts'ing tcheng tche hio wen ta*, 0 $ 60. Donne entre autres la généalogie de la famille impériale ;

大清一統輿地新志 *Ta ts'ing yi t'ong yu ti sin tche*, 50 *k*.; relié, 3 $ 00 ; non relié, 2 $ 40. Par M. 洪 Hong (H. 北江 Pei-kiang). Abrège et corrige le *Ta ts'ing yi t'ong tche*;

二十四史文鈔 *Eul che sseu che wen tch'ao*, 16 *pen*, 2 $ 80 ; éd. du 文來局 Wen-lai-kiu. Réédition de l'œuvre compilée sous la dynastie actuelle par 納蘭常安 Na-lan Tch'ang-ngan (cf. Wylie, *Notes of chinese literature*, p. 32 ;

史緯 *Che wei*, 64 *pen*, 8 $. Réédition. Cf. Wylie, *loc. laud.*, p. 32 ;

新續明史緯 *Sin siu ming che wei*, 1 $ 60. Suite de l'ouvrage précédent ; compilation de librairie ;

資治通鑑補正 *Tseu tche t'ong kien pou tcheng*, 48 *pen*, 12 $ 00. Ce travail, très minutieux, aurait pris plus de 20 ans à son auteur, 嚴衍 Yen Yen ;

十一朝聖武記 *Che yi tch'ao cheng wou ki*, 20 *k.*, 6 *pen*, 1 $ 20. L'auteur de cette nouvelle compilation, 張殿 Tchang Tien, ajoute au *Cheng wou ki* de Wei Yuan les règnes de Tao-kouang, Hien-fong et T'ong-tche.

朱子議政錄 *Tchou tseu yi tcheng lou*, 0 $ 15. Passages de Tchou Hi sur les réformes gouvernementales, compilés par M. 邢 Hing ;

歷代史事新論大成 *Li tai che che sin louen ta tch'eng*, 20 *pen*, 2 $ 00 ;

支那哲學史 *Tche na tchö hio che*, 0 $ 80. Courte histoire de la philosophie chinoise ;

緬滇劃界圖說 *Mien t'ien houa kiai t'ou chouo*, 0 $ 32. Sur la frontière sino-birmane ;

清俄關系 *Ts'ing ngo kouan hi*, 2 *pen*, 0 $ 40. Sur les relations sino-russes ;

中國腦 *Tchong kouo nao*, 0 $ 40. Ce titre étrange signifie sans doute « L'âme chinoise » ;

東洋女權萌芽史 *Tong yang niu k'iuan ming ya che*, 0 $ 35. « Histoire des germes du féminisme au Japon » ;

新譯蒙古地志 *Sin yi mong kou ti tche*, 1 冊 *ts'ö*, 0 $ 55 ;

東華錄覽要 *Tong houa lou lan yao*, 5 $ 00 ;

— La 7e édition du *Handbook for travellers in Japan* de MM. Chamberlain et Mason vient de paraître. Elle a été, comme d'habitude, l'objet d'une revision et d'une mise à jour attentives, notamment pour le Hokkaidô et le Japon septentrional.

— Il s'est fondé au Japon une Société pour la préservation des anciens manuscrits, *Kosho hozon kwai* 古書保存會. Elle a déjà publié trois ouvrages rares et précieux : *Shichi daiji junreiki* 七大寺巡禮記 ; *Hennen zanketsu* 編年殘缺 ; et *Nanto* [Nara] *dai-dairi tsubowari no zu* 南都大內裏坪割圖 de Kitaura Sadamasa 北浦定政.

M. Tsuboi Kumazô 坪井九馬三 se propose de donner prochainement une édition du *Sangoku iji* 三國遺事 et du *Sangoku shiki* 三國史記, qui sont les deux sources les plus importantes pour l'histoire ancienne de la Corée.

— Une nouvelle société japonaise pour l'étude de la Corée, *Kankoku kenkyû kwai* 韓國研究會, publie un Bulletin de ses travaux intitulé *Kankoku kenkyû kwai danwa roku* 韓國研究會談話錄.

— Ouvrages récemment parus au Japon :

Shiseki shûran 史籍集覽, « *Collection des ouvrages historiques* », publiée originellement par Kondô Heijô 近藤[illegible]城, édition revue et augmentée par son fils, Kondô Keizô 圭造. Tôkyô, Kondô, 1900-1903. 33 vol. in-8°, dont 17 pour la collection principale, 10 pour la collection additionnelle (後集 *kôshû*), 5 pour les suppléments (外編 *gwai hen*), et 1 pour la table et l'index (總目解題 *sômoku kaidai*). Cette collection considérable, qui ne comprend pas moins de 464 ouvrages différents, complète à certains égards le *Kokushi taikei* et le *Zoku kokushi taikei*, dont nous avons déjà signalé l'apparition [1]. Tandis que les compilateurs du *Kokushi taikei* se sont attachés à réunir les histoires présentant un caractère officiel ou semi-officiel et les *monogatari* historiques qui sont devenus classiques, le *Shiseki shûran* renferme presque exclusivement des histoires écrites à titre privé, des récits de guerres (*gunki* 軍記) et des annales de familles seigneuriales. La grande majorité de ces histoires appartiennent aux diverses périodes de la féodalité japonaise. Presque toutes, au moment où le *Shiseki shûran* parut pour la première fois, étaient inédites. Dans la grande commotion qui suivit la restauration mikadonale de Meiji, les familles daïmyales dépossédées ouvrirent leurs archives, et la fin du sévère régime de censure pratiqué par le gouvernement soupçonneux des Tokugawa permit d'imprimer bon nombre d'ouvrages qui circulaient

jusqu'alors sous le manteau. Kondô Heijô saisit cette occasion pour réunir cette collection qui, dans son esprit, devait servir de complément à la partie historique du *Gunsho ruijû* 群書類從 de Hanawa Hokiichi 塙保己一. La première édition, qu'il publia de 1881 à 1885 en forme japonaise, ne comptait pas moins de 450 volumes. Elle était devenue introuvable. Kondô Keizô entreprit de la rééditer en forme européenne. Tout en éliminant certains ouvrages, comme les trois *kagami*, qui avaient été réimprimés trop souvent, il a inséré 50 ouvrages nouveaux dans la collection principale et ajouté une collection additionnelle, qui en comprend 110. Dans ces deux collections, qu'il y aurait eu avantage à fondre en une seule, les textes sont répartis sous trois rubriques : *tsûki rui* 通記類, histoires continues ; *sanroku rui* 纂錄類, recueils de récits sur des sujets différents ; et *bekki rui* 別記類, monographies. Les 5 volumes supplémentaires renferment 3 ouvrages de la plus haute importance : le *Saigûki* 西宮記, un ancien ouvrage sur les cérémonies de la cour, composé par un fils de l'empereur Daigo, Nishi-no-miya [西宮], mort en 982 (1 vol) ; ce qui reste du *Seiji yôryaku* 政事要略, ouvrage sur les cérémonies, l'administration et la jurisprudence, composé par Koremune no Kotosuke 惟宗允亮 vers la fin du Xe siècle (1 vol.) ; et enfin le *Sankô Gempei seisuiki* 參考源平盛衰記, grand commentaire du *Gempei seisuiki* dû au bureau d'histoire du prince de Mito, Tokugawa Mitsukuni 德川光圀 (3 vol.). Le volume de table contient une liste de tous les ouvrages avec de brèves notices, généralement trop elliptiques pour être vraiment utiles, et un index par ordre de *go-jû-on*.

Kokka taikwan 國歌大觀, « *Grand recueil des Poésies nationales* », édité par Matsushita Daizaburô 松下大三郎 et Watanabe Fumio 渡邊文雄, Tôkyô, chez Kawai Matsuhei 川井松平, 1903, 2 vol. in-4° de 906 et 1160 pp. (11 yen). Cette collection, qui comprend à peu près tout ce que la poésie japonaise classique a produit, ne renferme pas moins de 50.000 poèmes. Les recueils réunis dans le volume de texte (歌集部 *kashû-bu*) sont les suivants : les *Chokusen nijû-ichi dai shû* 勅撰廿一代集, c'est-à-dire les 21 recueils composés à diverses époques par ordre impérial, le *Mañyôshû* 萬葉集 et le *Shinyô-wakashû* 新葉和歌集, enfin les poésies contenues dans le *Kojiki* 古事記 et les *Rikkokushi* 六國史 et dans les chefs-d'œuvre de la prose classique (*nikki* 日記, *sôshi* 草子 et *monogatari* 物語). Notons que c'est pour la première fois qu'un bon nombre des *Nijû-ichi dai shû* sont publiés autrement qu'avec les formes les plus capricieuses des *kana* cursifs et d'une manière lisible pour le commun des mortels ; notons aussi que les poèmes archaïques du *Mañyôshû* sont tous accompagnés d'une transcription en *kana*. Le volume d'index (索引部 *sakuin-bu*) fait honneur à la patience des éditeurs : tous les vers des 50.000 poèmes du volume de texte s'y trouvent en effet classés dans l'ordre syllabique des *gojû-on* ; de sorte qu'il suffit de connaître l'un quelconque des vers d'un poème quelconque pour retrouver le poème et le recueil auxquels il appartient. Ces deux gros volumes remplacent avantageusement toute une bibliothèque.

Ryô no gige kôgi 令義解講義, « *Commentaire du Ryô no gige* », par feu Konakamura Kiyonori 小中村清矩. Tôkyô, Yoshikawa 1903, 1 vol. in-8° (1 yen). Konakamura Kiyonori (mort en 1895), qui avait été avec Kurita Kyô, Kurokawa Mayori, Iida Takesatô, Kimura Masakoto et un ou deux autres, l'un des derniers grands érudits de l'école purement japonaise, avait peu publié de son vivant : mais maintenant ses œuvres paraissent peu à peu, par les soins de ses héritiers [1]. Son commentaire sur le *Ryô no gige* serait assurément parmi les plus importantes, s'il n'était pas resté inachevé. Le droit ancien était en effet la principale spécialité de Konakamura. On sait que le *Gige* est le commentaire officiel rédigé en 833 pour résoudre les difficultés que présentait déjà l'interprétation du code connu sous le nom de *Taihô-ryô* 大寶令. Ce code, inspiré d'ailleurs d'un code analogue de la dynastie T'ang, et promulgué en

(1) *Yôshunro zakkô* 陽春盧雜考, Tôkyô, 1897. *Kwansei enkaku ryakushi* 官制沿革略史, ib., 1900. *Kokushigaku no shiori* 國史學之栞, ib., ib., etc.

taihō 2 (702), puis légèrement refondu en 養老 *yōrō* 2 (718), est le plus ancien texte juridique du Japon. Il nous a été conservé dans le *Ryō no gige*, à l'exception de deux *ryō* (sur 30), qui sont perdus. Jusqu'ici il n'existe malheureusement pas de commentaire moderne du *Gige* qui soit complet. Le *Hyōchū Ryō no gige kōhon* 標注令義解校本 de Kondō Yoshiki [ou Hōju] 近藤芳樹 (1864, 6 vol.) s'arrête au huitième *ryō*. Le nouveau commentaire de Konakamura, qui est du reste très détaillé, comprend seulement les 7 *ryō* suivants: (1) *Kwani ryō* 官位令, « Fonctions et Rangs » (c'est-à-dire classification des fonctions d'après les rangs auxquels elles correspondent théoriquement); (2) *Shikiin* (¹) *ryō* 職員令, « Nombre des fonctionnaires » (divisions et subdivisions de l'administration centrale et de l'administration provinciale, avec l'indication du nombre des fonctionnaires affectés à chaque bureau); (3) *Kōgyū shikiin ryō* 後宮職員令, « Nombre des fonctionnaires du Palais de derrière » (c'est-à-dire des fonctionnaires attachés à la personne de l'Impératrice); (4) *Tōgū shikiin ryō* 東宮職員令, « Nombre des fonctionnaires du Palais oriental » (c'est-à-dire des fonctionnaires attachés à la personne du prince impérial); (5) *Keryō shikiin ryō* 家令職員令, « Nombre des fonctionnaires attachés à la personne » (des princes et des hauts dignitaires depuis le 1er jusqu'au 3e rang); (6) *Shingi ryō* 神祇令, « Dieux célestes et Dieux terrestres » (cérémonies du culte shintōiste); (29) *Goku ryō* 獄令, « Prisons » (règlement des prisons, procédure criminelle, exécutions).

Sumiyoshi monogatari tsūshaku 住吉物語通釋, « *Sumiyoshi monogatari avec commentaire perpétuel* », par Hakozaki Hiromichi 筥崎博道. Tōkyō, Kōronsha 公論社, 1903, 1 vol. in-8o (0 $ 30). C'est la première fois qu'il paraît une édition avec commentaire de ce joli *monogatari*, et il est regrettable que M. Parlett n'ait pas pu en avoir connaissance au moment où il a fait sa traduction. Dans son introduction, l'éditeur n'arrive pas à fixer d'une manière définitive la date de composition de ce livre; cependant il remarque que plusieurs des poèmes du *Kokinshū* 古今集 y sont cités, que l'imitation de l'*Ochikubo monogatari* 落窪物語 y est manifeste, et qu'on y relève aussi des traces d'emprunts au *Genji monogatari* 源氏物語.

Kan-Wa daijiten 漢和大字典, « *Grand dictionnaire sino-japonais* », publié sous la direction de Shigeno Añeki 重野安繹, Mishima Ki 三島毅 et Hattori Unokichi 服部宇之吉. Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 1903, 1 vol. in-8o de 1913 pp. (3 yen). Les dictionnaires de caractères publiés au Japon n'étaient en général que des reproductions, des abréviations ou des imitations du dictionnaire de K'ang-hi: celui-ci, qui s'inspire des modèles européens et notamment du Giles, marque un progrès considérable; il est même beaucoup plus riche que le Giles. Pour chaque caractère, les auteurs donnent d'abord, dans cet ordre, les deux prononciations sino-japonaises *kañon* 漢音 et *goon* 呉音, puis le *setsuon* 切音, c'est-à-dire l'indication des deux caractères dont la combinaison permet de déterminer le son du mot, enfin le ton dont le mot est affecté en chinois. Puis viennent les sens, soigneusement distingués, numérotés et classés, en commençant par le sens fondamental. Les exemples, empruntés en général aux histoires et aux classiques chinois, sont très nombreux; mais les références se bornent à la mention du titre des ouvrages. Les composés se trouvent sous le dernier caractère, contrairement à l'habitude des lexicographes européens. Voici l'économie de l'ouvrage: 1o Table des clefs; 2o Liste de tous les caractères cités dans le dictionnaire avec indication du ton dont ils sont affectés (cette partie est du reste entièrement superflue); 3o Liste des caractères dont il est difficile de déterminer la clef; 4o Liste des caractères que l'on est exposé à confondre; 5o Dictionnaire proprement dit; 6o Table des *kokkun* 國訓, c'est-à-dire des sens que certains caractères chinois ont pris au Japon et qu'ils n'ont pas en chinois; 7o Liste des principaux *kokuji* 國字, c'est-à-dire des caractères

(¹) Les lectures *shikiin* au lieu de *shokuin* et plus loin *keryō* au lieu de *karei* sont traditionnelles.

qui ne se trouvent pas en chinois et ont été formés au Japon ; 8° Liste des principaux *tembun* 篆文, ou caractères sigillaires.

Shikagu zasshi 史學雜誌, « *Revue historique* », publiée mensuellement par la *Shigakkwai* 史學會 (*Société historique*), Tôkyô ; Fuzambô 富山房, 1903, XIVe année, fasc. 1 à 7 (0 $ 15 le numéro). Cette excellente revue, en dehors de renseignements réguliers sur l'activité historique au Japon et à l'étranger et d'annonces bibliographiques généralement un peu maigres, contient dans chaque numéro plusieurs articles de fond qui sont souvent d'un grand intérêt. La question des premières relations de l'Europe avec le Japon a toujours tenu une place importante dans cette revue : nous y relevons cette fois une longue étude de MM. Kasuga Shigeyasu 春日重泰 et Morita Minoru 森田寔 sur les projets que forma Date Masamune pour nouer des relations avec l'Europe (nos 1, 2, 3, 6, 7) et une étude de M. Murakami Naojirô 村上直次郎 sur l'ambassade envoyée en Espagne et en Italie par les daimyô Ôtomo, Ômura et Arima d'après des documents nouveaux (nos 3 et 4). Les relations modernes de l'Europe et du Japon ont été aussi l'objet de diverses contributions, dont la plus importante est une histoire détaillée de l'affaire de Shimonoseki par M. Sakuragi Shô 櫻木章 (nos 4, 5, 7). L'histoire de Chine est représentée par trois études : l'une de M. Takakusu Junjirô 高楠順次郎 sur les relations avec l'étranger, et notamment les voyages par mer, sous la dynastie T'ang (nos 4 et 6); la seconde de MM. Kitamura Matsunosuke 北村松之助 et Kunii Seion 國井清音 sur les noms de lieux mentionnés dans le *Sing tch'a cheng lan* 星槎勝覽 de Fei Sin 費信 et le *Ying yai cheng lan* 瀛涯勝覽 de Ma Houan 馬歡 [Fei Sin et Ma Houan sont les noms de deux interprètes qui accompagnèrent Tcheng Ho 鄭和 dans quelques-unes de ses sept ambassades ou expéditions à l'étranger] (nos 6,7) ; enfin la troisième de M. Nagai Kô 長井行, sur la destruction des livres par l'ordre de Ts'in Che-houang-ti 秦始皇帝 (no 7). Parmi les articles spécialement consacrés au Japon, signalons : « Rectification des erreurs courantes concernant Chôkei Tennô 長慶天皇 », un Empereur contesté et obscur de la dynastie du Sud (*Nanchô* 南朝), par M. Kume Kunitake 久米邦武 (no 1); « Place de l'époque Kamakura 鎌倉 dans l'histoire de la civilisation », par M. Hara Katsuo 原勝郎 (no 1); « Sur la *vendetta* japonaise », par M. Hirade Kenjirô 平出鏗次郎 (nos 5, 7); « Hideyoshi 秀吉 d'après les sources authentiques », par M. Mikami Sanji 三上参次 (no 5), etc.

CHRONIQUE

FRANCE

— M. l'Abbé Roussel, à qui on doit l'achèvement de la traduction du *Bhāgavata Purāṇa*, commencée par Eugène Burnouf, et qui a récemment entrepris une traduction nouvelle du *Rāmāyaṇa*, vient d'être nommé professeur de sanskrit et d'histoire des religions à l'université de Fribourg (Suisse).

— Les journaux français et allemands ont annoncé récemment la mort de M. Victor Henry, professeur de sanskrit à l'université de Paris, qui aurait péri au cours d'une excursion dans les Alpes. Nous avons été heureux d'apprendre que notre savant maître et collaborateur n'avait que le nom de commun avec la victime de cet accident et qu'il avait tenu à honneur de répondre en personne aux condoléances de ses amis. Le *Manuel de pâli* que nous publierons prochainement pour compléter les *Eléments de sanscrit classique* n'aura donc en aucune manière le caractère d'un ouvrage posthume.

— Le comité français de l'*Association internationale pour l'exploration de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient* s'est constitué le 16 juin dernier. Le bureau est ainsi composé : président, M. Senart ; vice-présidents, MM. Barbier de Meynard, le prince Roland Bonaparte, Paul Doumer ; secrétaire général, M. Henri Cordier.

— Nous avons jadis annoncé (*Bulletin*, I, 58) que l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres avait mis au concours pour le prix ordinaire à décerner en 1903 le sujet suivant : « Etudier avec détails une période de l'histoire de l'Indo-Chine ». Ce prix a été décerné dans la séance du 12 juin. Nous sommes heureux de faire connaître qu'il a été attribué à notre collaborateur le P. Cadière pour son mémoire intitulé : *Le Mur de Dong-hoi*.

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. Pelliot est revenu à Hanoi au commencement d'octobre, rapportant de son séjour à Huê environ quatre-vingts volumes copiés sous sa direction et qui seront prochainement l'objet d'une notice détaillée.

— Les ouvrages suivants, publiés par la maison F.-H. Schneider, ont été offerts à notre bibliothèque par l'éditeur :

A. Raquez.	*Pages laotiennes*, 1902.
L. Yann.	*Croquis tonkinois*, 1889.
E. Louvet.	*Vie de Mgr Puginier*, 1894.
D. Ganter.	*Recueil de la législation en vigueur en Annam et au Tonkin*, 2e édition, 1895.
G. Dumoutier.	*Le Rituel funéraire des Annamites*, 1903.
E. Diguet.	*Méthode d'enseignement mutuel franco-annamite*, 1894.
P.-G. Vallot.	*Méthode théorique et pratique de la langue annamite*, 1897.
H. Ruel.	*Méthode d'instruction mutuelle pour Français et Annamites*, 1890.

A. CHÉON. *Histoire de l'homme du pays de l'Est et de l'homme du pays du Sud*, 1898.

— *Recueil des compositions données aux examens de langue annamite et de caractères chinois au Tonkin*, 1899.

— *Recueil de onze textes annamites originaux*, 1901.

Dr V. ROUFFIANDIS. *Géographie médicale du Moyen-Laos*, 1902.

NGUYÊN-TRỌNG-HIỆP. *Paris, capitale de la France, recueil de vers*, 1897.

Diverses publications administratives.

— M. le Dr P. Cordier a fait don à notre bibliothèque des deux ouvrages suivants : SARAT CHANDRA DAS, *A Tibetan-English Dictionary, with sanskrit Synonyms*. Calcutta, 1902, in-4o ; PRAPHULLA CHANDRA RÂY, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I. Calcutta, 1902, in-8o.

— M. Vissière nous a adressé la quatrième livraison de son *Recueil de textes chinois à l'usage des élèves de l'Ecole des langues orientales*, Paris, Impr. nationale, 1903.

— Nous avons reçu du Résident supérieur au Tonkin des *Notes sur les Mousseux de la province de Muong-sing*, rédigées par M. J. Monpeyrat, administrateur des Services civils.

— M. P. Macey, commissaire du Gouvernement au Cammon (Laos), nous a adressé une note sur la Pagode de la grotte aux stalactites (Vat tham khi heup) et la Fontaine céleste (Hung nam thieng) du Nam Hin boun, ainsi que quinze statuettes de Buddha provenant des ruines de cette pagode. Nous lui devons également des notices sur les Sêk, les Sô et les Khas Phou Thung ou Kemou établis au Cammon.

— Nous avons reçu de M. P. Morin, commissaire du gouvernement au Laos, une carte indiquant les différents points de la province de Tran-ninh ou de Xieng-khouang, où se rencontrent des groupes de jarres en pierre.

— M. de Belakowitz, commis des Services civils au Laos, nous a envoyé le vocabulaire des idiomes *radeh* et *bi*.

— Le P. Schmitt, missionnaire à Petriou (Siam), nous a envoyé une notice sur les Xongs de la région de Chantaboun.

* * *

Annam. — Les fouilles du temple de Bhadreçvara à Mĩ-sơn (Quang-nam), dirigées par M. H. Parmentier assisté de M. C. Carpeaux, viennent d'amener une découverte des plus intéressantes. Sous les fondations d'un sanctuaire secondaire du groupe Ouest, on a trouvé un pot de terre recouvert d'un plat de cuivre et contenant deux petits liṅga d'or sur une snānadroṇī d'argent, plus la parure complète d'une statue de divinité de demi-grandeur, savoir : un mukuṭa, un gorgerin, un collier, une ceinture, deux bracelets de poignets, deux bracelets de bras, deux bracelets de chevilles, deux pendants d'oreilles, quatre fleurs, le tout en or. Nous donnerons dans notre prochain fascicule une notice détaillée, accompagnée de reproductions, de cette importante trouvaille.

Dans le groupe Est (tour 126, au S. du grand temple), on a mis au jour une dalle carrée inscrite de deux lignes sur la tranche, et un morceau de piédestal portant une ligne de grands caractères. Plus récemment ont été découverts un bloc inscrit (1 ligne) et une stèle gravée sur deux faces. Plusieurs statues et bas-reliefs ont été exhumés en différents points des ruines.

— Une nouvelle inscription a été signalée au village de Bàn-lanh, à 3 kil. 5 de Trakieu (Quang-nam) ; c'est une stèle de 1 m 50 de hauteur, 60-70 cm de large et 24 cm d'épaisseur, inscrite sur trois faces.

— Notre collaborateur le P. Durand s'est rendu en mission chez les Moïs Koho de la province du Haut-Donnai, pour compléter l'inventaire du trésor des rois chams commencé par M. Parmentier (cf. *Bulletin*, II, 280). Il a visité trois nouveaux dépôts, dits de Palei Chvah, Palei Praik et Kajon : ils contiennent divers vases d'or et d'argent et des *klong* ou boîtes à ossements. L'accès de ces dépôts est très difficile et les gardiens ne les montrent pas volontiers. Nous donnerons prochainement de plus amples détails sur ces curieuses reliques du royaume de Champa.

— M. Auvergne, résident supérieur de France en Annam, nous a fait parvenir, pour les transmettre à la Bibliothèque Nationale, les principaux ouvrages publiés par le Gouvernement annamite depuis cinquante ans. Sur ces ouvrages, cf. *Bulletin*, I, 159, 282.

* * *

Birmanie. — Nous avons reçu le premier numéro (septembre 1903) d'une revue trimestrielle illustrée, intitulée *Buddhism*, publiée à Rangoon par le bhikkhu Ananda Maitriya. Cette revue est l'organe du *Buddhasāsana Samāgama*, société buddhiste internationale, qui a pour représentants en Europe MM. Karl E. Neumann, A. Pfungst, Giuseppe de Lorenzo ; et en Chine, « Son Excellence » K'ang Yeou-wei. Le programme de la société est de travailler à la propagation du buddhisme, mais elle admet parmi ses membres les personnes qui s'intéressent à ses travaux, sans professer le buddhisme. Elle se propose de former une bibliothèque circulante de mss. pālis qui seront prêtés à ses membres ; elle fera également exécuter pour eux des copies de mss. La revue comprendra des articles sur le buddhisme ; des traductions de textes buddhiques ; des textes pālis en caractères romains ; des articles sur l'archéologie buddhique, etc. Ce programme est plein de promesses ; le premier numéro ne les tient pas tout-à-fait, mais on ne saurait s'en étonner : la publication d'une revue en Extrême-Orient ne va pas sans de grandes difficultés, qui ne peuvent être surmontées qu'avec le temps. Voici la composition de ce fascicule : Sir Edwin Arnold, *Le Temple d'or*, poème. — *La Foi de l'avenir*, par l'éditeur. — *Le Seuil de la morale buddhique*, par Mrs. Rhys Davids. — Un article (parfaitement inutile) de M. G. de Lorenzo : *Idées buddhistes dans Shakspeare* (!). — *Les examens de pāli en Birmanie*, par Taw Sein Ko (ces examens qui existaient sous le régime birman ont été restaurés par le gouvernement anglais en 1895 ; moines et laïques, hommes et femmes peuvent y prendre part ; environ 400 candidats se sont présentés aux derniers examens). — Mrs. M. M. Hla Oung, *Les femmes de Birmanie*. — Moung Po Me, *Animisme ou agnosticisme ?* — Ananda Maitriya. *A l'ombre du Shwe Dagon* (sur une fête à Rangoon). — Id. *Nibbāna*. — *L'instruction de Rāhula* (Majjh. Nik. 63), trad. par K. E. Neumann. Etc.

La souscription annuelle est de 13 fr. S'adresser à l'éditeur du *Buddhism*, 1, Pagoda Road, Rangoon.

— On demande des moines européens pour prêcher la religion du Buddha dans leurs pays respectifs. Ils doivent être jeunes, bien élevés, connaître la doctrine et savoir quelque peu d'anglais et de pāli. Ceux qui remplissent ces conditions peuvent aller à Rangoon recevoir l'ordination.

— Le Directeur de l'instruction publique de Rangoon prit récemment une décision portant que les élèves birmans des écoles publiques devraient saluer leurs maîtres en joignant les mains. Cette mesure protocolaire souleva une tempête : on fit remarquer à cet imprudent fonctionnaire que trois classes de personnes seulement étaient *añjalikaraṇīya* ; les religieux, les parents et les maîtres spirituels, mais seulement ceux qui enseignent la religion, non les professeurs d'arithmétique ou de géographie. Le Directeur a retiré son malencontreux arrêté, et la paix règne de nouveau dans les écoles birmanes.

— Une mesure d'un grand intérêt pour le clergé buddhiste vient d'être prise par le vice-roi des Indes. Sous les rois birmans, le Sangha avait à sa tête un *thāthanābaing* ou sangharaja, qui avait le droit de faire appel à l'autorité séculière pour l'exécution de ses décisions touchant la discipline des couvents, l'expulsion des moines indignes, etc. Ce haut dignitaire était généralement le précepteur du roi. A la mort du dernier thāthanabaing nommé par Thibaw, on s'abstint de lui donner un successeur. Aussitôt l'Ordre fut envahi par une foule de gens sans aveu qui voyaient surtout dans la robe jaune une protection contre la police. De toutes parts on réclama la nomination d'un thāthanabaing. Lorsque Lord Curzon visita la Birmanie en 1901, il réunit à Mandalay les principaux Theras et leur demanda de lui désigner un candidat pour cette dignité; mais les Theras n'arrivèrent pas à s'entendre. Cependant deux d'entre eux eurent plus de voix que les autres, ayant plus de disciples; et l'un des deux ayant fort à propos cessé de vivre, le vice-roi a nommé l'autre thāthanabaing, à la satisfaction générale. Il doit être installé au mois de novembre.

CHINE

— Nous avons mentionné dans notre dernier *Bulletin* (p.370) la réunion que les « progressistes » de Changhai avaient tenue aux jardins de Tchang Sou-ho, et où ils dénonçaient Wang Tche-tch'ouen, gouverneur du Kouang-si, pour avoir fait appel aux troupes du Tonkin. Wang Tche-tch'ouen, disions-nous, s'était plaint au vice-roi de Nankin, Wei Kouang-t'ao, qui avait fait saisir et emprisonner les meneurs. Les journaux anglais n'ont pas manqué à cette occasion de dénoncer l'esprit réactionnaire des gens du Hou-nan, qui est la province natale de Wang Tche-tch'ouen, de Wei Kouang-t'ao et de Yuan, le tao-t'ai de Chang-hai. Et cependant, que Wang Tche-tch'ouen ait protesté contre les imputations des manifestants, il y eut d'autant plus de raison que tout était légende dans son soi-disant appel et dans notre prétendue intervention. Les journaux anglais veulent qu'il soit outrageusement francophile, ce qui est, pour eux seulement, synonyme de réactionnaire, et l'attitude des réformateurs chinois dénote une fâcheuse tendance à accepter ces partis pris de la presse britannique. Mais Wang Tche-tch'ouen n'est rien moins qu'un rétrograde. Il a voyagé à l'étranger (cf. ses 使俄草 *Che ngo ts'ao*, 談瀛錄 *T'an ying lou*, 椒生隨筆 *Tsiao cheng souei pi*), et il fut précisément cassé aux gages par le gouvernement chinois au moment où, administrant le Ngan-houei, il accepta une décoration étrangère. Quand après 1900 il rentra en grâce, ce fut pour être nommé au Kouang-si, le plus « pourri » de tous les gouvernements de la Chine. On l'y envoyait combattre des révoltés, sans lui accorder ni troupes ni argent, et on le plaçait dès le début en mauvaise posture vis-à-vis du général en chef de sa province, qui, revenu au Kouang-si sur la demande de la France, refusait de quitter la ligne de frontière. Peut-être Wang Tche-tch'ouen fut-il indolent, voire incapable, mais qu'il lui fût bien difficile de triompher, c'est ce qu'on voit par la peine que coûte aujourd'hui le moindre succès au vice-roi Ts'en ; or tout le monde proclame Ts'en l'un des hommes les mieux doués et les plus actifs de la Chine contemporaine, et outre les troupes du Kouang-tong et du Kouang-si, il dispose des contingents de huit provinces voisines.

Quelle qu'en fût la cause d'ailleurs, il était évident que les choses allaient mal au Kouang-si : aussi, contrairement à la version qui courut d'abord et dont nous nous étions faits l'écho, ce n'est pas d'avoir critiqué cette situation qui a amené les arrestations de progressistes. On a su presque immédiatement que l'ordre venait de Pékin. Or, bien loin que le gouvernement de Pékin prît alors avec ardeur la défense des autorités du Kouang-si, le trésorier et le juge provinciaux étaient bientôt cassés, Wang Tche-tch'ouen partait prisonnier pour le nord, et la Légation de France devait s'entremettre en faveur du maréchal Sou pour qu'on ne coupât pas une tête de commandeur de la Légion d'honneur, qu'avait embrassée M. de Lanessan. La défense de

Wang Tche-tch'ouen s'était bornée à l'affichage d'une proclamation du tao-t'ai (juin). En réalité, les six arrestations ouvraient l'affaire de journalisme qui a fait le tour de la presse d'Europe sous le nom de « procès du *Sou pao* » (1).

Depuis plus d'un an, le progrès des idées libérales ou révolutionnaires inquiétait le gouvernement. Il a été souvent question ici même de la conception nouvelle des rapports de l'Etat et du peuple que les étudiants chinois rapportaient du Japon. Les anciennes tentatives de K'ang Yeou-wei, qui supposaient la bonne volonté du souverain à se laisser dépouiller d'une grosse part de ses prérogatives, ont fait place à des théories mieux élaborées, plus cohérentes, mais dont le tort est souvent de négliger qu'en fait il y a un ensemble de traditions, d'habitudes, par quoi la Chine n'est pas et ne sera jamais le Japon. Il manque à tous ces systèmes l'épreuve de l'expérience ; le gouvernement chinois par contre n'est pas soucieux de la laisser tenter. Dès mars 1903, Tchang Tche-tong avait interdit la vente des journaux publiés au Japon sous l'inspiration de Leang K'i-tch'ao ; on prohiba quelque temps après l'*Histoire de la réforme au Japon*. A la fin de juin, à la suite de la venue à Tientsin de deux délégués des « bataillons » d'étudiants chinois du Japon, qui offraient leur coopération à Yuan Che-k'ai contre les empiètements de la Russie, le Ministère des Affaires étrangères édicta un règlement selon lequel aucun étudiant, voyageât-il ou non à ses frais, ne devait revenir en Chine avant trois ans révolus et sans rapporter un diplôme (文憑) attestant le travail qu'il avait fourni. Les étudiants mécontents ont fait la vie si dure à leur surveillant qu'il a, de guerre lasse, demandé son rappel, et ils retomberont sous l'autorité directe du ministre de Chine au Japon dès que le nouveau titulaire, 楊樞 Yang Chou, aura rejoint son poste.

Mais il ne suffisait pas pour arrêter le mouvement réformiste de mettre des obstacles au retour prématuré des étudiants. En Chine même, on commençait à parler de révolution (革命). Les associations, particulièrement le 愛國學社 Ngai-kouo-hio-chö de Changhai, organisaient une sorte de propagande, et certains journaux écrivaient des articles de polémique furieuse contre la dynastie mandchoue. La cour s'émut. L'impératrice, qui aime les réformes à la façon du Grand Turc, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne peut pas les empêcher, ordonna au vice-roi des deux Kiang Wei Kouang-t'ao de se saisir des chefs du Ngai-kouo-hio-chö ; l'édit ne nommait pas le 蘇報 *Sou pao*. On ne peut reprocher à Wei Kouang-t'ao d'avoir agi avec brutalité. Il chargea M. 袁 Yuan, le tao-t'ai de Changhai, de négocier avec les consuls les conditions dans lesquelles on pourrait arrêter les journalistes du *Sou pao*, dont les articles se faisaient remarquer par la virulence de leurs attaques. Le tao-t'ai, loin de montrer l'intransigeance qu'on lui a reprochée depuis dans la presse anglaise, signa avec M. Goodnow, doyen du corps consulaire, un arrangement aux termes duquel les accusés seraient d'abord jugés devant la cour mixte, et en tout cas purgeraient leur peine en cas de condamnation dans les prisons de la concession internationale. D'ailleurs, on s'y prit de telle façon que le bruit des poursuites se répandit. Quand les mandats d'arrêt, dûment revêtus de la signature de M. Goodnow, furent, après de longs retards, exécutés par la police de la concession internationale, le propriétaire éditeur du *Sou pao*, 陳範 Tch'en Fan, était parti pour le Japon. En même temps, MM. 蔡 Ts'ai et 吳 Wou, l'un han-lin, l'autre licencié, qui étaient les deux présidents du Ngai-kouo-hio-chö, gagnaient l'un Ts'ing-tao pour y apprendre l'allemand et aller ensuite étudier à Berlin, l'autre Hongkong à destination des mers du sud. On opéra en tout six arrestations ; un au moins des accusés s'était lui-même constitué prisonnier (fin juin).

Jusque-là tout allait bien, ou du moins régulièrement ; mais le bruit se répandit bientôt que le gouvernement chinois demandait à ce que les accusés lui fussent remis sans condition. Sur des ordres de la Cour, Wei Kouang-t'ao rejeta l'arrangement conclu par son subordonné le tao-t'ai Yuan, et Tchang Tche-tong alla de légation en légation demander aux ministres de désavouer les consuls. La question semblait en théorie assez simple : la concession interna-

(1) Le détail des arrestations n'est pas non plus conforme aux indications qui avaient couru au premier moment.

tionale de Changhai est territoire chinois, des sujets chinois y restent donc soumis à la loi chinoise ; mais d'autre part il répugne à nos mœurs d'Europe de livrer à une peine qu'on savait devoir être terrible des journalistes coupables de délits de presse ; heureusement un arrangement était conclu et pour cette fois du moins, on pouvait s'y tenir, quitte à veiller pour l'avenir à ce que le cas fût prévu et normalement solutionné. Mais des considérations d'un ordre tout autre ont joué un rôle dans le débat. La municipalité de la concession internationale de Changhai est un corps élu, qui tend depuis longtemps à empiéter sur les prérogatives du corps consulaire. En réalité, elle ne doit avoir que des attributions de voirie et de police municipales, et son nom chinois est simplement 工部局, « Bureau des Travaux publics ». Mais, par suite de l'immense développement de son commerce, Changhai jouit pour toute question d'ordre intérieur d'une sorte de self-government, et, sur la concession internationale où l'élément britannique domine, dire « autonome » équivaut à dire « anglais ». Les représentants anglais des « ratepayers » n'en supportent que plus difficilement l'autorité d'un doyen du corps consulaire qui est aujourd'hui américain, mais peut être demain russe ou japonais. De là une tension dans les rapports qui n'avait pas attendu l'affaire du *Sou pao* pour apparaître au grand jour. La municipalité, où s'agite le très combatif M. Bland, prit en main la cause des accusés ; elle retarda l'exécution des mandats d'arrêt, et laissa ensuite aux prisonniers toute faculté d'envoyer à leur journal une copie plus virulente encore que de coutume. Quand le *Sou pao* fut fermé sur l'ordre des consuls, ce fut pour être remplacé par une feuille identique, le 國民日日報 *Kouo min je je pao*. De plus, au premier bruit de la remise éventuelle des accusés aux autorités chinoises, la municipalité s'adressa directement au corps diplomatique. Cette conduite indisposa contre les journalistes du *Sou pao* des gens qui n'avaient pas autrement de raisons de leur en vouloir ; c'est là, semble-t-il, une des causes de l'attitude hostile de l'*Echo de Chine*. Certains membres du corps diplomatique, entre autres le ministre de Russie, ne voyaient d'ailleurs aucun inconvénient à remettre au gouvernement chinois les gens qu'il réclamait ; c'est avec quelque regret qu'on a vu le ministre de France se ranger au même avis. Enfin, on fit si bien qu'aucune décision ne put être prise, et si le 15 juillet les accusés furent enfin appelés devant la cour mixte, ce fut pour apprendre bientôt après que l'affaire était renvoyée devant le corps diplomatique et ne pouvait être réglée jusqu'à nouvel ordre. Ils eussent peut-être été livrés aux autorités chinoises, si l'affaire du journaliste 沈藎 Chen Tsin n'eût donné à réfléchir aux Européens.

Chen Tsin était un chinois progressiste, qui en dernier lieu représentait à Pékin un journal japonais. Ses informations sur la Mandchourie, qui n'étaient d'ailleurs pas toujours exactes, déplurent à la Cour, et, sur la dénonciation d'un agent de l'impératrice nommé 慶寬 K'ing-k'ouan, à qui cet exploit valut le rang de tao-t'ai, il fut saisi, et passa en jugement pour avoir été mêlé en 1900 à l'affaire insurrectionnelle des 富友票 Fou-yeou-p'iao. Il avoua, et fut condamné à la peine de mort, mais l'impératrice aggrava le châtiment en ordonnant qu'il périt sous le bambou, ce qui est une mort cruelle et ignominieuse réservée aux eunuques du palais. La sentence fut exécutée le 31 juillet.

Le grand retentissement qu'eut cette exécution dans le monde européen d'Extrême-Orient rendit difficile la remise des accusés du *Sou pao*. Voilà donc le sort qui les attendait pour avoir, maladroitement peut-être, mais sincèrement, dénoncé les vices du gouvernement actuel. Le cabinet anglais annonça le premier qu'il n'était pas d'avis de livrer les prisonniers, le secrétaire d'Etat américain se décida dans le même sens, et le ministre des affaires étrangères français déclara que telle avait été son idée dès le premier jour. On s'en est tenu à ce résultat négatif, et juridiquement la question n'a pas fait un pas depuis deux mois et demi. Or il n'est pas admissible qu'on garde indéfiniment des gens sous les verroux en refusant de les juger. Il semblerait qu'on dût en revenir à la convention des consuls. Cette solution concilierait l'humanité et le bon sens ; elle n'a pas encore prévalu.

— Nous avons parlé naguère de l'examen *king-tsi-t'ö-k'o*, renouvelé du *po-hio-hong-ts'eu*, lui-même emprunté par K'ang-hi au premier empereur Ming (p. 145). Nous avons dit comme

quoi l'impératrice avait dû insister pour que les hauts fonctionnaires métropolitains et provinciaux prissent sur eux de recommander des candidats. Cette fois, elle a été bien obéie, trop bien même à son gré. Remise aujourd'hui de l'émotion de 1900, elle sent d'autant plus diminuer son intérêt pour les innovations que les novateurs ne lui donnent pas toutes leurs louanges. L'examen eut lieu néanmoins, et Tchang Tche-tong fut le principal correcteur. On proclama 46 lauréats de la première série (一等) et 79 de la seconde (二等). Le premier était 梁士詒 Leang Che-yi, le second 楊度 Yang Tou. Or l'impératrice, voyant le nom de Leang Che-yi, originaire du Kouang-tong, demanda s'il n'était pas parent de Leang K'i-tch'ao : c'était un de ses neveux. Le second, Yang Tou, se trouva être un ardent réformiste qui avait étudié au Japon. Et jusqu'à la fin les lauréats appartenaient en grande majorité aux « jeunes » Chinois. L'impératrice se repentit amèrement d'avoir ainsi poussé à leur succès et chercha un moyen de l'annuler. En principe, tout examen chinois est l'objet d'un 覆試 *fou-che*, sorte d'examen supplémentaire qui ne fait que consacrer les résultats du précédent : l'impératrice ordonna de profiter du *fou-che* pour épurer les listes d'admission, et de l'épreuve définitive, il ne sortit plus que 9 lauréats de la première liste et 18 de la seconde. Tchang Tche-tong était navré, mais il maugréait contre le sans-gêne des progressistes : n'avait-il pas rencontré dans une composition le nom de Rousseau, cet odieux apôtre de la démagogie !

— Tchang Tche-tong est d'ailleurs un peu ahuri devant les résultats des mesures d'instruction qu'il a préconisées. L'étude réfléchie rend l'homme loyal et bon ; c'est pourquoi il s'est élevé contre l'instruction trop mnémonique qui prévalait en Chine, pourquoi il a réclamé la création des universités, pourquoi récemment encore il demandait de renoncer à l'ancien mode d'examens. Et voilà précisément que ces jeunes gens en qui il fondait de si grandes espérances s'éprennent de théories perverses que condamnent implicitement tous les écrits des sages. Aussi Tchang Tche-tong fait-il nettement un pas en arrière. Chargé de revoir le règlement de l'Université, qui vaut, on le sait, pour les collèges de tout l'empire, il veut y faire la part plus grande aux classiques, dont l'étude donne à l'homme un esprit sain et un cœur droit. Les chanceliers de l'Université résistent dans la mesure de leurs forces, et les étudiants font chorus avec les professeurs japonais pour demander si on défendra l'indépendance de la Chine avec des passages des vieux livres.

— Les docteurs promus à la session de 1903 ont obtenu un congé de huit mois, mais passé ce délai ils devront tous revenir étudier à l'Université.

— Pour la session de septembre 1903 de l'examen triennal de licence, il a été annoncé officiellement dans beaucoup de provinces qu'on rejetterait les compositions où les étudiants emploieraient le « style nouveau » et les néologismes que les progressistes ont importés du Japon.

— L'impératrice se repose des soucis que lui donnent les affaires en installant l'électricité au Palais. Elle s'est fait peindre à l'huile par Miss Clark, et le tableau ne sera pas une des moindres curiosités de la World's Fair. Deux rikshaws de luxe pour l'empereur et l'impératrice ont été commandés à Changhai. Le cirque du « professeur Chatre » a joué devant Sa Majesté. Il est question de créer au palais une école d'anglais pour les princesses, sous la direction de Mme 顧 Kou et des filles de Yu-keng. En même temps Tchang Tche-tong, remarquant la débilité de l'empereur, a recommandé de lui établir un gymnase. Ce ne sont donc pas les distractions nouvelles qui manquent à la souveraine, mais elle ne jouit pas d'une absolue sécurité. Des pillards se sont introduits à main armée au Palais d'été, il y a eu des coups de feu d'échangés ; après examen, les voleurs faisaient aussi partie de la garde.

— Il n'a pas été donné suite au projet de célébrer en 1903 le jubilé impérial, qui aura lieu régulièrement en 1904. En attendant, la situation financière à Pékin est déplorable. L'une des quatre grandes banques indigènes dites 四大恒 *sseu-ta-heng* a fermé à deux reprises et, malgré des subsides du Nei-wou-fou, les autres menacent de l'imiter. Au Ministère du commerce,

récemment inauguré sous la direction du 振見子 Tchen *pei-tseu*, il est bien question de créer une banque d'état; on songe à mettre à la tête de l'entreprise 張振勳 Tchang Tchen-hiun, qui pourrait du moins y employer la grosse fortune qu'il a rapportée d'Australie; mais il est à craindre qu'une banque d'état ne soit pour l'impératrice qu'une caisse où l'on peut puiser à volonté.

— Les Chinois n'ont pas de chance aux expositions. Nous avons dit qu'à Ôsaka on montrait parmi les « sauvages » un Chinois fumeur d'opium et une Chinoise aux petits pieds. L'exhibition avait été supprimée sur les représentations du ministre de Chine, mais on revit bientôt des figurants identiques que l'on déclara être des gens de Formose, c'est-à-dire des sujets japonais. L'honneur de la Chine était sauf. A Saint-Louis, le gouvernement chinois a délégué le prince 溥倫 P'ou-louen et 黃開甲 Houang K'ai-kia, avec d'assez gros subsides. Cette collaboration, demandée par l'Amérique, n'a pas empêché de promulguer le bill du 3 janvier 1903, aux termes duquel les Chinois ne peuvent pénétrer en Amérique que sous caution, doivent se rendre directement à l'enceinte de l'Exposition, ne jamais en sortir sans autorisation, et, l'autorisation obtenue, ne pas s'absenter plus de douze heures consécutives, en dehors d'innombrables photographies, certificats, déclarations à faire ou à fournir devant toutes sortes d'agents. A la suite des réclamations de la Chine, ce bill vient d'être amendé le 15 juillet et, munis d'une autorisation, les Chinois pourront quitter les locaux de l'Exposition pendant 48 heures.

— Mrs Mary Martin Richard, qui s'était fait une spécialité des études de musique chinoise, est morte à Changhai le 10 juillet; elle était la femme du missionnaire bien connu le Rév. Timothy Richard.

JAPON

— La *Revue historique* du Japon (*Shigaku zasshi*) 史學雜誌 apprécie en ces termes le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (1903, 1er de mars). « Ce *Bulletin* constitue une importante contribution au mouvement scientifique. Nous savons qu'il comptera prochainement des professeurs japonais parmi ses collaborateurs... Si, d'une façon générale, les études consacrées par les savants européens à l'Orient ne sont pas toujours d'une indiscutable valeur, cependant le caractère méthodique de leurs recherches, le sérieux de leurs travaux, la franchise avec laquelle ils exposent leurs résultats et les soumettent à la critique et aux objections, sont des qualités dont l'exemple nous est très profitable. Or nous trouvons ces qualités à un degré particulièrement éminent dans ce *Bulletin*. De plus, il nous tient au courant du mouvement des études orientales en Europe, et constitue ainsi une source précieuse de références. Enfin il renferme de nombreux renseignements sur l'Indochine et l'Indonésie: c'est même là sa spécialité. Nous espérons donc que les bibliothèques du Japon tiendront à mettre cette revue à la disposition de leurs lecteurs. » Acceptons-en l'augure.

— L'Exposition d'Ôsaka a fermé ses portes le 31 juillet. Bien que le nombre des visiteurs ait fléchi sensiblement dans les derniers mois, il atteint en tout 4.179.990; si l'on ajoute à ce nombre celui des visiteurs à l'Aquarium de Sakai (927.244), le total a été de 5.107.234. A ce point de vue, le succès a donc été remarquable. Toutefois les visiteurs européens et américains ont été beaucoup moins nombreux qu'on ne l'espérait: 14.443 en tout; et l'on est amené à conclure que très peu d'étrangers sont venus au Japon expressément pour voir l'Exposition. D'autre part les produits exposés se sont très mal vendus; les ventes se sont élevées en tout à 432.500 yen, c'est-à-dire au cinquième environ de la valeur totale des produits exposés. Le *Japan Mail* assure que les achats faits aux boutiques de vente attachées à l'Exposition ont atteint

en moyenne 65 sen (1 franc 65) par acheteur ! Enfin les commerçants d'Ôsaka ont éprouvé aussi, paraît-il, un vif désappointement. Mais après toutes les Expositions, on entend des plaintes semblables. Le succès d'une Exposition consiste moins dans ses résultats immédiats que dans son action éducative et dans son influence sur le développement ultérieur du commerce et de l'industrie. Tous ceux qui ont vu l'Exposition d'Ôsaka s'accorderont à dire qu'elle offrait un tableau singulièrement instructif de l'activité économique du Japon ; et elle a provoqué trop d'intérêt dans le pays même, pour que cette belle leçon de choses soit entièrement perdue.

— Le Japon vient d'être le théâtre d'une petite révolution gouvernementale, qui jette le jour le plus curieux sur le fonctionnement du régime constitutionnel dans ce pays. D'après la constitution du Japon, inspirée du modèle prussien, les ministres ne sont pas responsables devant le Parlement, mais seulement devant l'Empereur. Cette clause a eu pour effet de mettre le gouvernement entièrement entre les mains du petit groupe d'hommes d'Etat qu'on appelait autrefois les *Satchô*, parce qu'ils s'étaient recrutés à peu près exclusivement dans les clans de Satsuma et de Chôshû, et qu'on appelle aujourd'hui les *genrô* 元老, à cause du rôle prédominant qu'ils ont joué dans la fondation et l'organisation du nouveau régime. Forts de l'éclat de leurs services passés et soutenus par le conservatisme de la Chambre des Pairs, ils se sont toujours refusés à faire une place dans leurs rangs aux chefs des différents partis de la Chambre des représentants. D'autre part, les partis se sont montrés non moins déterminés à sortir du rôle purement consultatif auquel on voulait les réduire et à s'emparer du pouvoir : « le gouvernement de partis » a été le *motto* commun des deux plus importants d'entre eux, le Parti libéral, conduit jadis par le comte Itagaki, et le Parti progressiste, dirigé par le comte Ôkuma. L'antagonisme du gouvernement et de la Chambre devint ainsi la règle pendant de longues années, aboutissant tantôt à la chute du Ministère, tantôt à la dissolution du Parlement. A la fin, le plus subtil et le plus illustre des genrô, le marquis Itô, imagina de mettre un terme à cette situation désastreuse en se plaçant lui-même à la tête d'un parti, formé surtout d'anciens libéraux, et qui prit alors le nom de *Rikken seiyûkwai* 立憲政友會 « *Parti des amis de la Constitution* » (juillet 1900). Il espérait ainsi, grâce à son immense prestige personnel, diminuer l'hostilité traditionnelle des genrô aux hommes de parti, et en même temps calmer les ressentiments des hommes de parti et discipliner leur ardeur. Il avait d'ailleurs assumé sur le *Seiyûkwai* un pouvoir absolu. Cette combinaison avait marché tant bien que mal jusqu'ici : et le *Seiyûkwai*, qui réussit même à s'emparer du pouvoir pendant quelques mois avec le marquis Itô à sa tête (19 octobre 1900-2 mai 1901), n'a jamais cessé de disposer à la Chambre d'une majorité prépondérante. Toutefois, sous le ministère Katsura, formé le 2 juin 1901, le *Seiyûkwai* passa peu à peu d'une attitude de neutralité boudeuse à une attitude d'hostilité ouverte : l'an dernier son opposition aux projets financiers du ministère et son alliance avec les Progressistes amenèrent une nouvelle dissolution de la Chambre. Les élections du 2 mars 1903 changèrent peu de chose aux forces respectives des partis. Le marquis Itô, désireux de prévenir une nouvelle rupture, obtint par son intervention personnelle quelques concessions du gouvernement et conclut avec lui une entente, qu'il fit accepter de son parti ou plutôt qu'il lui imposa : mais cet acte d'autorité n'alla pas sans provoquer de vifs mécontentements et de retentissantes démissions, notamment celle de M. Ozaki Yukio, l'un des trois membres du Comité permanent du parti, et celle de M. Kataoka Kenkichi, que le *Seiyûkwai* venait de faire nommer pour la troisième fois président de la Chambre. Sur ces entrefaites, les affaires de Mandchourie plongeaient le gouvernement dans un cruel embarras, augmenté encore par l'interférence continuelle des genrô. Les hommes qui composent le ministère Katsura sont bien en effet tous plus ou moins des hommes de clan, mais ce sont des jeunes : et les « anciens » ne se faisaient pas faute, dans toutes les circonstances importantes, de donner directement leurs avis à l'Empereur. Les ministres avaient ainsi toute la responsabilité de leurs actes, sans en avoir toute la liberté. Le cas du marquis Itô surtout était embarrassant pour eux : ils ne pouvaient pas refuser de tenir compte des avis qu'on lui demandait en sa qualité de genrô et même de chef des genrô, et d'autre part ils le trouvaient en face d'eux à la tête d'un parti, qui était en

somme un parti d'opposition. Brusquement, en pleine crise mandchourienne, on annonça que le Premier ministre, le comte Katsura, avait offert sa démission (3 juillet). Le pays fut surpris, s'attendant à des complications nouvelles, qui ne tardèrent pas à se produire. Quelques jours après en effet (13 juillet), on apprit que l'Empereur venait de nommer le marquis Itô président du Conseil privé (*Sumitsu-in* 樞密院), et que les deux genrô les plus en vue après lui, le marquis Yamagata et le comte Matsukata, entraient également dans ce Conseil. Cette nomination entraînait pour le marquis Itô une rupture complète des liens qui l'attachaient au *Seiyûkwai* : en même temps, les genrô se trouvaient placés dans une situation où ils pouvaient continuer à donner leurs avis, mais où ils assumaient aussi une part de responsabilité. Le comte Katsura, pleinement satisfait du succès de son habile manœuvre, reprit sa démission. Ainsi se termina ce petit coup d'Etat, qui, par son imprévu et son caractère clandestin, ressemble fort à une révolution de sérail, avec cette différence toutefois que les femmes n'y ont, apparemment, joué aucun rôle.

Mais le *Seiyûkwai* ? On ne l'oublia pas tout à fait. Le jour même où il accepta la présidence du *Sumitsu-in*, le marquis Itô annonça au Comité permanent qu'il abandonnait la direction du parti et qu'il avait choisi pour successeur le marquis Saionji. Deux jours plus tard, le Comité permanent présenta au parti assemblé son nouveau chef. Qu'en pensa la parti ? On ne le sait pas bien encore. Abasourdi du coup qu'il avait reçu et craignant de se rompre tout à fait, il se tut. On se rendit en corps au restaurant à la mode et on oublia les amertumes du jour dans le gai pétillement des vins mousseux. Le champagne remplit une fois de plus, à la satisfaction générale, son rôle pacificateur.

— Le scandale des livres classiques, qui continue à dérouler devant les tribunaux ses péripéties monotones, a eu quelques résultats inattendus. La Chambre vota un blâme au Ministre de l'instruction publique, le baron Kikuchi, à qui elle voulut en faire remonter la responsabilité. Le ministre parut supporter ce blâme d'un cœur léger : mais aussitôt après l'entrée du marquis Itô au *Sumitsu in*, il donna sa démission. On fut assez surpris d'apprendre que son portefeuille fût donné au baron Kodama qui à ses fonctions de Gouverneur général de Formose venait déjà d'ajouter celles de Ministre de l'Intérieur. On en a conclu que le gouvernement, qui cherche à réaliser des économies par tous les moyens possibles songeait à abolir le Ministère de l'Instruction publique : mais aucune décision ferme n'a été prise jusqu'à présent. En attendant, et malgré que la Chambre lui ait refusé les crédits nécessaires, le gouvernement fait procéder activement à la confection de livres classiques officiels, pour remplacer ceux qui avaient été l'origine du scandale.

— On sait quelle émotion a provoqué au Japon le refus de la Russie d'évacuer la Mandchourie dans les délais convenus. L'agitation a été intense dans toutes les classes de la société, et elle n'est nullement calmée. L'un des épisodes les plus curieux de cette agitation a été le mémoire adressé, au commencement du mois de juin, par sept professeurs de l'Université, MM. Tomizu, Tomii, Terao, Kanai, Takahashi, Nakamura et Onozuka, au Ministre des Affaires étrangères, pour l'engager à adopter une attitude énergique et à déclarer la guerre à la Russie sur-le-champ. Leur argumentation consistait à dire que les intentions et la déloyauté de la Russie ne sont plus douteuses, que les intérêts du Japon menacent d'être compromis irrémédiablement, que juste en ce moment les forces militaires et navales du Japon sont assez supérieures pour lui assurer la victoire, et qu'enfin l'Angleterre n'a pas besoin d'être consultée. Les sept belliqueux universitaires terminaient ainsi leur mémoire : « Ce n'est pas sans des raisons décisives que nous recommandons une pareille attitude, et c'est avec un profond regret que l'intérêt de l'Empire nous oblige à le faire. Un jour, nous serons honorés par la postérité pour avoir dominé les circonstances et énoncé des prédictions que le temps vérifiera. Nous avons le ferme espoir que nos compatriotes ne mettront pas notre existence nationale en danger en laissant échapper cette occasion unique, et qu'ils agiront avec la promptitude nécessaire. C'est pourquoi nous insistons sur la solution immédiate de ce grand et difficile problème avec une détermination que rien

ne pourra briser que la mort. » On n'a pas mis les sept professeurs à une aussi rude épreuve : mais il parait que leur mémoire a été fraichement accueilli par son destinataire. La presse même a été assez unanime à les renvoyer à leurs chères études. Le professeur Tomii, ex-doyen de la Faculté de Droit, dont on avait été assez surpris de trouver le nom parmi les signataires, a depuis publié dans le *Yomiuri shimbun* 讀賣新聞 une explication de son attitude, qui ressemble fort à une rétractation.

— M. Koizumi Yakumo 小泉八雲, *alias* Lafcadio Hearn, a cessé d'occuper le poste de professeur de langue et littérature anglaises à l'Université de Tôkyô. Les cours dont il était chargé ont été répartis entre MM. Ueda Bin 上田敏, Natsume Kinnosuke 夏目金之助 et le Rev. A. Lloyd. Parmi les nouveaux cours créés à la même Université, citons : un cours d'histoire des premières relations de l'Europe et du Japon (M. Murakami Naojirô 村上直次郎) ; un cours d'histoire des beaux-arts du Japon (M. Sekino Tei 關野貞) ; et un cours d'histoire des institutions japonaises (M. Miura Shûkô 三浦周行).

— Sans parler de ceux qui sont allés y remplir des fonctions officielles, plusieurs professeurs et savants japonais ont fait cette année des voyages d'études en Chine. M. Ichimura Sanjirô 市村瓚次郎 y a recherché les lieux et les souvenirs historiques. M. Torii Ryûzô 鳥居龍藏 a été étudier sur place les différentes peuplades sauvages du Sud-Ouest et notamment du Yunnan. M. Itô Chûta 伊東忠太, bien connu par ses beaux travaux d'architecture sur le Hôryûji et sur Nikkô, est allé faire des études artistiques dans la vallée du Yang-tseu : aux dernières nouvelles, il était descendu à Yunnan-fou, d'où il se proposait de gagner la Birmanie, pour se rendre ensuite dans l'Inde.

— D'après le *Japan Mail*, les candidats à l'Ecole supérieure de commerce ont eu à traduire les phrases suivantes (elles étaient en anglais, mais nous les donnons en français) : « (1) Elle (?) aurait supporté de vivre une vie obscure, mais non pas d'être oubliée dans son tombeau. (2) L'homme le moins pardonnable est celui qui refuse de corriger ses défauts, à moins que ce ne soit celui qui s'en fait gloire. (3) Les hommes dépensent des fortunes pour obtenir quelques mois ou quelques années de vie, mais oui t-on jamais parler d'un homme qui ait renoncé à des années de vie, pour obtenir tant de plus par an ?. (4) Il arrive souvent que les changements auxquels un homme participe perdent quelque chose de leur vraie signification à ses yeux. » Voilà sûrement, dit le journal, un bon exemple de la méthode qu'il ne faut pas suivre pour préparer un jeune homme à une carrière commerciale.

— Le nombre des étudiants chinois au Japon continue à augmenter régulièrement. Au commencement de juillet, cinquante jeunes gens arrivaient sous la conduite d'un disciple authentique de Confucius, et au commencement d'août dix jeunes filles abordaient à Nagasaki. Cependant, malgré l'accroissement de leur nombre, les étudiants chinois de Tôkyô ont moins fait parler d'eux dans ces derniers temps. Depuis le jour où ils décidèrent de former un bataillon de volontaires pour aller délivrer la Mandchourie du joug moscovite et où les étudiantes chinoises se constituèrent en compagnie d'infirmières pour aller soigner sur les champs de bataille leurs camarades blessés, l'accueil décourageant fait par Yuan Che-k'ai aux deux messagers qui lui furent expédiés de Tôkyô a beaucoup contribué à calmer cette effervescence guerrière. Les Japonais, de leur côté, versent autant d'eau froide qu'ils peuvent sur ces têtes échauffées. Ils commencent à se montrer inquiets des tendances révolutionnaires qu'on prête aux étudiants chinois élevés dans leurs écoles. Récemment le *North China Daily News* avait affirmé que l'agitation anti-dynastique en Chine était surtout l'œuvre des étudiants revenus du Japon. Le *Japan Times* a protesté vivement contre cette affirmation et a cherché à placer toute la responsabilité de cette agitation sur le dos des missionnaires protestants. Le *Japan Mail*, journal anglais, mais dont on connait les attaches officielles, fait chorus : « Il nous semble tout à fait extravagant, dit-il (13 août), ridiculement extravagant, de prétendre à cette onzième heure que cette prédication anti-mandchourienne trouve ses textes aujourd'hui au Japon. » Il n'est pas douteux, comme l'affirme le *Japan Mail*, que les journaux anglais de

Hong-kong, de Changhaï et de Singapore ont fait jadis un accueil enthousiaste à K'ang Yeou-wei, que le mouvement anti-dynastique est bien antérieur au retour des premiers étudiants chinois envoyés au Japon, et surtout que les Japonais ne font rien pour encourager ces tendances. Mais il est non moins certain qu'actuellement ce mouvement trouve dans les étudiants de Tōkyō ses milices les plus nombreuses, les plus actives et les plus résolues. Trop de faits l'ont déjà démontré pour qu'on puisse le contester encore.

— Les étudiants hindous, assez nombreux, qui sont venus au Japon depuis quelque temps, voudraient-ils suivre les traces de leurs condisciples chinois ? Un journal publié dans l'Inde, *The Englishman*, avait annoncé que ces étudiants, irrités des mauvais traitements auxquels ils avaient été soumis et désappointés des maigres résultats qu'ils avaient obtenus, se disposaient à quitter le Japon en masse. Le *Japan Times* (22 juillet) nia aussitôt, et avec raison, qu'ils eussent été mal accueillis : mais il reconnut qu'ils ne pouvaient pas trouver au Japon les mêmes facilités que les Chinois et les Coréens, que la difficulté de la langue et surtout de l'écriture idéographique était pour eux un obstacle à peu près insurmontable, et que leur résolution de quitter le Japon n'avait rien que de naturel. Mal lui en prit ; car aussitôt le secrétaire général de la Société indo-japonaise, M. Puran, et un étudiant hindou, M. S. M. Shafi, lui adressèrent des lettres indignées, où ils affirmaient que la nouvelle du départ des étudiants hindous était entièrement fausse, que tous étaient fort satisfaits de leurs propres progrès, et qu'en particulier les difficultés linguistiques n'étaient pas sérieuses. Ces affirmations auraient de quoi surprendre, si au cours de leurs lettres, les deux correspondants n'avaient pas laissé voir le bout de l'oreille. « Nous voulons obtenir, déclare M. Puran, les bienfaits de l'éducation japonaise, qui est bien supérieure à l'éducation asservissante ou plutôt aux miettes d'éducation que nous jettent les compatriotes de *The Englishman*. Nous sommes déterminés à recevoir une bonne éducation et à jeter les collèges existants dans le Golfe du Bengale ! » « Nous sommes venus au Japon, s'écrie M. Shafi, parce que nous voyons ici notre gloire disparue... Nous sommes venus y prendre l'étincelle de Prométhée pour notre nation souffrante et mourante. » Le *Japan Times* s'est montré fort ennuyé d'avoir provoqué lui-même ces vibrantes déclarations. Il a recommandé à ses correspondants de mettre désormais un bœuf sur leur langue, et leur a fait savoir qu'il « se refuserait absolument à ouvrir ses colonnes à la publication de réflexions envenimées sur les gouvernants de l'Inde ». Le conseil sera sans doute suivi ; mais l'incident a été assez significatif pour que nous sachions maintenant à quoi nous en tenir.

— Au mois de mai dernier, M. Masao Tokichi, conseiller légiste du gouvernement siamois, a amené du Siam, sur la demande expresse du roi, quatre jeunes gens qui veulent poursuivre des études de droit et quatre jeunes filles qui se proposent d'étudier les beaux-arts. Le Prince héritier du Siam, enchanté de l'accueil qu'il a reçu l'an dernier au Japon, se proposerait, dit-on, d'y revenir prochainement.

— La jeunesse du Japon semble envahie en ce moment de ce qu'on appelait autrefois chez nous « le mal du siècle ». Mais ce pessimisme désabusé de jeunes gens inquiets, qui sont revenus de tout sans être allés nulle part, ne se traduit pas seulement par d'intéressantes malédictions contre la destinée : il a récemment abouti à une véritable épidémie de suicides. Au mois de mai, un jeune homme de 18 ans, nommé Fujimura Misao, dont ni les religions ni les philosophies n'avaient pu calmer l'inquiétude, se précipita du haut des fameuses chutes Kegon 華嚴瀧, qui tombent du lac Chūzenji 中禪寺湖 en haut de Nikkō 日光. Avant de mourir, il inscrivit sur un arbre l'étrange déclaration que voici [1] : « Hélas, comme l'univers est

---

[1] Nous citons d'après le texte en rōmaji donné dans le *Japan Weekly Mail* du 4 juillet, p. 14, mais en modifiant la ponctuation. Il faut lire en effet : *Yūyū* (悠々) *taru kana tenjō* (天壤) ! *Ryōryō* (遼々) *taru kana kokon* (古今) ! *Go shaku* (五尺) *no shōku* (小軀) *wo*... ; et non : *Yūyū taru kana ! Tenjō ryōryō taru kana ! Kokon go shaku no shōku wo*...

vaste! Hélas, comme sa durée est illimitée! [L'homme], ce nain haut de cinq pieds, veut [en vain] embrasser cette immensité. La philosophie d'Horace, finalement, quelle autorité, quelle valeur a-t-elle? La vraie nature de l'univers peut s'exprimer dans ce seul mot: inconnaissable! Pénétré de regret à cette pensée, et rempli d'angoisse, je me suis enfin résolu à mourir. Et déjà, maintenant que je suis debout au-dessus de ces roches, mon cœur n'éprouve plus d'anxiété. Pour la première fois je connais que la limite extrême du désespoir se confond avec la limite extrême de la félicité. » L'acte de Fujimura et surtout son curieux testament philosophique provoquèrent naturellement une vive émotion, surtout parmi les journaux religieux. Les bouddhistes accusèrent les chrétiens d'avoir créé cet état d'esprit, et les chrétiens en accusèrent les bouddhistes; d'autres s'en prirent aux agnostiques et aux philosophes allemands; il y en eut même qui invectivèrent Spinoza. On aurait pu attirer plus justement l'attention sur la vogue dont jouissent actuellement Nietzsche et Maxime Gorki, qui ont remplacé Darwin et Spencer dans les prédilections de la jeunesse en mal d'âme. Le Japon n'a reçu et voulu recevoir d'abord de l'Occident que sa civilisation matérielle: mais peu à peu il s'est intéressé à sa philosophie. D'abord tout se borna à des théories politiques; on vit revenir d'Allemagne des doctrinaires impérieux, d'Angleterre des admirateurs de l'individualisme et du régime constitutionnel, de France de fougueux défenseurs des droits du peuple, comme ce marquis Saïonji, aujourd'hui leader du parti libéral, qui scandalisa la cour par son apologie du *Contrat social*. Puis vint une seconde vague d'influence européenne, celle-là darwiniste et spencérienne. Pendant quelque temps on n'entendit plus parler que de *survival of the fittest*, et le Japon se trouva rempli de *struggle-for-lifers*, qui se faisaient de la doctrine de l'évolution la même conception simpliste que peut s'en faire un banquier de New-York. Ce fut l'époque où le Japon envahit la Corée et la Chine et commença à acheter de gros cuirassés. Maintenant on va à des penseurs plus morbides; on se repait de pessimisme et on se grise de désenchantement; on se fait des théories de la vie avec des bribes de Schopenhauer et de Nietzsche. Il y aurait sans doute de l'exagération à voir dans Fujimura un représentant typique de la jeunesse d'aujourd'hui: mais il serait non moins erroné de le considérer comme une exception. Les événements en ont bien vite fourni la preuve. D'autres étudiants sont allés à son exemple trouver la mort dans les chutes Kegon, et la contagion s'est étendue jusqu'à des employés de commerce. L'intérêt apitoyé qu'on montra d'abord pour ces suicides philosophiques s'est changé peu à peu en inquiétude, puis en exaspération. Un journal japonais déclare crûment: « Plus vite le Japon sera débarrassé de tous ces idiots, mieux cela vaudra pour nous. »

— Le socialisme, implanté au Japon il y a quelques années par des Japonais revenus de San-Francisco, n'attira pas d'abord beaucoup d'attention, mais il a fait dans ces derniers temps des progrès considérables. Il rencontre de vives sympathies auprès d'un grand nombre de néo-chrétiens influents, comme M. Shimada Saburô 島田三郎, député de Yokohama et directeur du *Hôchi shimbun* 報知新聞, qui le protège ouvertement et lui a consacré une étude très favorable (*Shakwai shugi gaihyô* 社會主義概評), et comme M. Takahashi Gorô 高橋五郎, dont le récent livre *Shakwai shugi kwatsuben* 社會主義活辨 laisse voir assez clairement les tendances. Il a eu son Thomas Morus ou son Bellamy dans la personne de M. Yano Fumio 矢野文雄, ancien ministre en Chine, dont le livre utopique *Shin shakwai* 新社會, « *La société nouvelle* », a eu un grand retentissement. Il aura peut-être son Blanqui dans M. Ôi Kentarô 大井憲太郎, un ancien chef de *sôshi*, récemment converti au socialisme. Parmi les récents ouvrages socialistes citons encore le *Shakwai shugi shinzui* 社會主義神髓 de M. Kôtoku Denjirô 幸德傳次郎, le *Kinsei shakwai shugi hyôron* 近世社會主義評論 de M. Hisamatsu Giten 久松義典, le *Tomi no assei* 富之壓制 (*L'oppression des riches*) de M. Nishikawa Kôjirô 西川光次郎 et le *Shakwai shugi ron* 社會主義論 de M. Abe Isoo 安部磯雄. Mais le véritable chef du socialisme japonais est M. Katayama Sen 片山潜, auteur du *Toshi shakwai shugi* 都市社會主義 (*Socialisme municipal*) et du *Waga shakwai shugi* 我社會主義 (*Notre socialisme*). Il dirige en même temps la revue socialiste bi-mensuelle *Shakwai shugi* 社會

主義, qui existe depuis décembre 1897 et qui s'appelait d'abord *Rôdô sekai* 労働世界. Cette revue donne des renseignements réguliers sur le mouvement ouvrier et les progrès de la propagande au Japon : destinée au peuple, elle est d'un bon marché extrême (7 sen le numéro, soit 0 fr. 18), et tous les caractères idéographiques y sont accompagnés de leur transcription en *kana*. Les socialistes font en ce moment une propagande très active, plus encore par la conférence que par le livre, et ils ont sans cesse maille à partir avec la police, qui les considère naturellement d'un très mauvais œil. Le développement de l'organisation syndicale favorise ce mouvement, qui avait été au début presque exclusivement littéraire et philosophique. A une grande réunion qui s'est tenue à Ôsaka le 6 avril, un Autrichien, le Dr X. Stein, a présenté un rapport sur l'état présent du socialisme en Autriche et en Allemagne. Plusieurs résolutions ont été adoptées d'enthousiasme, affirmant la nécessité de faire triompher les principes socialistes au Japon, la détermination des assistants à s'y employer de tous leurs efforts, et l'utilité pour le succès de la cause d'une entente et d'une coopération de ses adhérents dans tous les pays.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

Rapport à M. le Gouverneur général sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient *pendant l'année 1902.*

Hanoi, le 30 mars 1903.

Monsieur le Gouverneur général,

J'ai l'honneur de vous adresser le quatrième rapport annuel sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient.

L'année 1902 n'a pas été moins laborieuse que les précédentes. Nous avons dû, dans un délai assez court, transférer notre service et nos collections à Hanoi, préparer la participation de l'École à l'Exposition et organiser le Congrès international des études d'Extrême-Orient. Ces obligations ont pu être remplies sans interrompre la suite des travaux entrepris, le développement de la bibliothèque, le soin du Musée et le progrès de nos publications.

Installation de l'École a Hanoi. — En me remettant, le 23 janvier 1902, la direction qu'il venait d'exercer pendant un an avec tant de dévouement et de succès, M. Foucher pouvait constater avec une légitime fierté qu'il rendait l'École plus grande qu'il ne l'avait reçue. Le Musée avait été, pour ainsi dire, créé; les salles, naguère presque vides, étaient maintenant peuplées des chefs-d'œuvre de l'art chinois, classés et étiquetés. Les livres chinois et tibétains, dont l'afflux soudain avait décuplé la bibliothèque, étaient méthodiquement rangés sur nos rayons. Tout notre atelier scientifique était dans un ordre parfait et que j'eusse été heureux de maintenir, sans l'inéluctable nécessité qui m'obligeait à le bouleverser. Le transfert des services généraux à Hanoi entraînait celui de l'École. Il nous fallut, non sans regrets ni sans inquiétudes, remettre dans leurs caisses les délicates peintures, les fines porcelaines, les jades fragiles, et les livrer de nouveau aux hasards des traversées. L'opération fut longue et difficile; elle ne dura pas moins de cinq mois, de février à juin. Grâce au concours actif de M. Commaille, secrétaire de l'École, l'emballage des meubles et des collections fut exécuté avec toute la célérité et tout le soin possibles, et les objets parvinrent à leur lieu de destination, sinon sans avaries, au moins avec aussi peu d'avaries qu'il était permis de l'espérer.

A Hanoi, les livres furent tant bien que mal logés dans une maison trop petite pour les recevoir, et les caisses contenant les collections du Musée trouvèrent un abri dans une aile de l'Exposition, en attendant l'achèvement du Grand Palais, où une salle nous était réservée.

Le siège de l'École fut officiellement établi à Hanoi le 1er juin 1902.

L'Exposition. — La salle que nous devions occuper dans le Grand Palais ne nous fut livrée que quelques jours avant l'inauguration. Cependant lorsque l'Exposition s'ouvrit, le 16 novembre, la plus grande partie de nos collections était en place. Si la clôture défectueuse du local ne nous permit pas d'exposer à l'humidité de l'air des peintures qui n'y eussent pas résisté, en revanche on pouvait voir dans les vitrines, sur les socles et les consoles, les brûle-parfums de cuivre émaillé, les bronzes de Kien-long, les coupes de jade, les porcelaines de toutes nuances et de toutes formes, datant du XIVe au XVIIIe siècle ; de superbes cloisonnés ; un panthéon tibétain composé de fines statuettes de bronze ; des albums et des manuscrits chinois, thai, lolos, birmans ; un choix de monnaies chinoises et annamites ; un panthéon annamite complet, sculpté et peint par un artiste indigène, sous la direction de M. Dumoutier ; une collection buddhique birmane, formée par M. Claine, consul à Rangoon; un petit trésor funéraire, composé de vases d'or et d'argent trouvés par M. Parmentier au cours d'une fouille, près du

temple cham de Pô Klong Garai, à Phanrang ; de curieux spécimens de la céramique annamite offerts par M. Dumoutier, qui avait lui-même exposé une collection préhistorique destinée à rester au Musée. On remarquait également de grands dessins du temple de Pô Nagar, à Nhatrang, dûs à M. Parmentier, architecte, pensionnaire de l'École, à qui ils avaient déjà valu une troisième médaille au Salon de Paris. Enfin nous arriva, trop tard pour être exposé, mais assez tôt pour être présenté au jury, un recueil de photographies du Bayon d'Angkor Thom et un plan partiel de ce monument, fruit de la mission de MM. Dufour et Carpeaux.

Le jury de l'Exposition a reconnu l'intérêt des collections réunies par l'École en lui décernant un grand prix, la plus haute distinction dont il pût disposer. Diverses récompenses ont été attribuées aux collaborateurs de l'École, MM. Pelliot, Parmentier, Dufour et Carpeaux, enfin à M. Commaille, dont les soins intelligents avaient assuré le bon aménagement de notre section.

Le Congrès. — Peu de temps après l'ouverture de l'Exposition eut lieu celle du Congrès international des études d'Extrême-Orient.

L'idée de réunir à Hanoi un congrès d'orientalistes, émise par le Directeur de l'école dès le mois de janvier 1901, reprise et amplifiée par le Comité métropolitain de l'Exposition dans sa séance du 28 octobre 1901, prit corps par la constitution d'un Comité d'initiative, qui tint sa première séance à l'École des langues orientales, le 20 décembre 1901, sous la présidence de M. Senart, de l'Institut. Il comprenait : MM. Barbier de Meynard, Barth, Bréal, Hamy, Senart, de l'Institut ; Chavannes et S. Lévi, professeurs au Collège de France ; Bonet, Cordier, Lorgeou, de Rosny, Vinson, Vissière, professeurs à l'École des langues orientales ; Aymonier, directeur de l'École coloniale ; Ch. Lemire, résident honoraire de France en Indo-Chine ; Guimet, directeur du Musée Guimet ; Courant, maître de conférences à l'Université de Lyon.

Après avoir reçu les pouvoirs nécessaires du Gouverneur général de l'Indo-Chine, le Comité d'initiative adopta la proposition de convoquer un congrès d'orientalistes à Hanoi pendant l'Exposition et invita les sociétés et corps savants à s'y faire représenter.

Un arrêté du Gouverneur général, en date du 9 mars 1902, détermina l'organisation générale du futur congrès, fixa les avantages offerts aux délégués et aux adhérents qui y prendraient part et chargea un comité local des préparatifs de cette solennité scientifique.

Ce comité comprenait, outre le Directeur et les membres de l'École, les membres de la Commission des antiquités du Tonkin : MM. Babonneau, Dumoutier, Hoàng-trọng-Phu, Vildieu, auxquels voulurent bien s'adjoindre ensuite MM. Mahé et Simonin.

Le Congrès fut ouvert le 4 décembre par le Gouverneur général, qui adressa aux délégués étrangers des paroles de bienvenue, auxquelles ceux-ci répondirent par les discours les plus sympathiques pour la France, pour sa grande colonie d'Indochine et pour l'École française d'Extrême-Orient.

L'assemblée comprenait les représentants de 5 gouvernements et de 30 sociétés ou corps savants ; le nombre des délégués était de 28, et celui des adhérents, de 92. La session dura du 4 au 8 décembre. Pendant ces quelques jours, le Congrès ne tint pas moins de 10 séances, dont 7 plénières. Il était divisé en 3 sections : I. Inde ; II. Chine et Japon ; III. Indochine. La section I entendit 5 communications, les sections II et III, 7 chacune ; l'assemblée plénière, 31 ; en tout, 50 mémoires. Le compte rendu analytique des séances ayant été publié, il suffira de rappeler ici que ces mémoires portaient sur les sujets les plus variés : l'histoire, les antiquités, les langues, l'ethnographie de l'Indochine, la littérature sanskrite et l'archéologie indienne ; les antiquités de Java ; la littérature et le buddhisme du Japon, l'histoire et la bibliographie chinoises, etc. Plusieurs de ces travaux émanaient de lettrés indigènes : ce fait a été remarqué avec une vive satisfaction par le Congrès, qui a tenu à exprimer par un vœu unanime son désir de voir se développer de plus en plus la participation des indigènes à l'étude scientifique de leur pays.

D'autres vœux ont été émis pour l'exploration des stations préhistoriques de l'Indochine et pour l'adoption d'une transcription plus rationnelle des langues thai et annamite. A la demande

du Congrès, M. le professeur Pullé a bien voulu s'engager à donner pour complément à sa *Cartographie de l'Inde* une *Cartographie historique de l'Indochine*. Enfin le Congrès a voté des résolutions en faveur de deux publications projetées : le *Dictionnaire buddhique chinois-sanskrit*, que préparent plusieurs savants japonais, et le *Manuel de philologie indo-chinoise*, que l'École française a accepté d'élaborer, avec le concours de plusieurs savants étrangers.

Il nous est permis de constater que le Congrès de Hanoi, en même temps qu'il a établi entre les savants d'Extrême-Orient des relations dont les effets se manifesteront dans un prochain avenir, a été une éclatante démonstration des sentiments d'estime et de sympathie qu'entretiennent pour notre École les représentants les plus autorisés de la science étrangère.

S'il était besoin d'un autre témoignage encore, on le trouverait dans les actes du dernier Congrès international des Orientalistes, tenu à Hambourg, qui a voté à l'unanimité la résolution suivante : « Le XIII[e] Congrès international des Orientalistes se permet d'exprimer au Gouvernement de l'Indo-Chine ses respectueux remerciements pour le service qu'il a rendu aux études orientales par la fondation de l'École française d'Extrême-Orient. Le Congrès a l'honneur de féliciter vivement le Gouvernement pour les importants résultats déjà obtenus par cette institution. »

Travaux de l'École. — Ce qui caractérise l'activité de l'École française et ce qui a fait, je crois, son succès, c'est la parfaite unité de vues sur le but à atteindre et les méthodes à suivre ; c'est l'amicale coordination des efforts et le dévouement de tous à l'œuvre commune. Par là, l'École est autre chose qu'un groupement d'individualités agissant chacune dans son intérêt propre : elle est une force organisée capable d'exercer dans un sens déterminé une action consciente et vigoureuse. Les travaux de ses membres sont là pour attester que cette solidarité essentielle n'a jamais été perdue de vue.

M. Foucher, après avoir exercé en 1901 la direction intérimaire de l'École, avait été nommé Directeur adjoint par arrêté du 12 mars 1902. Des difficultés d'ordre administratif ont empêché cet arrêté de recevoir son exécution. M. Foucher n'en a pas moins rempli avec son habituel désintéressement les fonctions qui lui avaient été confiées. Après avoir préparé, sur les instructions du Gouverneur général, un projet de succursale de l'École française à Paris, auquel les nécessités budgétaires ne permirent pas de donner suite, il a surveillé la distribution des publications, dirigé l'impression de l'*Inventaire des monuments du Cambodge*, et assuré, par d'actives démarches, le service régulier des livres nouveaux à notre bibliothèque. Un marché avec notre éditeur a été négocié par son entremise. Enfin il a représenté dignement le Gouvernement général de l'Indochine et l'École française au Congrès de Hambourg, où il a su faire apprécier à sa valeur l'œuvre scientifique qui se poursuit ici. De tels services justifient d'avance la décision qui, nous l'espérons, ne tardera pas à assurer à l'École le concours permanent de cet éminent collaborateur.

M. Pelliot, professeur de chinois, rentré de France le 21 janvier 1902, autorisé par un arrêté du 29 février suivant à se rendre en Chine, a séjourné à Pékin de mai à octobre. Pendant ce temps, tout en poursuivant ses études sinologiques, il s'est attaché à combler les lacunes de notre bibliothèque. Il a pu se procurer plusieurs centaines d'ouvrages importants, parmi lesquels il faut citer deux séries de vocabulaires bilingues, chinois-tibétain, chinois-lolo et chinois-payi du Sseu-Tchouen et du Yunnan, qui constituent de précieux matériaux pour l'étude dialectale de ces langues, puisqu'ils remontent au XVIII[e] siècle et sont de fait antérieurs aux vocabulaires réunis par les Européens. La modicité des crédits dont nous disposions ne lui a pas permis de faire de nouvelles acquisitions pour notre Musée : il s'est borné à rapporter une série en grand format des gravures exécutées en Europe au XVIII[e] siècle et représentant les victoires de l'empereur K'ien-long en Asie centrale. Rentré à Hanoi le 4 novembre, M. Pelliot a pris une part active à la préparation de l'Exposition, au Congrès des Orientalistes, où il remplissait les fonctions de secrétaire général, et à la publication du compte

rendu analytique. Il a ouvert le 16 décembre, dans une salle mise à notre disposition par la Résidence supérieure, un cours de chinois mandarin, pour lequel il est assisté d'un répétiteur de Péking, attaché à l'École par arrêté du 19 novembre 1902.

M. Parmentier a poursuivi cette année les recherches commencées l'année précédente pour l'établissement de l'*Inventaire descriptif des monuments chams*. Rentré à Saigon vers la fin de janvier 1902, pour achever les relevés du monument de Pô Nagar, il en est reparti vers la fin de mars, accompagné de M. Carpeaux. L'objet principal de cette nouvelle campagne était l'exécution de fouilles dans les ruines des deux principaux monuments laissés par les Chams, à Đông-dương et à Mî-sơn. M. Parmentier désirait aussi refaire du Nord au Sud la traversée d'une grande partie de l'Annam, pour s'assurer de l'état des travaux de débroussaillement et de déblaiement exécutés l'année précédente. Cette tournée, qui devait n'être qu'accessoire, finit par absorber la plus grande partie de l'année : elle fut l'occasion de deux fructueux voyages en pays moi : l'un, effectué avec l'aide du P. Durand, alors missionnaire à Phanri, permit de reconnaître et d'inventorier le trésor royal que les Chams avaient mis en dépôt dans les villages de la montagne ; l'autre, d'étudier la tour chame de Chèo-rèo, découverte par M. Stenger, garde principal de la milice indigène, au confluent du Song-Ba et de l'Ayoun, et qui pourrait bien être l'une des mystérieuses tours signalées par le P. Guerlach d'après des récits d'indigènes (cf. Rapport annuel, 1900). Cette tournée permit encore d'étudier le monument nouvellement signalé de Po-dam, d'en reconnaître un nouveau, le *bamong* de Po-Nrop, de porter sur la carte un certain nombre de *bamong* de moindre importance, de photographier quelques sculptures nouvelles, de reconnaître un grand nombre d'emplacements de monuments disparus, d'extraire et d'estamper huit ou dix inscriptions nouvelles.

Les fouilles de Đông-dương commencèrent au début de septembre et furent continuées, malgré les pluies, jusque vers la fin de novembre, époque où MM. Parmentier et Carpeaux furent rappelés à Hanoi par le Congrès des Orientalistes. Ces fouilles ont dégagé plusieurs édifices et mis au jour des sculptures intéressantes.

La campagne de 1903 a pour objectif l'achèvement de ces fouilles et l'exécution de celles de Mî-sơn.

M. Cl. E. Maitre, professeur agrégé de l'Université, nommé pensionnaire par arrêté du 29 décembre 1901, est parti au mois de mars pour le Japon et y a séjourné jusqu'au commencement de novembre. Pendant le séjour de deux mois qu'il avait fait auparavant à Hanoi, il avait surveillé l'impression du premier fascicule de 1902 du *Bulletin* et dressé l'index du tome Ier (1901) de cette publication.

M. Maitre a d'abord passé deux mois à Tôkyô, où se trouvent les principaux établissements scientifiques du Japon, en particulier l'Université impériale et les deux sociétés européennes — la Société asiatique anglaise et la Société allemande pour l'étude de l'Extrême-Orient — qui ont le plus fait jusqu'à ce jour pour la connaissance de la langue, de la littérature et de l'histoire du Japon. Il était indispensable que notre École nouât des relations avec ces sociétés importantes, et c'est à quoi M. Maitre s'est employé. Il s'est également mis en rapport avec la Société Orientaliste japonaise (Teikoku Tôyô Gakkwai) : cette société qui a comme membres tous les hommes éminents que possède le Japon dans les diverses branches de l'orientalisme, est entrée en pourparlers avec nous pour publier avec notre collaboration, et en français, le Grand Dictionnaire chinois-sanskrit du buddhisme que préparent depuis plusieurs années quelques-uns de ses membres. La réalisation de ce projet serait d'une importance considérable pour les progrès de l'orientalisme, et l'École française serait heureuse d'être pour une part dans son succès.

M. Maitre s'est rendu ensuite à Kyôto, l'ancienne capitale, que ses monuments et ses richesses artistiques désignent comme le centre naturel pour les études sur le Japon d'autrefois. Il n'a plus quitté Kyôto qu'une seule fois pour une brève excursion dans le Yamato, le plus ancien centre de la civilisation japonaise, dont il avait déjà étudié les monuments dans une publication antérieure et dont il se propose de dresser méthodiquement l'inventaire archéo-

logique. Toutefois c'est à un autre sujet que cette année M. Maitre a consacré principalement ses efforts : il a travaillé surtout à la bibliographie historique du Japon. Les premiers résultats de ses recherches paraîtront bientôt dans le *Bulletin*, et il nous en a déjà donné au Congrès un bref aperçu. D'ailleurs ce n'est pas seulement la bibliographie historique, mais toute la bibliographie du Japon, qui est encore à peu près ignorée, et M. Maitre a jugé utile d'étendre à d'autres branches le travail de dépouillement bibliographique qu'il avait entrepris sur les sources de l'histoire. L'article qu'il a déjà publié sur les différentes éditions du Tripiṭaka chinois a inauguré cette série d'études qui sera continuée. D'ailleurs l'attention de M. Maitre était appelée tout naturellement sur ces questions bibliographiques par la mission qui lui avait été confiée de constituer le fonds japonais de notre bibliothèque. Procédant avec méthode et suivant un plan défini, il a commencé et aura bientôt achevé de réunir une collection qui sera vraiment représentative de toutes les branches de l'activité littéraire japonaise et qui sera, hors du Japon, la première de ce genre.

Enfin M. Maitre s'est employé de son mieux à assurer la participation du Japon au Congrès de Hanoi, et c'est en grande partie à son action personnelle qu'est due la présence à ce Congrès d'une représentation si nombreuse et si brillante de la science japonaise.

La mission de M. Maitre ne nous laisse qu'un regret : c'est de n'avoir pu l'utiliser pour recueillir les premiers éléments de la section japonaise de notre Musée. Nous espérons qu'un avenir prochain nous permettra de faire place dans nos collections au pays de l'Extrême-Orient dont la supériorité artistique est le plus universellement reconnue.

M. DE BARRIGUE DE FONTAINIEU, nommé pensionnaire par arrêté du 7 décembre 1901, a été envoyé en mission dans l'Inde par arrêté du 19 février 1902. Il a parcouru les principales villes du Sud de l'Inde : Pondichéry, Bangalore, Mysore, — où il a été témoin de l'installation du nouveau mahârâja, — les ruines de Vijayanagara, Karikal, Tanjore, Trichinopoli, Madura. Il a visité les sanctuaires, assisté aux cérémonies religieuses, collectionné les purāṇas locaux, les légendes et les chants populaires. Les documents qu'il a rassemblés au cours de son enquête fourniront certainement d'utiles renseignements sur les cultes modernes de l'Inde. D'inexorables nécessités budgétaires n'ont pas permis de proroger pendant une seconde année la mission de M. de Fontainieu.

M. E. HUBER, nommé pensionnaire par arrêté du 29 décembre 1901, nous a prêté un concours des plus dévoués pour la rédaction et la publication du *Bulletin*. Il a terminé la traduction de la version chinoise du *Sûtrâlamkâra* d'Açvaghoṣa et a commencé des recherches dans la grande collection tibétaine du Tandjour.

M. H. DUFOUR, inspecteur des bâtiments civils, avait été mis à la disposition de l'École par arrêté du 24 septembre 1901, en vue d'une mission archéologique à Angkor. M. Foucher résolut sagement de donner à cette mission un objet restreint, qui pût être complètement exécuté pendant le court laps de temps qu'elle devait durer : il fit choix de la seconde enceinte du Bayon d'Angkor Thom, remarquable par les bas reliefs dont elle est ornée. Assisté de M. Carpeaux, M. Dufour a pu, en deux mois, mener à bonne fin cet important travail (décembre 1901-janvier 1902). Il nous a récemment envoyé de France les résultats de sa mission, sous la forme d'un plan très exact de l'enceinte, et de quatre albums contenant les photographies des bas reliefs, toutes prises à la même échelle et juxtaposées de façon à former une suite continue ; les épreuves ont été tirées sur les clichés exécutés par M. Carpeaux. Il est désirable que M. Dufour puisse poursuivre un travail si bien commencé et nous donner une monographie du Bayon.

M. CARPEAUX, chargé d'une mission d'études archéologiques en Indochine et mis à la disposition de l'École par arrêté du 22 octobre 1901, a assisté M. Dufour dans le travail de photographie et d'estampage des bas reliefs du Bayon. Il a ensuite pris part aux explorations de M. Parmentier en Annam et notamment aux fouilles de Đông-dương. Nous avons trouvé en lui un collaborateur intelligent et dévoué dont l'assistance a grandement facilité les travaux qui viennent d'être rappelés.

M. Commaille, secrétaire comptable de l'École, à été chargé de terminer les fouilles commencées, à notre insu, à Bassac, près de Svay Rieng (Cambodge). Il a dressé le plan des ruines et découvert plusieurs sculptures et inscriptions qui sont entrées au Musée de l'Ecole. Les résultats de cette mission ont été publiés dans le *Bulletin* (II, 260-267).

Parmi les correspondants de l'Ecole nommés par l'arrêté du 8 mars dernier, plusieurs nous ont fait parvenir d'excellents travaux.

M. Chéon, qui a pris une part active au Congrès, notamment comme président de la commission de transcription, a bien voulu nous confier des notes du plus haut intérêt sur les « Mường » de la province de Sơn-tây.

Le P. Cadière, missionnaire en Annam, a publié dans notre *Bulletin* des articles très appréciés sur le folk-lore et l'histoire du Quảng-Bình. Il a présenté au Congrès une communication remarquée sur les lieux historiques de cette province.

Le P. Durand, missionnaire en Annam, nous a remis plusieurs études sur les Chams, qui témoignent d'une connaissance approfondie de la langue et des mœurs de ce peuple.

M. G. Maspero, administrateur des services civils, nous a fait part de la découverte, au S. de Vieng-chan (Laos), des ruines d'une ancienne ville laotienne, dont il a donné la description et l'histoire dans le *Bulletin*. Il a trouvé au même lieu deux stèles laotiennes et une ancienne inscription cambodgienne en sanskrit commémorant la fondation d'un hôpital par un roi du Cambodge, à la fin du XII[e] siècle : ce document a été publié par nous dans le *Bulletin*. Enfin M. Maspero a pris part au Congrès par l'envoi d'un ingénieux projet de transcription des langues thaï.

Plusieurs fonctionnaires ou missionnaires nous ont envoyé des informations, dont nous tenons à les remercier.

Des ruines d'anciens monuments ont été signalées dans la province de Prey-Veng (Cambodge) par M. le Résident Bellan ; dans le Quang-ngai, par M. le Résident Faure ; dans le Phú-yen, par MM. Marchandeau (tour de Phước-tinh) et Stenger (tour de Cheo-reo) ; dans la région d'Attopeu, par M. de Belakowitz. Le P. Geffroy a signalé dans le Binh-Djnh, l'inscription de Hô-gian. M. P. Macey, commissaire du Gouvernement au Laos, nous a envoyé deux notices avec vocabulaires sur les Khas Tiaris et les Khas Mong-khong.

Il est à souhaiter que l'habitude se généralise d'informer l'École française de toutes les découvertes qui intéressent l'archéologie de l'Indochine.

Bibliothèque. — Malgré la difficulté croissante que nous éprouvons à développer notre bibliothèque dans un local insuffisant, nous n'avons pas laissé de poursuivre l'œuvre que nous avons en vue de composer méthodiquement une collection complète des ouvrages nécessaires à l'étude de l'Indochine et de l'Extrême-Orient.

Un certain nombre de livres offerts au Congrès des Orientalistes sont entrés dans la bibliothèque de l'École. Tels sont : les 27 ouvrages siamois présentés par le colonel Gerini, tant en son nom personnel qu'au nom des princes Damrong et Vajirañāṇa et du Département de l'Instruction publique du Siam ; les *Studi di filologia indo-iranica* offerts par le sympathique directeur de cette publication, M. le c[te] F. Pullé, au nom du Ministère de l'Instruction publique d'Italie ; l'*Hommage au Congrès de Hanoi*, recueil de mémoires que la Société des arts et sciences de Batavia a eu l'aimable pensée de faire imprimer en l'honneur du Congrès et qui lui a été présenté par le D[r] Brandes, délégué de la Société ; un savant ouvrage sur les tambours en métal du S.-E. de l'Asie, offert par l'auteur, M. le conseiller F. Heger. D'autres membres du Congrès, MM. Bois, Jully, Lâla Baij Nâth, Lœvenworth, Lemire, Mansuy, Nepveu, Macmillan, Madrolle ont également offert au Congrès des ouvrages publiés par eux.

L'Asiatic Society of Japan, la Société impériale russe d'archéologie, le Séminaire des langues orientales de Berlin ont bien voulu nous faire don de la collection de leurs mémoires.

Le Ministère des affaires étrangères de France, l'École des langues orientales, l'Inspecteur général des douanes chinoises, la Mission du Tche-li, le Collège de Zi-ka-Wei nous ont fait le service de leurs publications. M. Jacques Garnier a offert à notre bibliothèque les œuvres de son oncle Francis Garnier. Enfin nous devons des remerciments à MM. Bonin, Chavannes, Chéon, Davidson, Lord Crawford, Dumoutier, Regnault, Vissière, Delétie, François, Lefèvre-Pontalis, qui nous ont fait présent, soit de leurs propres ouvrages, soit de documents recueillis par eux.

En dehors du fonds chinois, accru d'environ 10.000 *pen* par la dernière mission de M. Pelliot, et du fonds japonais constitué par M. Maitre, la bibliothèque comprend :

In-fol.	56	ouvrages	en 107	volumes,
In-4°.	301	»	» 764	»
In-8°.	995	»	» 2.529	»
Total	1.352	»	» 3.300	

en augmentation, sur 1901, de 610 ouvrages et 1.175 volumes.

Musée. — Entre Saigon, qu'il quittait, et Hanoi, où il devait attendre l'achèvement de ses locaux futurs, le Musée s'est trouvé sans asile pendant la plus grande partie de l'année dernière. Il ne pouvait guère, dans ces conditions, recevoir d'accroissement notable. Je puis cependant signaler comme acquisitions nouvelles : une vingtaine de sculptures cambodgiennes et une inscription, qui se trouvaient dans le jardin du Gouvernement général à Saïgon ; une statue de déesse, trouvée à Travinh (Cochinchine) et offerte au Musée par l'administrateur de cette province, M. Crestien ; quelques curieuses statues en terre vernissée d'origine chame, trouvées dans la tour de Cheo-reo ; une stèle envoyée par M. le Résident de Kompong-thom ; une sculpture chame donnée par M. Brien ; une petite statue de gardien de temple donnée par M. Mahé ; une collection d'objets préhistoriques et de céramique annamite donnée par M. Dumoutier ; un vase d'argent offert par le vice-roi de Fo-kien à M. Doumer et transmis par lui au Musée. Notre panthéon annamite est maintenant achevé, et la collection birmane a été complétée par différents objets acquis par l'intermédiaire de M. Claine, consul à Rangoon. Le nombre des inscriptions a été porté à 34, celui des sculptures khmères et chames à 93, celui des objets d'art et d'archéologie à 580.

Le Musée a reçu, à la clôture de l'Exposition, un accroissement assez considérable par suite de dons ou d'achats, dont un fait par vos ordres, Monsieur le Gouverneur Général, dans la section siamoise. Le détail de ces nouvelles acquisitions sera donné dans le prochain rapport annuel.

Publications. — Les travaux de l'Ecole française paraissent en trois séries : 1° *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, gr. in-8°, comprenant surtout des travaux d'érudition ; 2° *Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient*, où trouvent place les ouvrages d'un caractère plutôt pédagogique ; 3° *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, revue trimestrielle.

Voici quel est actuellement l'état de ces trois collections.

a) Publications

I. — *Numismatique annamite*, par P. Lacroix. — Saigon, 1900, 1 vol. et 1 album de planches.

II. — *Nouvelles recherches sur les Chams*, par A. Cabaton. — Paris, 1901.

III. — *Phonétique annamite (dialecte du Haut Annam)*, par L. Cadière. — Paris, 1902.

IV. — *Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge*, p. L. de Lajonquière. — Paris, 1902.

Hors série : *Atlas archéologique de l'Indochine*, par le même. — Paris, 1901, in-fol.

b) Bibliothèque

I. — *Éléments de sanscrit classique*, par Victor Henry, professeur à l'Université de Paris. — Paris, 1902.

c) Bulletin

Années 1901 et 1902. — Hanoi, F. Schneider, 2 volumes.

Quatre volumes ont donc paru dans le courant de l'année 1902 : la *Phonétique annamite*, l'*Inventaire des monuments du Cambodge*, les *Eléments de sanscrit classique* et le tome II du *Bulletin*.

Le premier ouvrage, qui a pour auteur le P. Cadière, est consacré à la phonétique du dialecte parlé dans le Haut-Annam, principalement dans le Quang-binh. C'est le premier travail de dialectologie annamite ; c'est aussi le premier où la langue ait été observée avec autant de précision et soumise à une analyse linguistique aussi rigoureuse. Il ouvre la voie à de fécondes recherches.

Un des principaux objets que nous nous étions proposés dès la fondation de l'Ecole était l'inventaire archéologique de l'Indochine. Nous venons d'en publier le premier volume consacré aux monuments du Cambodge. Il a pour auteur le commandant de Lajonquière, à qui nous devions déjà l'*Atlas archéologique* de l'Indochine. Chaque édifice porte un numéro et fait l'objet d'une notice succincte, mais complète. Des photographies, des plans, des dessins illustrent le texte. Dans une substantielle introduction, l'auteur résume les conclusions générales qui se dégagent de l'étude analytique et comparative des monuments. Nous pouvons dire que cet ouvrage a entièrement satisfait les juges les plus compétents et qu'il a dignement continué l'*Atlas archéologique*, dont un critique éminent disait récemment qu'il « nous apporte sur un pays hier encore presque inexploré des documents précis et une statistique monumentale comme on n'en possède encore pour aucune région du monde classique, à l'exception de la Tunisie ». Toutefois cet inventaire ne pourra être considéré comme complet que quand on y aura joint celui des monuments cambodgiens du Laos et du Siam. C'est un des projets que nous avons le plus à cœur ; nous espérons que des circonstances favorables nous permettront de l'exécuter.

En publiant les *Éléments de sanscrit classique*, que M. V. Henry a bien voulu composer spécialement à notre intention, nous nous sommes proposé de faciliter aux étudiants, surtout à ceux qui ne peuvent suivre les leçons d'un maître, l'acquisition d'une langue dont la connaissance importe non seulement à l'étude de l'Inde, mais encore à celle des anciens royaumes de notre Indochine, et qui a laissé des traces si profondes au Laos, au Cambodge et dans ce qui reste du Champa. Quand ce manuel sanskrit aura été complété par un manuel pâli, qui en est la suite nécessaire, nos étudiants n'auront plus rien à envier à ceux des pays de langue anglaise ou allemande, sinon peut-être un dictionnaire sanskrit-français, qu'ils sont en droit de réclamer et que nous espérons leur donner un jour.

Le *Bulletin* a complété sa seconde année d'existence. Ce second volume présente la même variété de collaborateurs et de sujets. Les membres de l'Ecole ont, comme il est naturel, fourni le plus fort contingent. Le Directeur y a publié deux nouvelles inscriptions sanskrites du Champa, une notice sur le monument de Vat Phou, un article sur la transcription du cambodgien et un inventaire des manuscrits khmèrs de l'École française. M. Pelliot a traduit une curieuse relation chinoise sur Angkor Thom à la fin du XIIIe siècle et commencé une série d'études de bibliographie chinoise, sans compter plusieurs notes sur des points de détail et de nombreux comptes rendus. M. Parmentier a donné une monographie du temple de Pô Nagar. M. Maitre a publié une étude bibliographique sur une nouvelle édition japonaise du Tripiṭaka chinois ; pendant son séjour au Japon, il nous a envoyé régulièrement des informations neuves et intéressantes qui ont paru dans la « Chronique » ; nous lui devons enfin, avec plusieurs comptes rendus, l'index du tome Ier et celui du tome II. M. Huber a traduit la relation du pèlerin chinois Ki-yé, qui visita l'Inde au Xe siècle. M. Commaille a résumé dans

un article accompagné de plans et de dessins les résultats des fouilles exécutées par lui à Svay Rieng. Notre correspondant le P. Cadière nous a envoyé deux excellents mémoires, l'un sur la géographie historique du Quảng-bình, l'autre sur les coutumes populaires de la vallée du Nguồn-sơn. Les documents rassemblés par un autre de nos collaborateurs, le capitaine Bonifacy, nous ont permis de publier un choix de contes populaires des Mans du Tonkin. Nous avons été assez heureux pour obtenir au dehors de précieuses collaborations : M. A. Barth, membre de l'Institut, nous a donné l'édition et la traduction d'une ancienne inscription sanskrite découverte à Vat Phou et envoyé au Musée par le P. Couasnon. M. Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, a commencé une série d'études sur l'histoire et la littérature de l'Inde d'après les témoignages chinois. M. Chavannes, membre de l'Institut, nous a envoyé plusieurs articles qui paraîtront dans nos prochains fascicules.

Dans les « Notes et mélanges » ont trouvé place des articles plus courts de MM. Barth, Cadière, Cahen, Grossin, de Lajonquière, Odend'hal, Parmentier, Pelliot.

Dans la « Bibliographie » nous avons essayé de renseigner nos lecteurs sur toutes les nouvelles publications intéressant l'Extrême-Orient. Nous avons ainsi rendu compte de 132 livres ou articles.

La « Chronique » enfin a tenu le public au courant du mouvement scientifique, des découvertes nouvelles et généralement de tous les faits se rattachant aux études extrême-orientales.

Il me paraît que nos efforts n'ont pas été vains et que notre Bulletin est de plus en plus lu et apprécié.

S'il nous était permis de faire des projets, nous souhaiterions pouvoir publier l'*Art gréco-bouddhique du Gandhâra* de M. Foucher ; *les Eléments de pâli* de M. Henry ; le *Dictionnaire cham-français* de MM. Aymonier et Cabaton. Ces publications viendront chacune en son temps, dans la mesure de nos ressources.

J'espère que ce court exposé vous convaincra, Monsieur le Gouverneur général, que l'Ecole française n'a pas démérité de la confiance qui lui a été jusqu'ici témoignée et que les sacrifices consentis en sa faveur sont suffisamment justifiés par les résultats qu'ils ont permis d'obtenir.

Veuillez agréer, Monsieur le Gouverneur général, l'expression de mon respectueux dévouement.

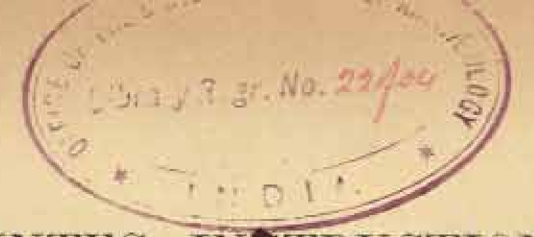
L. Finot.

26 septembre 1903

Arrêté prorogeant d'une année, à compter du 7 octobre 1903, le terme de séjour à l'Ecole française de M. H. Parmentier (*J. O.* 1903, p. 1120).

— Arrêté prorogeant d'une année, à compter du 1er janvier 1904, le terme de séjour à l'École française de M. Cl. E. Maitre. (*Ibid.*)

HANOI. — IMP. F.-H. SCHNEIDER



LES SAINTES INSTRUCTIONS

DE

L'EMPEREUR HONG-WOU (1368-1398)

PUBLIÉES EN 1587 ET ILLUSTRÉES PAR TCHONG HOUA-MIN

Traduites par M. Ed. CHAVANNES, *membre de l'Institut*

Fondé sur l'idée que l'autorité du souverain est d'essence identique à l'autorité paternelle, le gouvernement chinois a vis-à-vis du peuple les mêmes devoirs qu'un père envers ses enfants ; il est responsable du corps et de l'âme de ses sujets ; il doit les nourrir *(yang)* et les instruire *(kiao)*. L'État parfait est celui dans lequel tous les hommes seraient prospères et vertueux.

De cette conception politique il résulte que l'empereur a pour tâche, non seulement d'assurer le bien-être matériel de son peuple, mais encore de lui inculquer les principes de la morale. Il se fera donc son instituteur et lui enseignera les notions fondamentales de l'éthique. C'est ainsi qu'en 1671 l'empereur K'ang-hi publia son fameux *Saint Édit* en seize maximes qui, paraphrasé en 1724 par l'empereur Yong-tcheng, doit, aux termes des statuts administratifs, être lu en public dans toutes les villes le 1er et le 15 de chaque mois, et servir de texte à de véritables sermons laïques.

Récemment, l'empereur actuel annonçait, par un décret inséré dans la *Gazette de Péking* du 10 septembre 1891, qu'il avait découvert un traité de morale écrit en mandchou par son ancêtre, l'empereur Chouen-Tche (1644-1661), père et prédécesseur de K'ang-hi ; émerveillé de la sagesse de cet écrit, il ordonna de le traduire en chinois sous le titre de 勸善要言 « Paroles importantes pour exhorter au bien » ; il le fit imprimer dans le Wou-ying-tien et en envoya un exemplaire à tous les hauts fonctionnaires provinciaux avec ordre de le réimprimer et de le répandre dans les écoles pour qu'il fût lu devant le peuple le 1er et le 15 de chaque mois en même temps que le *Saint Édit* de K'ang-hi. La *Gazette de Péking* enregistra, le 24 novembre 1891 et le 16 mars 1892, des rapports du gouverneur du Fou-kien et du gouverneur militaire du Hei-long-kiang qui accusaient réception de l'ouvrage et déclaraient s'être conformés aux volontés impériales.

En agissant ainsi, la dynastie mandchoue n'a fait que suivre des usages qui étaient déjà en vigueur avant elle. La preuve nous en est fournie par un monument conservé dans le musée épigraphique de Si-ngan-fou appelé « la Forêt des stèles » ; l'estampage ci-contre le reproduit exactement. Cette inscription sur pierre est datée de l'année 1587 et remonte par conséquent à la

dernière période de la dynastie Ming. Elle fut gravée, pour obéir à un édit impérial, par un certain Tchong Houa-min, contrôleur du thé et des chevaux dans le Chàn-si et autres lieux. Elle comprend six sections divisées chacune en quatre compartiments; les deux premiers compartiments de chaque section contiennent, l'un, l'énoncé d'un précepte moral accompagné d'un développement en prose, l'autre, une poésie sur le même thème; ce double texte nous est donné comme ayant été composé par l'Empereur Élevé 高皇帝, qui est plus connu des Européens sous son nom de règne Hong-wou (1368-1398), et qui fut le fondateur de la dynastie Ming; les deux autres compartiments sont l'œuvre propre de Tchong Houa-min qui érigea la stèle deux cents ans environ après l'apparition des *Saintes Instructions* de Hong-wou; ils renferment, l'un, un dessin approprié au précepte auquel il se rapporte, le dernier, une légende expliquant et commentant l'image.

En gravant sur pierre les maximes de Hong-wou et en les agrémentant d'une illustration populaire destinée à les faire comprendre des plus ignorants, on se proposait un but qui nous est révélé dans une note inscrite à gauche du texte : la stèle n'était pas autre chose qu'une véritable planche lithographique destinée à tirer à un grand nombre d'exemplaires des estampages en blanc sur noir tout semblables à celui que nous avons sous les yeux ; ces estampages devaient être distribués aux magistrats ayant l'administration directe d'un territoire, c'est-à-dire aux chefs de *tcheou* ou préfectures secondaires, et de *hien* ou sous-préfectures; ces fonctionnaires locaux à leur tour recevaient l'ordre de graver à nouveau cet estampage sur des planches au moyen desquelles ils pourraient faire faire un nouveau tirage; les exemplaires ainsi obtenus devaient être remis en liasses de dix à chaque *kia* ou groupe de dix familles ; chaque famille en posséderait ainsi un dans sa demeure; enfin les anciens de chaque district et les chefs de *pao*, ou groupes de dix *kia*, devaient, le 1er et le 15 de chaque mois, prendre texte des *Saintes Instructions* de Hong-wou pour prêcher la vertu au peuple assemblé. Il y a là, comme on le voit, des prescriptions identiques à celles qui, de nos jours, s'appliquent au *Saint Édit* de K'ang-hi, et les empereurs mandchous n'ont eu en réalité qu'à s'inspirer des précédents établis par la dynastie Ming.

On ne peut pas s'attendre à trouver dans cette matière à prônes de villages des conceptions transcendantes; le peuple stupide (*yu-min*), comme ne manquent jamais de le qualifier les lettrés imbus du sentiment de leur supériorité, ne saurait s'élever à de hautes pensées. Les préceptes qu'on cherche à lui inculquer sont donc d'une grande simplicité; mais quelque élémentaires qu'ils soient, ils ne sont pas dépourvus d'intérêt pour celui qui essaie de comprendre quels sont en Chine les fondements de la morale.

Les six maximes de l'empereur Hong-wou sont les suivantes : Pratiquez la piété filiale à l'égard de votre père et de votre mère ; respectez vos aînés et vos supérieurs; vivez en bonne harmonie avec les gens de votre district et de votre canton ; instruisez vos enfants ; que chacun s'occupe paisiblement de sa profession ; ne faites pas le mal.

Ces commandements ne supposent aucun principe absolu qui serait leur raison d'être; ils se bornent à placer l'homme dans son milieu social et à lui indiquer comment il doit se comporter envers ceux qui l'entourent, mais ils ne se justifient point par la considération du bien en soi. A dire le vrai, il y a en Chine deux morales distinctes, celle des gouvernants et celle des gouvernés. Le souverain et, à des degrés divers, les fonctionnaires qui sont l'émanation ou le reflet du pouvoir impérial, sont seuls aptes à réaliser en eux la perfection dont le *Ta hio* et le *Tchong yong* nous tracent un magnifique tableau; quant aux gens du commun, ils n'ont d'autre rôle que de coopérer aveuglément à l'harmonie universelle, et de fonctionner, sans savoir pourquoi, comme les rouages d'un mécanisme bien ajusté.

On remarquera en outre que, dans ces maximes, l'idée de patrie est aussi absente que l'idée du bien en soi. C'est en effet un axiome de la pensée chinoise que l'harmonie dans l'État est la résultante nécessaire du bon ordre dans les familles et dans les villages. Si donc un homme du commun remplit ses devoirs envers ses parents, ses frères, ses enfants et ses voisins, s'il s'occupe de sa profession et s'il ne fait pas ce qui pourrait nuire à autrui, il est par là même un citoyen parfait et on ne lui demande rien de plus. En dernière analyse, toutes les vertus populaires se résument dans celles du bon fils, du bon frère, du bon père et du bon voisin.

Une telle limitation des devoirs de l'individu, d'une part lui interdit de se considérer comme une fin et le réduit à n'être qu'un instrument pour le bonheur commun, d'autre part lui refuse le droit de s'élever à la considération de l'humanité en général ou de l'État. La morale n'est plus pour lui que le code des obligations qui lui sont imposées dans le cercle étroit où il se meut, et qui, n'étant fondées sur aucun principe supérieur, paraissent dériver d'un instinct plutôt que d'une soumission volontaire. Je m'imagine que si des sociétés d'abeilles ou de guêpes se faisaient une morale, elles auraient de même, pour ces ouvrières dont la tâche immuable est de travailler au bien-être de la ruche ou du nid, un corps de maximes non motivées qui formuleraient leurs devoirs immédiats, tandis que la reine seule, comme l'empereur en Chine, comprendrait la raison d'être du pacte qui fait l'unité sociale.

La morale chez tous les peuples n'est que l'expression plus ou moins consciente de la solidarité qui unit entre eux les hommes, et la morale se modifie suivant les races parce que la solidarité elle aussi change de nature. De même que des insectes d'espèces différentes formeront des sociétés organisées suivant des plans divers, de même les Chinois, aussi distincts de nous par l'esprit que par le corps, auront une morale autre que la nôtre, parce qu'elle exprimera un mode de groupement humain qui obéit à des lois spéciales. La morale populaire chinoise, telle qu'elle se présente dans les *Saintes Instructions* de l'empereur Hong-wou, telle qu'elle se retrouve dans le *Saint Édit* de K'ang-hi, et telle enfin qu'elle existe depuis plus de trois mille ans, est le moule idéal auquel se sont conformées des générations innombrables pour réaliser le type social d'une race.

Titre: Saintes Instructions avec tableaux et explications ([1]).

A droite, en dehors du cadre : Pour obéir au décret impérial, votre sujet, Tchong Houa-min, qui a le titre de *kien-tch'a-yu-che* contrôlant le thé et les chevaux ([2]) dans le Chàn-si et autres lieux, a dessiné ces tableaux et en a développé le sens.

A gauche, en dehors du cadre : La quinzième année *wan-li* (1587), le dixième mois, (ce document) a été distribué et envoyé à tous les préfets secondaires et à tous les sous-préfets ([3]) pour qu'ils le gravent à nouveau et qu'ils l'impriment ; dans chaque *kia* ([4]) ils en répandront dix exemplaires ; les anciens de chaque district et les chefs de chaque *pao* ([5]), le premier et le quinze de la lune, exhorteront et instruiront la population pour qu'elle accomplisse d'un commun accord les pratiques de bonté et de déférence ([6]).

(PREMIÈRE MAXIME)

Soyez animés de piété filiale et obéissants envers vos pères et mères.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé ([7]) nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : L'homme naît entre le ciel et la terre ; le corps qu'il a, à l'origine d'où lui vient-il ? C'est, pour tous, le père et la mère qui les ont mis au jour et nourris et qui après dix mille peines et mille souffrances, ont pu enfin mener à bien (cette tâche). Tout fils d'un homme doit complaire aux désirs de son père et de sa mère. Pensons toujours que si nous avons quelque dispute avec d'autres gens, nous déshonorons par là même et nous outrageons notre père et notre mère, et aussitôt nous serons patients ; que si notre personne commet quelque action mauvaise, nous souillons par là même et nous déshonorons notre père et notre mère, et aussitôt nous nous corrigerons. Tel est le principe grâce auquel on agira en homme et par lequel aussi on sera en exemple à la postérité.

([1]) L'estampage est en général assez distinct pour que nous n'ayons pas à en donner la transcription intégrale ; nous avons eu soin cependant de transcrire en note les passages peu lisibles. Les dimensions de ce monument sont en centimètres 160 × 80.

([2]) L'administration du thé et des chevaux 茶馬司 fut instituée le deuxième mois de la cinquième année *hong-wou* (1372). Elle devait prélever la dixième partie du thé produit dans le Chàn-si et le Sseu-tch'ouan pour l'échanger contre les chevaux des peuplades tibétaines (*Tong kien tsi lan*, à cette date).

([3]) Les préfets ne sont pas nommés parce qu'ils n'ont pas le peuple sous leurs ordres immédiats ; les préfets secondaires 知州 et les sous-préfets 知縣 représentent l'ensemble des autorités supérieures qui sont en relations directes avec la population.

([4]) Le *kia* 甲 est un groupe de dix familles.

([5]) Le *pao* 保 est un groupe de dix *kia* 甲 ou de cent familles.

([6]) 萬曆十五年十月頒發各州縣翻刻刷印每甲散給十張各鄉耆保長朔望勸諭百姓共成仁讓之俗.

([7]) Nom posthume de l'empereur dont le règne est appelé Hong-wou 洪武 (1368-1398).

POÉSIE : J'exhorte mon peuple à être animé de piété filiale envers ses pères et mères.

Les bienfaits de vos pères et mères, les connaissez-vous ?

Pour nous mettre au monde et pour nous nourrir, ils ont enduré mille et dix mille souffrances ;

Du matin au soir ils ont veillé sur nous et n'ont pas éloigné leurs mains de nous.

Il ne s'agit pas seulement des peines qu'ils ont eues à nous allaiter et à nous donner la nourriture pendant les trois (premières) années (de notre existence) ;

(Mais en outre), jamais rien de doux ou de croquant (1) a-t-il pénétré dans leur bouche ?

Chaque fois que nous nous sommes trouvés malades, ils ont redoublé de soins envers nous ;

Abandonner leur sommeil, négliger leurs repas, c'est ce qu'ils ont fait constamment.

Même les tigres et les loups savent quelle a été la bonté de leurs pères et mères ;

Que des hommes ne vaillent pas des bêtes sauvages, c'est ce qui serait affreux.

Exercez-vous à lire la poésie intitulée *Lou-ngo* (2) ;

(On y voit un homme qui) désirerait payer de retour (la bonté) illimitée (de ses parents) (3), mais qui retourne en vain la tête (4).

Parmi les hommes, quel est celui qui n'a pas reçu le bienfait de l'attention et de la peine (de ses parents) ?

J'exhorte mon peuple à être animé de piété filiale envers ses pères et mères.

TABLEAU REPRÉSENTANT LA PIÉTÉ FILIALE ET L'OBÉISSANCE ENVERS LE PÈRE ET LA MÈRE.

EXPLICATION : Cet homme couché sur la glace, c'est Wang Siang (5) de l'époque des Tsin ; sa belle-mère (6) étant malade désirait avoir du poisson vivant ; comme le temps était froid et que la glace s'était formée, on ne

---

(1) C'est-à-dire d'appétissant.

(2) Poésie du *Che king*, section *siao-ya*, livre 5, ode 8 ; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 350-352. Cette poésie exprime les lamentations d'un homme qui déplore la mort de son père et de sa mère.

(3) Allusion à cette phrase de l'ode précitée : 欲報之德昊天罔極. « Cette bonté que je voudrais payer de retour, elle est illimitée comme le vaste ciel ».

(4) Il retourne la tête pour tâcher de voir ses parents, mais c'est en vain puisque ceux-ci sont morts.

(5) Wang Siang 王祥 (185-269 p. C.) est un des vingt-quatre modèles de piété filiale. Cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n° 2175.

(6) C'est-à-dire une femme de son père, mais non sa propre mère.

pouvait pas en prendre. Pour en chercher, (Wang) Siang enleva ses vêtements afin de diviser la glace (1) ; la glace soudain se sépara d'elle-même et deux carpes bondirent hors de l'eau ; (Wang) Siang les prit et les présenta à sa mère qui guérit aussitôt de sa maladie.

Les hommes d'aujourd'hui, quand ils ont à servir leur propre mère, même alors se refusent à lui donner les soins de la piété filiale ; à combien plus forte raison en serait-il ainsi s'il s'agissait de leur belle-mère ! Même quand ils ont de la nourriture, ils se refusent à en offrir ; à combien plus forte raison ne feraient-ils pas se diviser la glace pour en chercher !

(Wang) Siang de tout son habillement ne détachait même pas la ceinture (2) ; tous les remèdes, il ne manquait pas de les goûter en personne. La perfection de sa piété filiale toucha le ciel qui le récompensa par de hautes dignités ; aussi atteignit-il au rang des trois ducs du palais et on peut dire de lui qu'il est un encouragement à bien servir ses parents.

(DEUXIÈME MAXIME)

Honorez et respectez vos aînés et vos supérieurs.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : Pour que celui qui est jeune serve celui qui est plus âgé, pour que l'inférieur serve le supérieur, pour que l'homme méprisable serve le sage, pour tout cela l'essentiel c'est le respect. Ainsi, dans votre famille, servez votre frère aîné comme vous serviriez votre père ; servez la femme de votre frère aîné comme vous serviriez votre mère. Dans votre district, quand vous êtes assis, ne manquez pas de céder votre natte ; quand vous marchez, ne manquez pas de céder le chemin. Dans vos rapports avec les magistrats, observez leurs injonctions, soumettez-vous à leurs instructions. Ceux qui sont vos aînés d'une génération, servez-les comme s'ils étaient votre père ; ceux qui sont vos aînés de dix ans, servez-les comme s'ils étaient vos frères aînés ; ceux qui sont vos aînés de cinq ans, suivez-les en vous effaçant derrière leur épaule (3) ; même envers vos amis de la même génération que vous, il vous faut aussi être déférents et vous ne devez pas être insolents.

Poésie : J'exhorte mon peuple à respecter ses aînés et ses supérieurs ;

Pour ceux qui sont jeunes et pour les gens de peu, le mieux est de mettre en honneur l'humilité.

Il y a des distinctions fixes entre ceux qui sont honorés et ceux qui sont méprisés, et on ne saurait les transgresser ;

---

(1) Pour que la chaleur de son corps fît fondre la glace.

(2) Il se couchait tout habillé pour être prêt à servir sa mère pendant la nuit.

(3) Cette phrase et les deux précédentes sont tirées presque littéralement du *Li ki*, chap. *K'iu-li* ; trad. Couvreur, t. I, p. 12.

Dans les générations, on distingue celles qui viennent avant et celles qui viennent après, et elles ne doivent point lutter entre elles.

Dans le village de K'iue, celui qui désirait promptement (être considéré comme un homme fait) ne cherchait pas à se perfectionner [1];

Yuan Jang n'était pas respectueux et autrefois reçut un coup de bâton [2].

Si le chemin est escarpé, efforcez-vous de prendre sur votre épaule ou sur votre tête (les fardeaux des autres);

Si vous accompagnez un vieillard [3], en même temps que lui baissez-vous et relevez-vous (pour l'aider à marcher).

Si nous traitons en vieillards ceux qui sont pour nous des vieillards, les liens de parenté d'eux-mêmes se raffermiront;

Si nous honorons ceux qui comptent de nombreuses années, les divers âges s'estimeront les uns les autres.

Yao et Chouen eux-mêmes (ne sont célèbres que) parce qu'ils ont été bons et déférents.

Pour vous maintenir entre l'excès de rapidité et l'excès de lenteur, gardez-vous de vous laisser aller à agir à la légère;

Si vous violez les règles, ne serez-vous pas des vauriens ?

J'exhorte mon peuple à honorer ses aînés et ses supérieurs.

TABLEAU REPRÉSENTANT LES HONNEURS RENDUS AUX AÎNÉS ET AUX SUPÉRIEURS.

EXPLICATION : Le personnage qui se tient debout à côté de l'autre, c'est Sseu-ma Kouang [4], qui vivait sous la dynastie des Song; celui qui est assis, c'est Po-k'ang, le plus âgé de ses frères aînés. (Sseu-ma) Kouang le servait comme s'il eût été un père vénérable; il l'entourait de soins comme s'il eût été un tout petit enfant. Chaque fois que (Po-k'ang) mangeait, au bout d'un moment (Sseu-ma Kouang) ne manquait pas de lui demander: « N'auriez-vous pas encore faim ? » Quand la température se refroidissait un peu, il ne manquait pas de lui tâter le dos en disant: « Vos vêtements ne seraient-ils pas trop légers ? » Or Sseu-ma Kouang était lui-même premier ministre; mais il aimait et respectait le plus âgé de ses frères aînés; quand il lui donnait à manger, il craignait encore

(1) Cf. *Louen yu*, XIV, 47; Legge, *C. C.*, vol. I, p. 157. Un jeune garçon du village de K'iue se comportait comme s'il eût été l'égal de ses aînés; Confucius le blâma en disant qu'il n'était pas quelqu'un qui cherchât à se perfectionner, mais qu'il était quelqu'un qui désirait devenir promptement un homme fait.

(2) Cf. *Louen yu*, XIV, 46; Legge, *C. C.*, vol. I, p. 156-157. Confucius frappa légèrement de son bâton Yuan Jang qui l'attendait en restant accroupi.

(3) Littéralement « l'escabeau et le bâton ». Les fonctionnaires âgés de plus de soixante-dix ans recevaient de l'empereur un bâton pour s'appuyer en marchant et un escabeau pour s'asseoir; cf. *Li ki*, chap. *k'iu-li*; trad. Couvreur, t. I, p. 9.

(4) Sseu-ma Kouang vécut de 1019 à 1086 p. C. Cf. Giles, *Biographical Dictionary*, nº 1756, et *Song che*, chap. CCCXXXVI.

qu'il n'eût faim ; quand il lui donnait des vêtements, il craignait encore qu'il n'eût froid. Dans le monde, ceux des hommes qui n'ont pas encore obtenu la gloire d'une seule charge officielle et qui se permettent de regarder avec mépris leurs aînés et leurs supérieurs, quand ils considéreront cette image, seront couverts de confusion.

(TROISIÈME MAXIME)

Vivez en bonne intelligence avec les gens de votre district et de votre canton.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : Les hommes du même district et du même canton que nous, ce sont ceux parmi lesquels nous nous trouvons dès notre naissance ; les fils (des uns) et les fils (des autres), les petits-fils (des uns) et les petits-fils (des autres) ne se séparent pas ; il est très important que l'esprit de concorde règne parmi eux. Quand l'esprit de concorde existe dans le district et dans le canton, s'il y a un incendie ou des brigands, les gens s'empressent de venir au secours les uns des autres ; s'il y a quelque catastrophe ou quelque malheur, les gens s'empressent de venir témoigner leur sollicitude aux autres. Mais si vous n'êtes pas en bonne intelligence (avec les gens de votre pays), quel est l'homme qui s'inquiétera de vous ? D'une manière générale, il importe que ceux qui sont riches et puissants n'oppriment pas les pauvres et les misérables, que les pauvres et les misérables ne soient pas envieux de ceux qui sont riches et puissants. Quand les sentiments et les pensées sont universellement d'accord et quand la politesse et la déférence sont fermement mises en honneur, alors sans doute il fait bon demeurer dans ce district et dans ce canton.

POÉSIE : J'exhorte mon peuple à vivre en bonne intelligence avec les gens de son district et de son canton.

Depuis l'antiquité, les sentiments des hommes chérissent les mûriers et les catalpas [1] ;

Pour l'homme bon, toute l'étendue comprise entre les quatre mers ne forme qu'une seule famille.

Comment donc des voisins rapprochés se diviseraient-ils entre eux ?

Que celui qui a du vin ouvre son vase et verse à boire en même temps aux autres ;

Si vous avez des champs, unissez vos forces pour sarcler ensemble les mauvaises herbes et pour butter les céréales.

Si la famille de l'est a du grain, il faut qu'elle en donne aux autres ;

Si la famille de l'ouest a de l'influence, qu'elle n'en use pas à la légère.

---

(1) Les mûriers et les catalpas 桑梓 étaient plantés auprès des fermes ; ils symbolisent donc le pays natal. Cf. *Che king, siao-ya*, livre V, ode 3, strophe 3 ; Legge, *C. C.*, t. IV, p. 337.

Quand vous voyez des hommes se disputer et avoir un litige, ne les excitez pas à la discorde ;

Quand vous apprenez qu'un homme a éprouvé un malheur, (soyez-en aussi affligé) que si vous en étiez frappé vous-même.

Lorsque les voisins de canton vivent en bonne harmonie, les outrages venus du dehors disparaissent ;

C'est là que prennent naissance l'affection mutuelle et la concorde dans le peuple entier.

Quand il y a affection mutuelle et concorde, les maisons contiguës peuvent toutes être honorées (de pancartes impériales).

J'exhorte mon peuple à vivre en bonne intelligence avec les gens de son district et de son canton.

TABLEAU REPRÉSENTANT LA BONNE INTELLIGENCE ENTRE LES GENS DU MÊME DISTRICT ET DU MÊME CANTON.

EXPLICATION : Cet homme qui écrit une poésie, c'est le président de ministère Houang [1], de l'époque des Song. Son ancienne demeure ayant été usurpée par un voisin, ses fils et ses frères cadets voulaient adresser une plainte au magistrat.

L'honorable (Houang) ajouta à la fin du papier une annotation en ces termes.

« Si mes voisins des quatre côtés me font du tort, je les laisserai faire.

« En définitif je pense au temps où je ne possédais pas encore (le bien qui m'est enlevé).

« Essayez de monter sur l'emplacement du palais Han-kouang et de regarder au loin ;

« Le vent de l'automne et les herbes d'automne sont précisément en train de s'y donner libre carrière [2]. »

Or, les gens d'aujourd'hui se disputent pour un pied ou pour un pouce de terrain et même se font des procès devant le magistrat ; à combien plus forte raison (se plaindraient-ils) si on leur avait ravi leur ancienne demeure. Même un homme du commun désire remporter l'avantage ; à combien plus forte raison un président de ministère (pourrait-il y prétendre) ! Essayez de considérer depuis l'antiquité jusqu'à nos jours les vicissitudes de la ruine et du succès ; le tout n'est que rêves de printemps. Si on pense habituellement au temps où on ne possédait pas encore (ce qu'on a actuellement), (on constate que) ce qui est nécessaire à l'homme modéré n'est pas considérable. Pourquoi avoir des disputes et des litiges avec les autres?

---

(1) Le personnage ainsi désigné pourrait être Houang Tchong 黃中 (app. T'ong-lao 通老) qui vécut de 1096 à 1180 et qui eut le titre de président du ministère de la guerre 兵部尚書 ; mais je n'ai pas trouvé dans sa biographie (*Song che*, chap. CCCLXXXII) l'anecdote à laquelle il est fait ici allusion.

(2) Puisque même un ancien palais impérial peut tomber en ruines et devenir un endroit désert, combien plus la maison d'un particulier est-elle exposée aux vicissitudes du sort.

(QUATRIÈME MAXIME)

Instruisez vos fils et vos petits-fils.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : Les fils et les petits-fils sont chargés de continuer les sacrifices ancestraux ; il est donc essentiel qu'ils soient bien instruits (1). Dès l'enfance, il faut qu'on leur apprenne la piété filiale, l'affection fraternelle, la fidélité et la bonne foi. Comment apprendront-ils la piété filiale et l'affection fraternelle? Comment apprendront-ils la fidélité et la bonne foi? Quand (l'enfant) a fait une faute, réprimandez-le sévèrement pour la lui interdire; frappez-le avec le fouet pour lui inspirer la crainte. Quand il sera un peu plus grand, choisissez un maître pour l'instruire. On peut bien espérer qu'(ainsi) il réalisera la pratique de la vertu, observera avec respect les règles des rites et apprendra à devenir un homme de bien. Dans la suite, il conservera l'intégrité de sa personne et maintiendra sa famille, il honorera ses parents et illustrera ses aïeux, et c'est de là que tout cela viendra.

POÉSIE : J'exhorte mon peuple à instruire ses fils et ses petits-fils.

Les fils et les petits-fils, qu'ils soient bons ou qu'ils soient méchants, sont liés à la famille.

Le duc de Tcheou frappa K'in (2) et on l'appelle un homme saint ;

K'ong (Confucius) dans la salle de sa maison donna ses instructions à Li (3), comme on peut le voir dans le *Louen* (*yu*) (du pays) de Lou (4).

Pourquoi ne témoigneriez-vous à vos enfants dès leur jeunesse que l'affection des oiseaux et des bêtes (pour leurs petits) (5) ?

Pourquoi permettriez-vous que vos fils et vos petits-fils soient ignorants, et, par suite, stupides (6) ?

Un coffre plein d'or suffirait-il à faire la noblesse ?

(J'aime mieux) enseigner un seul livre à mon fils. Cette parole conserve encore sa justesse (7).

---

(1) Remarquez cette idée profondément chinoise : s'il faut instruire les enfants, c'est pour qu'ils soient capables plus tard de continuer les sacrifices ancestraux qui sont le lien plus fort que la mort par lequel les générations successives restent unies les unes aux autres.

(2) 周公撻禽稱聖人. K'in ou Po-k'in 伯禽 était le fils de Tan, duc de Tcheou 周公旦.

(3) Li 鯉 était le fils de Confucius.

(4) Cf. *Louen yu*, chap. XVI, § 13 ; Legge, *C. C.*, vol., I, p. 179-180.

(5) 自幼何爲禽犢愛. En d'autres termes, vous ne devez pas témoigner à vos enfants une affection purement animale et vous êtes tenus de les former à la vertu.

(6) 忍令子孫愚且昏.

(7) 黃金滿籯何足貴一經教子言猶存. Allusion à cette sentence du *San tseu king* : 人遺子金滿籯我教子惟一經 « Les hommes laissent à leurs enfants des coffres remplis d'or ; moi je me contente de leur faire apprendre un seul livre » (trad. Julien).

Même les guêpes peuvent transformer des êtres d'une autre espèce (1).

Le repos et la protection (assurés par la vertu du roi Wou) peuvent rendre prospères même ses descendants (2).

Même si (vos enfants) sont dénués de qualités, il vous serait difficile de les rejeter (3).

Même quand ils sont devenus grands, il leur faut encore bénéficier de la bonté qu'ont eue envers eux leur père et leurs ancêtres (4).

Si vos fils et vos petits-fils sont animés de piété filiale et d'obéissance, quelle ne sera pas votre joie (5) ?

J'exhorte mon peuple à instruire ses fils et ses petits-fils.

TABLEAU REPRÉSENTANT L'INSTRUCTION DONNÉE AUX FILS ET AUX PETITS-FILS.

EXPLICATION : Cette personne qui coupe (la toile tendue sur) son métier, c'est la mère de Mong (K'o) ; celui qui est agenouillé, c'est Mong K'o. La mère de Mong (K'o), pour faire l'éducation de son fils, se déplaça trois fois (6). Lorsque (Mong) K'o eut étudié les livres pendant un an, il revint ; sa mère prit un couteau et coupa (la toile tendue sur) son métier, en disant : « Quand on étudie, ne pas aller jusqu'au bout, c'est la même chose que couper ce tissu. » (A la suite de cette leçon,) (Mong) K'o resta trois ans sans retourner chez lui et en définitive il devint un grand lettré. Les hommes d'aujourd'hui, quand ils instruisent leurs fils, se proposent seulement de les exercer à l'art du licencié et de les faire réussir aux examens ; mais la mère de Mong (K'o), qui n'était pourtant qu'une femme, instruisit son fils à étudier de manière à devenir un sage ; sa manière de voir ne fut-elle donc pas très élevée ? Eh bien ! Quand des hommes faits étudient eux-mêmes et instruisent leurs fils, s'ils ne prennent pas K'ong-tseu pour maître, ils sont coupables aux yeux de la mère de Mong (K'o).

---

(1) 蜾蠃尚能化異類. Allusion à un passage du *Che king* (*siao-ya*, livre V, ode 2, str. 3) que le P. Couvreur traduit de la manière suivante : « La chenille du mûrier a des petits ; la guêpe les transporte (dans son trou et leur donne ses soins ; au bout de sept jours, ils sont changés en petites guêpes). Enseignez, instruisez vos enfants ; vertueux vous-mêmes, vous les rendrez vertueux comme vous. »

(2) 燕翼尚能裕後昆. On lit dans le *Che king* (*ta-ya*, livre I, ode 10, str. 8) : 詒厥孫謀以燕翼子. « (Le roi *Wou*), laissant à ses descendants ses plans, assura ainsi repos et protection à son fils. »

(3) 縱使不才也難棄.

(4) 長大還須父祖恩.

(5) 子孫孝順樂何如.

(6) Allusion à l'anecdote bien connue qui nous représente la mère de Mencius habitant d'abord près d'un cimetière, puis se transportant près de la place du marché et enfin se fixant auprès d'une école publique, et trouvant là seulement le bon voisinage qui peut mettre de vertueux exemples sous les yeux de son fils.

(CINQUIÈME MAXIME)

Que chacun soit satisfait de sa profession.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : Les lettrés, les laboureurs, les artisans et les marchands ont chacun leur profession respective, il importe qu'ils soient satisfaits de leur sort et qu'ils observent les devoirs qui leur sont propres (1). Ceux qui sont lettrés doivent se donner de la peine pour étudier les livres ; quand ils sont nommés à une fonction publique (2), il faut qu'ils conservent leur intégrité personnelle et qu'ils chérissent le peuple. Ceux qui sont laboureurs ou artisans, quand ils labourent et sèment doivent (3) le faire aux époques voulues, quand ils fabriquent un objet doivent le faire solidement. Ceux qui sont marchands doivent se livrer au négoce avec bonne foi. Ceux qui étudient les livres sont certainement ceux qui accomplissent une œuvre glorieuse pour le plus grand bien du gouvernement impérial (4) ; quand les laboureurs, les artisans et les marchands de leur côté font leur devoir, l'habillement et la nourriture sont largement suffisants et les familles se développent d'une manière florissante.

POÉSIE : J'exhorte mon peuple à (ce que chacun soit) satisfait de sa profession.

Dans le monde, rien n'est plus beau que d'accepter son sort ;

Celui qui accepte son sort, qui ne demande rien, tout naturellement a du superflu ;

Celui qui sort de sa condition et qui a beaucoup de prétentions, au contraire se perd.

Que les laboureurs ne pensent qu'à creuser (leurs puits) et à cultiver (leurs (champs) (5) ;

Que les artisans soient absorbés par leurs poinçons et leurs couteaux ;

Que les négociants voyagent pour se procurer les denrées profondément cachées ;

Que les boutiquiers se tiennent sur la place du marché et ne soient pas avides et vils.

Considérez comme superflues toutes les autres affaires extraordinaires et qu'on ne puisse vous faire changer de position ;

---

(1) 務安分守己.
(2) 出仕.
(3) 爲農工的耕種須要 etc.
(4) 讀書者必爲朝廷立功業.
(5) Allusion à un chant de paysans rapporté par la tradition à l'époque de l'empereur Yao ; on y lit ces deux phrases : 鑿井而飲。耕田而食。« Nous creusons des puits et nous avons à boire ; nous cultivons nos champs et nous avons à manger ». Cf. Legge, *Chinese Classics*, vol. IV, prol., p. 13.

Spontanément, le développement de votre famille de jour en jour deviendra plus prospère.

Que Houa-siu et P'eng-lai se trouvent parmi les hommes (1).

N'est-ce pas ce qui est réalisé lorsque le peuple vit satisfait de ses occupations?

Acceptez votre sort, acceptez votre sort, il n'y a rien de plus beau.

J'exhorte mon peuple à (ce que chacun soit) satisfait de sa profession.

TABLEAU ILLUSTRANT LA MAXIME : QUE CHACUN SOIT SATISFAIT DE SA PROFESSION.

EXPLICATION : Cet homme qui transporte des jarres (2), c'est T'ao K'an (3) de l'époque des Tsin. Etant préfet de Kouang-tcheou (4), chaque matin il transportait cent jarres dans sa chambre, et chaque soir il portait ses cent jarres hors de sa chambre (5) ; il disait aux gens : « Yu le grand fut un sage et ne perdait pas un pouce d'ombre (6) ; quant à nous, nous devons ne pas perdre un dixième de pouce d'ombre ». Ce ne sont pas seulement ceux qui ont des charges publiques qui doivent être diligents ; d'une manière générale, tous, quelle que soit leur profession, doivent être diligents. Quand on est diligent, on fait effort, et quand on fait effort, les bonnes pensées naissent ; quand on agit à sa fantaisie, on devient paresseux, et quand on est paresseux, les pensées déréglées se produisent. Si les hommes savent que même un dixième de pouce d'ombre ne doit pas être perdu, dès le matin ils agiront et la nuit venue ils réfléchiront. Alors une œuvre illustre sera accomplie de leur vivant ; l'éclat de leur renommée se répandra sur leur postérité. Quant à ces hommes qui passent leur temps à s'amuser jusqu'à leur mort, ils sont fort à plaindre.

(SIXIÈME MAXIME)

Ne faites pas le mal.

Cela, c'est ce que l'Empereur Élevé nous a enseigné, à nous son peuple, en s'exprimant ainsi : Quand les hommes savent ne pas faire ce qui est mal, alors

---

(1) Houa-siu est un pays féerique où, d'après Lie tseu 列子, l'empereur Houang-ti se promena en rêve 黄帝夢遊華胥氏之國. P'eng-lai est le nom d'une des trois îles merveilleuses où Ts'in Che-houang-ti voulut envoyer chercher la drogue d'immortalité (cf. Sseu-ma Ts'ien, trad. fr., t. II, p. 152 et 190). La phrase « Que Houa-siu et P'eng-lai se trouvent parmi les hommes » est donc l'équivalent de celle-ci : « Que l'âge d'or puisse apparaître sur la terre. »

(2) L'image que nous avons sous les yeux prouve que le mot 甓 doit être traduit ici comme signifiant une jarre ; ce sens est en effet indiqué dans le dictionnaire de K'ang-hi. Mais dans le *Che king* (*kouo-fong*, livre XII, ode 7, str. 2), ce mot désigne de larges briques.

(3) Sur T'ao K'an (259-334), voyez la notice de Giles, *Biog. Dict.*, no 1897.

(4) Canton.

(5) Il voulait par cet exercice entretenir son activité physique.

(6) C'est-à-dire qu'il aurait regretté de perdre même la petite partie de temps marquée par un léger déplacement de l'ombre sur le cadran solaire.

leur conscience est paisible et joyeuse; d'où pourrait leur venir le trouble? Leur famille est pure et calme; d'où pourrait lui venir l'adversité? Si on fait le mal, qu'on joue aux jeux d'argent (1), ou qu'on soit un débauché ou un séducteur, ou qu'on excite les gens à se faire des procès, ou qu'on s'approprie les redevances en argent et en grain (2), ou qu'on dérobe furtivement ou violemment des objets de valeur, on ne manquera pas d'amener sur soi la mort voulue par le ciel, la destruction voulue par la terre. Si vous violez les lois, les calamités fondront sur vous, le déshonneur atteindra votre père et votre mère et vous impliquerez dans vos fautes vos parents et vos voisins. Toute mauvaise action, chacun doit s'y opposer; on ne doit pas agir inconsidérément et attirer sur soi le châtiment.

POÉSIE : J'exhorte mon peuple à s'abstenir du mal. L'origine des calamités provient des mauvaises actions. Pour une seule pensée un peu fautive, toutes choses sont ruinées (3); pour avoir manqué de patience un seul matin, vous vous mettez en péril jusqu'à la fin de votre vie. De la débauche et du jeu viendront tout naturellement le vol et le pillage (4); faire des procès et embrouiller des litiges, c'est ce qui est joint à la tromperie. Pendant le jour, il vous sera difficile d'échapper aux lois pénales (5); pendant la nuit, il y aura encore les mânes et les esprits qui connaîtront (vos crimes) (6). Vos forces s'épuiseront, vos entreprises péricliteront (7) et vous serez pris dans le filet; en ce moment, vous serez digne de pitié, mais votre repentir viendra trop tard. Que personne ne dise qu'il y a des moyens qui permettent d'échapper. L'homme pervers et violent, en combien peu de temps sa perte n'est-elle pas consommée? Si cependant il s'aperçoit promptement de son erreur, il peut encore se sauver. J'exhorte mon peuple à s'abstenir du mal.

TABLEAU ILLUSTRANT LA MAXIME : NE FAITES PAS LE MAL.

EXPLICATION : Cet homme qui est assis avec les habits et le bonnet de cérémonie, c'est Tch'en Che (8). Pendant la nuit, il y eut un voleur qui entra (9) dans sa maison et qui s'arrêta sur une poutre de la toiture. (Tch'en)

---

(1) 賭 賻 est la leçon très distincte de l'estampage; mais le mot 賻 n'existe pas; le mot 賻 ne conviendrait d'ailleurs pas ici; il est vraisemblable qu'il faut lire 博.

(2) Il semble qu'il soit fait allusion ici à l'acte de percevoir indûment les taxes en argent ou en nature que le magistrat seul a le droit de prélever.

(3) 萬事裂.

(4) 淫賭竊劫勢必至.

(5) 白晝難逃三尺法. Les lois pénales étaient autrefois écrites sur des tablettes de bambou de trois pieds de longueur 以三尺竹簡書法律也. (Commentaire de P'ei Yin au chap. CXXII, p. 7 v° de Sseu-ma Ts'ien.)

(6) 暗中尤有鬼神知.

(7) 力窮事敗.

(8) Sur Tch'en Che 陳寔 (104-187 p. C.), cf. Giles, *Biog. Dict.*, n° 243.

(9) 入.

Che le vit sans qu'il s'en aperçût et appela auprès de lui ses fils et ses petits-fils pour leur donner ses instructions en ces termes : « L'homme qui fait le mal n'est pas nécessairement pervers (1) dès l'origine ; l'habitude est devenue pour lui une seconde nature et c'est ainsi qu'il en arrive là. Tel est le cas pour l'homme honorable qui est sur la poutre. » Le voleur effrayé se jeta (2) à terre. (Tch'en) Che lui fit présent de deux pièces de soie. Cet homme se corrigea et dans tout le pays (3) il n'y eut plus de voleurs. Parmi les hommes, quel est celui dont le cœur n'a pas honte du mal? Si on sait faire revenir les hommes à leur bon cœur, il n'en est aucun qui ne puisse devenir excellent. Quand, dans le monde, il y a des personnes qui, comme Tch'en Che, corrigent par leur exemple toute la contrée, alors ceux qui faisaient le mal disparaîtront d'eux-mêmes (4).

Depuis que mon manuscrit a été envoyé à l'imprimeur, M. De Groot a publié, dans son ouvrage intitulé *Sectarianism and religious persecution in China* (p. 211-212), un document émanant de la secte Long-houa, où se trouvent citées les six maximes de l'empereur Hong-wou ; nous avons là un nouveau témoignage du rôle important que jouèrent ces instructions morales avant que le *Saint Édit* de l'empereur K'ang-hi les eût fait tomber dans l'oubli.

---

(1) 惡.

(2) 投.

(3) 一境. Cette colonne compte un caractère de plus que les autres.

(4) 將自息矣.

LA LITTÉRATURE HISTORIQUE DU JAPON

DES ORIGINES AUX ASHIKAGA

PAR M. CL. E. MAITRE

Membre de l'École française d'Extrême-Orient

I

LA TRANSMISSION DES TEXTES

La littérature historique du Japon est extrêmement volumineuse. Depuis l'époque lointaine où Yasumaro recueillait de la bouche d'un vieillard les récits qui ont formé le *Kojiki* (712), annales officielles, chroniques privées, histoires romanesques, romans historiques, récits de guerre, généalogies, monographies de localités ou de familles, biographies, mémoires, recueils d'ordonnances ou de textes juridiques, traités cérémoniels, se sont multipliés. Cette masse de littérature historique est encore, pour une grande partie, un chaos. Elle ne se répartit pas, comme celle de la Chine, en groupes bien définis. De plus, sauf pour les VIII[e] et IX[e] siècles, il n'y a rien au Japon d'analogue à cette admirable série d'histoires dynastiques chinoises, ininterrompue depuis le *Che ki* de Sseu-ma Ts'ien, autour de laquelle les autres textes historiques viennent se disposer naturellement. Si l'on met à part les grandes compilations patronnées par les Tokugawa, les *Rikkokushi* 六國史 sont en effet les seules annales japonaises qui aient reçu la consécration officielle et qui puissent se comparer avec quelque exactitude aux « Vingt-quatre Histoires » de la Chine. A défaut d'une série continue d'annales officielles qui puissent servir à la fois de fil conducteur et de critérium, l'examen interne des œuvres permet seul de déterminer le degré de confiance et aussi la place qu'il convient de leur accorder. Or il s'en faut que tous les textes aient été soumis à cet examen critique ; il s'en faut même qu'ils aient tous été exhumés et publiés. En attendant, toute classification sera nécessairement superficielle et provisoire.

I. — Pour nous guider dans ce travail, les secours ne sont pas aussi abondants qu'on pourrait le souhaiter. Le Japon ne possède pas l'équivalent de cet immense Catalogue de la Bibliothèque impériale, où les Chinois ont dressé l'inventaire descriptif et détaillé de leurs richesses littéraires [1]. Le Catalogue de l'impor-

---

(1) V. Wylie, *Notes on chinese Literature*, 2[e] éd., p. 75.

tante Bibliothèque du Cabinet japonais, si précieux à certains égards, ne contient ni notices ni descriptions : il se borne à mentionner le titre des ouvrages, le nom de l'auteur, le nombre des volumes et la date de publication ou, s'il s'agit d'un manuscrit, de la copie (1). Les deux meilleures bibliographies japonaises, le *Gunsho ichiran* 群書一覽 d'Osaki Masayoshi 尾崎雅嘉 (2) et surtout le *Kokusho kaidai* 國書解題 de Samura Hachirô 佐村八郎 (3) fournissent d'utiles indications : mais elles ne sont ni l'une ni l'autre des guides parfaitement sûrs, et les renseignements qu'elles donnent ont souvent besoin d'être contrôlés. Un ouvrage récemment paru, le *Kokon kabun-sho kôyô* 古今歌文書綱要 de Kaneko Motoomi 金子元臣 et Hanaoka Yasumi 花岡安見 (4), contient de brèves notices sur différents ouvrages historiques, mais ne s'occupe que de ceux qui sont écrits en japonais. Parmi les bibliographies proprement historiques, il faut citer d'abord le *Kaidaiki* 開題記, écrit en 1819, qui forme les cinq premiers des onze volumes du *Koshi-chô* 古史徵 de Hirata Atsutane 平田篤胤 : c'est une étude critique sur les plus anciennes histoires du Japon, celles qui ont servi à Hirata pour la préparation de son *Koshi seibun* 古史成文 : elle n'embrasse par conséquent qu'un nombre d'ouvrages fort restreint. Le *Shiseki nempyô* 史籍年表 de Ban Nobutomo 伴信友 (5) est une simple table chronologique, où sous chaque année sont mentionnés les titres des ouvrages qui en rapportent les

---

(1) *Naikaku bunko tosho mokuroku* 內閣文庫圖書目錄, Tôkyô, 1890, 5 forts vol. in-8°. Il a été publié sous deux formes : par ordre d'iroha, et par ordre de matières. Dans l'une et l'autre éditions, la partie chinoise (et coréenne) comprend deux volumes, et la partie japonaise trois. Deux suppléments ont paru successivement depuis 1890. Après la Bibliothèque du Cabinet, les deux bibliothèques les plus importantes du Japon sont celle du parc d'Ueno, *Teikoku toshokwan* 帝國圖書館, et celle de l'Université de Tôkyô *Teikoku daigaku toshokwan* 帝國大學圖書館. Toutes les deux ont publié leur catalogue et le tiennent au courant par des suppléments périodiques.

(2) 6 vol., 2e année Kyôwa 享和 (1802). Les ouvrages analysés, au nombre de 1700 environ, sont répartis sous 34 rubriques : ceux qui concernent l'histoire se trouvent dans les deux premiers volumes.

(3) Tôkyô, 1900, 1 vol. in-4° de 2154 pp., plus une table par ordre de matières, in-4°, 246 pp. Cet ouvrage considérable contient la description, plus ou moins détaillée, de 15.000 livres différents, dont les titres sont classés par ordre des « go-jû on ». Une nouvelle édition, revue et augmentée, est en préparation. — Signalons encore le *Nihon bungakusha nempyô* 日本文學者年表, par Akabori Matajirô 赤堀又次郎, un ouvrage d'un plan un peu étrange où, sous les noms des auteurs classés chronologiquement d'après la date de leur mort, sont mentionnés les titres de leurs œuvres et des études ou commentaires dont elles ont été l'objet. Le premier volume, seul paru (Tôkyô, 1902, in-8°, 192-32 pp.), va des origines à la fondation du shôgunat de Kamakura.

(4) Tôkyô, 1903, in-8°, 249 pp.

(5) Préface datée de la 12e année Bunsei 文政 (1828) ; publié en 1845, réimprimé en 1883, 1 vol. in-8°. L'ouvrage va jusqu'à l'année 1616. Il vient de paraître sous le même titre un livre de M. Koizumi Anjirô 小泉安次郎 (Tôkyô, 1903, gr. in-8°), qui est fait sur le plan de celui de Ban et en est en réalité la continuation : il va de 1603 à 1867 (période Tokugawa).

événements, il ne contient aucune notice descriptive. Beaucoup plus important est le *Kokushigaku no shiori* 國史學の栞 de feu Konakamura Kiyonori 小中村清矩 (1), ouvrage destiné aux étudiants et excellent dans son genre, auquel il ne manque que d'être moins élémentaire et d'avoir suivi un système moins artificiel et moins scolastique de classification. La partie consacrée aux textes juridiques est peut-être la plus satisfaisante (2) ; en revanche Konakamura a dû passer presque entièrement sous silence les *Kiroku* 記錄 du moyen âge, encore trop peu accessibles pour être signalés dans un simple manuel. Il se trouve heureusement que M. Hoshino Kô 星野恒 les a étudiés dans une série d'articles érudits (3). Ajoutons à cela un certain nombre d'articles bibliographiques disséminés dans diverses revues (4) et auxquels je renverrai à l'occasion, et nous aurons la liste à peu près complète des moyens à notre disposition pour nous orienter dans le dédale de la littérature historique japonaise.

II. — Restent les œuvres elles-mêmes. Comment nous sont-elles parvenues ? Et sous quelle forme pouvons-nous les trouver aujourd'hui ? Remarquons que c'est de nos jours seulement qu'un inventaire un peu systématique des textes historiques est devenu possible. Si les plus anciens que nous possédons remontent aux premières années du VIIIe siècle, ce n'est qu'au début du XVIIe qu'on a commencé à les imprimer. Jusque-là on n'avait guère imprimé que des sūtras et des classiques chinois (5) ; le *Nihongi* est la première histoire japonaise qui ait été publiée (1589-1610). Encore, tant que dura le régime soupçonneux des Tokugawa, ne put-on publier que des textes qui ne risquaient pas de jeter sur les origines et le caractère de la puissance shôgunale une lumière trop crue : mais ce fut néanmoins sous les Tokugawa et, en partie, grâce à eux, que se produisit la renaissance des études historiques au Japon. L'énorme travail d'exhumation des anciens textes qui s'accomplit alors et qui s'est poursuivi sous Meiji avec une ardeur accrue mérite qu'on s'y arrête : une brève esquisse de ce mouvement constitue une introduction naturelle à notre étude.

---

(1) Tôkyô, 1900, in-8o, 162 pp.

(2) Elle est du reste le résumé d'une étude plus approfondie que Konakamura avait écrite sur ce sujet et qui a été reproduite dans le recueil de ses essais, *Yôshunro zakkô* 陽春廬雜考 (Tôkyô, 1897, in-8o ; part. II, pp. 37-56).

(3) *Rekisei kiroku kô* 歷世記錄考, in *Shigaku zasshi* 史學雜誌 : Années 1889, nos 6, 7, 8, 9, 10 ; 1891, nos 28, 30, 32, 33, 36 ; 1892, nos 40, 46, 48, 49 ; 1893, nos 10, 12 ; 1894, no 2.

(4) Surtout dans *Shigaku zasshi*, dans *Kwôten kôkyûjo kôen* 皇典講究所講演 et dans *Kokugaku-in zasshi* 國學院雜誌. Iida Takesato 飯田武郷, l'auteur du *Nihonshoki tsûshaku*, avait commencé dans la seconde de ces revues (nos 66, 67, 76, 80, 89, 96, 110) une série d'études sur la composition de l'histoire au Japon (*Shûshi gaiyô* 修史概要) : mais il n'a pas été au-delà des *Rikkokushi*.

(5) Voir E. Satow, *On the early history of printing in Japan* (Trans. As. Soc. of Japan, vol. X, pp. 48-83), et *Further Notes on movable types in Korea and early Japanese printed books* (Ib., ib., pp. 252-259).

La littérature japonaise avait connu du VIIIe au XIIe siècle une première époque de prospérité. Une noblesse lettrée et érudite remplissait les plus hautes fonctions à la cour de Kyôto ; une Université, des écoles fondées par les grandes familles nobles, et les écoles provinciales (1), propageaient la culture et assuraient le recrutement de fonctionnaires versés dans les classiques et habiles dans la composition chinoise ; les femmes mêmes étaient instruites, et c'est à elles que le Japon doit les premiers et les plus beaux chefs-d'œuvre de sa prose. A cette époque, où il n'y avait pas un homme d'État qui ne se piquât d'écrire et qui ne tînt régulièrement son journal, les textes et surtout les textes historiques, juridiques et cérémoniels, étaient conservés avec un soin jaloux (2). Mais durant les longues guerres civiles qui, à partir du milieu du XIIe siècle, ensanglantèrent le Japon et firent passer entièrement le pouvoir aux mains des clans militaires, la noblesse de cour perdit vite toute influence, les écoles disparurent une à une, et les études furent de plus en plus négligées. La décadence, déjà très sensible durant la période de Kamakura (1192-1333), devint plus profonde encore sous les Ashikaga (1336-1573). Les prêtres bouddhistes étaient à peu près les seuls dépositaires du savoir à la fin du XVIe siècle, et Hideyoshi trouvait difficilement des savants capables de conduire les négociations engagées avec la Chine et la Corée. Il n'est pas étonnant qu'au cours de cette époque de troubles et d'ignorance, tant d'œuvres aient disparu en totalité ou en partie. Les tentatives qu'on fit à de rares intervalles pour en assurer la conservation, notamment la fondation de bibliothèques à Kanazawa 金澤 en Musashi 武藏 et plus tard à Ashikaga 足利 en Shimotsuke 下野 (3), restèrent isolées et n'eurent en somme qu'une médiocre importance. Quelques anciens cata-

---

(1) L'Université, *Daigaku-ryô* 大學寮, instituée, comme nous le verrons, vers 671, fut organisée définitivement par l'Empereur Mommu 文武 (697-707), mais transportée plus tard à Kyôto et réorganisée par l'Empereur Kwammu 桓武 (782-805). Les écoles provinciales, *kokugaku* 國學, remontent à peu près à la même époque. A Kyôto, les familles Sugawara 菅原, Ôe 大江, Fujiwara 藤原, Tachibana 橘 et Ô 王, établirent successivement, pour leur propre usage, des écoles qui furent dans la suite incorporées à l'Université. Voir *An Outline History of Japanese Education, prepared for the Philadelphia International Exhibition, 1876, by the Japanese Department of Education*, New York, Appleton, 1876, in-8°.

(2) La plus ancienne mention d'une bibliothèque au Japon se trouve dans le *Shoku Nihongi*, sous la 1re année Tenô 天應 (781) : on y lit que Ishinokami Ietsugu 石上宅嗣 réunit une collection de livres qu'il laissait consulter volontiers. Au cours du IXe siècle, les familles Wake 和氣, Sugawara et Ôe formèrent à leur tour des bibliothèques considérables. Parmi les bibliothèques réunies par des membres de la famille Fujiwara, les plus importantes furent celle de Michinori 通憲 (mort en 1159), et surtout celle de Yorinaga 賴長 (établie en 1145).

(3) La bibliothèque de Kanazawa paraît avoir été fondée par Hôjô Akitoki 北條顯時, seigneur du lieu, à la fin du XIIIe siècle. Elle a été brûlée et réparée plusieurs fois. Les livres qui subsistaient encore ont été transférés par l'ordre de Ieyasu à Fujimi-tei en 1602. L'origine de l'école et de la bibliothèque d'Ashikaga est beaucoup plus incertaine : peut-être l'école de ce nom était-elle une ancienne école provinciale, la seule qui aurait subsisté. Il ne semble guère douteux, en tous cas, que sa fondation soit antérieure à la prise de possession

logues qui nous sont parvenus, notamment le *Honchô shojaku mokuroku* 本朝書籍目錄 (1), nous permettent de mesurer l'étendue de ces pertes. A la fin du XVIe siècle, elles pouvaient paraître plus considérables même qu'elles ne l'étaient en réalité. Aucun texte historique n'avait encore été imprimé. Les manuscrits qui subsistaient étaient dispersés dans les archives des familles nobles et des temples, ignorés parfois de leurs possesseurs, inconnus en tout cas du public : nul du reste ne paraissait s'en soucier. Le triomphe définitif de Tokugawa Ieyasu 德川家康 et l'établissement par ce grand homme d'État d'un régime de paix qui devait durer deux cent cinquante ans, changèrent tout cela. Les loisirs créés par la paix, les encouragements donnés par le pouvoir aux études, le développement de l'imprimerie précipité par la connaissance acquise en Corée des caractères mobiles, la création par le *bakufu* 幕府 et par les grands daimyô d'écoles, de bibliothèques et de postes de savants officiels, l'arrivée de lettrés chinois qui fuyaient la nouvelle dynastie, l'enthousiasme provoqué par la découverte des philosophes de la dynastie Song, les relations nouées ou renouées avec les pays étrangers, toutes ces causes se réunirent pour déterminer une brillante renaissance des études, où les recherches historiques eurent leur large part. Dans l'œuvre qui s'accomplit alors, on peut distinguer celle du bakufu lui-même, celle des daimyô, celle de Hanawa Hokiichi et celle des « wagakusha » 和學者 orthodoxes.

Le plus grand service que le bakufu rendit peut-être à l'histoire fut de constituer la célèbre bibliothèque de Momiji-yama 紅葉山 (2). Dès 1602, Ieyasu avait réuni à Fujimi-tei 富士見亭 un premier fonds de livres. En 1614, il donna l'ordre qu'on lui envoyât tous les anciens ouvrages qu'on pourrait découvrir

---

du shôgunat par la famille Ashikaga (1336) : mais ce fut à partir de cette époque que grâce à la protection des *kwanryô* 管領 (gouverneurs) du Kwantô 關東 (les huit provinces de l'est), elle atteignit un haut degré de prospérité. En 1439, le *kwanryô* Uesugi Norizane 上杉憲實 l'enrichit considérablement ; et plus tard, les Tokugawa continuèrent à la protéger. Une partie de la Bibliothèque subsiste encore (cf. *Ashikaga gakkô no kosho* 足利學校の古書, par Konakamura Kiyonori, in *Yôshunrô zakko*, part. VIII, pp. 79-87). On trouve l'histoire de ces deux bibliothèques au tome VIII du *Nihon kyôiku-shi shiryô* 日本教育史資料, publié par le Mombushô 文部省 en 1892 (pp. 125-127).

(1) Composé par le *daigeki* 大外記 Kiyowara no Naritada 清原業忠 la 11e année Eikyô 永享 (1439) : il se trouve au livre 495 du *Gunsho ruiju* 群書類從 (éd. nouv., t. XVIII, pp. 984-999). On trouve dans le même livre de cette collection deux autres catalogues moins considérables, mais plus anciens : le *Shinzei* (ou *Michinori* 道憲) *nyûdô zôsho mokuroku* 信西入道藏書目錄, qui est du milieu du XIIe siècle (pp. 1006-1018), et le *Sentô go-bunsho mokuroku* 仙洞御文書目錄, rédigé la 4e année Bunna 文和 (1355) (pp. 999-1002). Enfin on a conservé un catalogue qui remonte à la période Kwampyô 寬平 (889-897) : c'est le *Nihon-koku genzai sho-mokuroku* 日本國見在書目錄 de Fujiwara no Sukeyo 藤原佐世 ; il se trouve au livre 884 du *Zoku gunsho ruiju* 續群書類從, encore manuscrit, et a été imprimé dans le 古逸叢書 *Kou yi ts'ong chou* chinois. Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 333.

(2) Etablie la 16e année Kwañei 寬永 (1639). Elle n'était pas accessible au public.

dans le pays. En 1722, Yoshimune 吉宗 fit faire partout de nouvelles recherches, qui furent également très fructueuses.

Les shôgun ne se préoccupaient pas seulement de sauver de la destruction les anciens manuscrits : ils voulaient s'en servir pour la composition de grandes compilations historiques et avaient l'ambition de renouer ainsi à leur profit les traditions depuis si longtemps oubliées de la Cour impériale. En 1630, le savant Hayashi Razan 林羅山 (1) reçut du shôgun Hidetada 秀忠 un terrain à Ueno 上野 (Edo), sur lequel il éleva une école qui, richement dotée à diverses reprises par le bakufu et transportée en 1691 à Yushima 湯島 (2), devint plus tard célèbre sous le nom de « Shôhei gakkô » 昌平學校. La charge de directeur de cette école resta héréditaire dans la famille Hayashi, jusqu'à la chute du bakufu. Vers 1645, Iemitsu 家光 ordonna à Razan de rédiger une histoire chronologique du Japon : Razan compila ainsi, d'après les *Rikkokushi*, une chronique en 40 livres qui s'étendait jusqu'au règne de Uda 宇多 (889-897) et qu'il intitula *Honchô hennenroku* 本朝編年錄. En 1660, Ietsuna 家綱 fonda au Shôhei gakkô le « Bureau de l'histoire », *shikwan* 史館, et en 1664, il donna mission à Hayashi Jo 林恕 (3), fils et successeur de Razan, de compléter l'ouvrage de son père. Jo le conduisit jusqu'à l'année 1610, et termina son travail en 1670. C'est le *Honchô tsûgan* 本朝通鑑 (4). Razan compila encore, par ordre shôgunal, un gros ouvrage de généalogie et de biographie des différentes familles féodales, le *Kwañei shoka keifuden* 寛永諸家系譜傳, auquel son fils collabora (5). Plus

(1) Mort en 1657. Il est également connu sous le nom de Hayashi Dôshun 林道春. On trouvera la liste, très considérable, de ses œuvres et de celles des autres membres de sa famille dans le *Shoka chojutsu mokuroku* 諸家著述目錄 de Nakane Shikuji 中根肅治 (Tôkyô, 1894, 3 vol. ; partie des sinologues 漢學家, t. I, p. 57 sqq.).

(2) Dans le district de Kanda, à la limite du district de Hongô. L'emplacement de l'école, dont il subsiste encore quelques vestiges, est occupé aujourd'hui par l'école normale supérieure.

(3) Mort en 1680. Il est également connu sous le nom de Hayashi Shunsai 林春齋. Ecrivain aussi prolifique que son père, il a composé encore d'autres histoires d'ensemble du Japon. La plus considérable est le *Kokushi jitsuroku* 國史實錄, en 90 livres (manuscrit), mais la plus connue est le *Nihon ôdai ichiran* 日本王代一覽 (7 livres ; impr. en 1663), qui a été traduite en français par Titsingh et Klaproth sous le titre de *Annales des Empereurs du Japon*, Paris, 1834, in-4°.

(4) Cet ouvrage, rédigé en chinois et composé sur le modèle du *Tseu tche t'ong kien* 資治通鑑 de Sseu-ma Kouang 司馬光, ne comprend pas moins de 237 livres. On prétend que le seigneur de Mito, Tokugawa Mitsukuni, s'éleva vivement contre les opinions peu orthodoxes des deux auteurs sur l'origine de la famille impériale et que, par suite de son opposition, l'ouvrage ne fut pas imprimé. Il est certain en tous cas que les subventions allouées au « Bureau de l'histoire » furent affectées dans la suite à l'entretien d'étudiants. Le *Tsûgan* a été publié en 1875 par les soins d'Ôtsuki Seishi 大槻誠之 en 84 vol. de petit format.

(5) Dans la 18e année Kwañei (1641), Iemitsu réclama aux daimyô et à ses hatamoto les documents nécessaires pour la compilation de cet ouvrage, dont il confia la rédaction à Razan. Il existe sous deux formes, en kana et en kanji ; et chacune des deux parties comprend 186 livres. Le *Keifuden* n'a jamais été imprimé.

tard, par l'ordre d'Ienobu 家宣, le célèbre Arai Hakuseki 新井白石 (1656-1725) composa, sous le titre de *Hankamfu* 藩翰譜, une histoire des daimyats du Japon qui est devenue classique [1], et son *Dokushi yoron* 讀史餘論, qui est le premier essai d'une histoire philosophique des « révolutions » du Japon ( ). Mais l'âge d'or des grandes compilations fut celui du shôgun Ienari 家齊 (1787-1837). Le répertoire généalogique de Hayashi Razan fut remanié, mis à jour, et considérablement augmenté, sous le nom de *Kwansei chôshû shokafu* 寛政重修諸家譜 [3]. Hayashi Kô 林衡 [4] composa de 1819 à 1841 une énorme histoire des origines et de la tondation du shôgunat des Tokugawa, le *Chôya kyûbun bôkô* 朝野舊聞裒稿 [5], et surveilla au début la rédaction des annales des dix premiers shôgun de la dynastie, le *Tokugawa jikki* 德川實記 [6], dont le principal auteur fut Narushima Shichoku 成島司直, et qui, commencée en 1809, ne fut terminée qu'en 1849 : ces deux ouvrages, fondés en grande partie sur les documents officiels, présentent un caractère vraiment historiographique. Enfin Narushima Ryôjô 成島良讓 compila sur le même plan une histoire des shôgun Ashikaga : c'est le *Nochi-kagami* ou *Kôkan* 後鑑 [7]. Mais il faut ajouter que les Tokugawa ne songèrent jamais à faire profiter le public des travaux de leurs savants officiels, pas plus qu'à lui ouvrir leurs bibliothèques : c'est seulement depuis leur chute qu'on a pu recueillir le bénéfice du labeur silencieux qui s'était poursuivi pendant deux cent cinquante ans.

A l'exemple du bakufu, la plupart des daimyô prirent à leur service des savants, qu'ils donnaient comme précepteurs à leurs fils, consultaient sur les affaires de l'État, chargeaient de faire des conférences à leurs samurai, de

---

(1) Composé en 1701 (avant qu'Ienobu fût shôgun), il n'été imprimé qu'en 1894-1895 (Tôkyô, 7 vol. in-8°). C'est l'histoire de 337 daimyats depuis 1600 jusqu'à 1680. V. Aston, *Histoire de la littérature japonaise*, p. 239 sqq.

(2) En douze livres. C'est le texte de conférences faites par Arai en présence du shôgun en 1712. Il en existe une ancienne impression en caractères mobiles, et une autre de 1860 (12 vol.).

(3) Exécuté sous la direction de Hotta Settsu no kami Masaatsu 堀田攝津守正敦 par Yashiro Hirokata 屋代弘賢 et cinquante collaborateurs de 1799 (11e année Kwansei) à 1812. Il comprend 1535 livres (manuscrit).

(4) Ou Jussai 述齋; mort en 1841.

(5) Manuscrit; 1093 livres. Les 42 premiers retracent les origines de la famille Tokugawa : les livres 43 à 844 sont consacrés à Ieyasu, et les autres plus particulièrement aux batailles de Sekigahara et d'Ôsaka. C'est moins une histoire qu'un assemblage de textes groupés chronologiquement, avec de brefs résumés; la méthode du *Jikki* et du *Nochi-kagami* est du reste tout à fait la même.

(6) 515 livres, dont 68 de supplément. Resté manuscrit jusqu'à nos jours, il est publié en ce moment dans la collection *Zoku kokushi taikei*, dont il formera les tomes IX à XV.

(7) Ainsi appelé parce qu'il fait suite à l'*Azuma kagami*, histoire du shôgunat de Kamakura. 365 livres. La partie concernant Ashikaga Takauji 足利尊氏 a été publiée par le Naikaku kirokukyoku 內閣記錄局 (Tôkyô, 1889, 5 vol.) L'ouvrage complet formera les tomes VI à VIII du *Zoku taikei*. Il a été rédigé de 1837 à 1853.

rédiger leur correspondance et leur biographie, parfois même d'entreprendre des œuvres d'une portée plus générale. Il serait trop long de mentionner tous ceux de ces seigneurs qui se signalèrent par leur zèle à recueillir les anciens manuscrits et à encourager les recherches historiques. Qu'il suffise de signaler la formation d'une importante bibliothèque d'ouvrages rares par les Maeda 前田 de Kanazawa 金澤 en Kaga 加賀, la rédaction du *Shichô* 史徵 par les soins des seigneurs de Kameyama 龜山 en Tamba 丹波 (1), la publication par Mizuno Tadahide 水野忠央, daimyô de Tanabe 田邊 en Kii 紀伊, du *Tankwaku sôcho* 丹鶴叢書 (2), et aussi la composition par un kuge, Yanagiwara no Motomitsu 柳原紀光, du *Zoku shigushô* 續史愚抄 (3). Mais une place à part doit être faite aux Tokugawa de Mito 水戶 et surtout à Mitsukuni 光圀 (1628-1700). En 1657, il établit dans sa demeure de Edo un bureau d'études, qui fut plus tard appelé le Shôkôkwan 彰考舘, où il engagea une véritable armée de savants et de scribes. Il est inutile d'énumérer tous les travaux secondaires, commentaires, généalogies, etc.., qui sortirent de cette officine, à laquelle il consacra chaque année des sommes considérables, et que ses successeurs entretinrent avec la même libéralité : son objet principal en la fondant était de faire écrire, en beau style chinois et sur le plan des *Histoires dynastiques*, une histoire générale du Japon depuis Jimmu 神武 jusqu'à la réunion des deux dynasties du nord et du sud sous Go-Komatsu 後小松. Le résultat de ces travaux fut le *Dai-nihon-shi* 大日本史. A la mort de Mitsukuni, la narration fondamentale, *hongi* 本紀, était entièrement terminée ; les biographies, *retsuden* 列傳, furent achevées quelques années plus tard. Ce ne fut cependant qu'en 1851 que le *hongi* et les *retsuden* furent publiés (4). La rédaction des autres parties procéda beaucoup plus lentement, et la publication des monographies, *shi* 志 (5), et des

---

(1) Un seigneur de la famille qui remplissait des fonctions officielles à Kyôto à la fin du XVIIe siècle y réunit un grand nombre d'anciens textes, qu'il voulait arranger chronologiquement. Il fit exécuter ce travail par Matsuzaki Sukeyuki 松崎祐之. L'ouvrage terminé vers 1730 fut remanié par d'autres savants et publié en 1815 (24 vol.).

(2) C'est une collection d'ouvrages rares, formant 134 volumes. Elle a été imprimée vers 1847, mais est devenue à peu près introuvable. Tankwaku était le nom littéraire de Tadahide.

(3) Motomitsu (1746-1860) regrettait que la rédaction officielle de l'histoire, fonction occupée autrefois à la cour par sa famille, fût tombée en désuétude depuis la guerre d'Ônin ; il voulut renouer la tradition en donnant une suite au *Hyakuren-shô*. Son ouvrage, terminé en 1791, embrasse la période 1299-1779, et renferme 81 livres. Resté manuscrit jusqu'à nos jours, il vient d'être imprimé dans le *Zoku taikei*, dont il formera les trois premiers volumes.

(4) Par le huitième daimyô de Mito, Nariaki 齊昭, père du dernier des shôgun. 100 volumes, contenant 243 livres, dont 73 pour le *hongi* et 170 pour les *retsuden*. Il existe une édition en 25 volumes de petit format.

(5) Il a paru jusqu'ici : 1o *Jingi-shi* 神祇志, Shintoïsme (20 vol.) ; 2o *Shizoku-shi* 氏族志, Familles (12 vol.) ; 3o *Shokkwan-shi* 職官志, Fonctions (5 vol.) ; 4o *Shok-*

listes (de fonctionnaires ou de dignitaires), *hyô* 表 [1], n'a commencé qu'en Meiji. Sans parler de l'influence que ses thèses loyalistes exercèrent sur le mouvement des esprits qui aboutit à la restauration impériale, le *Dai-nihon shi* est resté, pour la période qu'il couvre, l'histoire par excellence. En même temps que Mitsukuni faisait rédiger à Edo le *Dai-nihon shi*, il fondait dans sa principauté de Mito, en 1687, le *Shôkô bekkwan* 彰考別館, où une seconde armée de scribes, dirigés par Fujiwara no Tamezane 藤原爲實, entreprenaient la rédaction d'un vaste répertoire des fêtes et des cérémonies de l'ancienne cour impériale, le *Reigi ruiten* 禮儀類典 [2], qui ne fut achevé qu'en 1710 et n'a jamais été imprimé.

Si un grand nombre de daimyô réunirent d'importantes collections d'anciens ouvrages, bien peu songèrent à les rendre accessibles au public, moins encore à les publier. Un samurai de naissance obscure et sans fortune, affligé d'une cécité complète dès ses premières années, Hanawa Hokiichi 塙保已一 (1745-1822), eut le mérite de comprendre que l'impression seule pouvait assurer définitivement la conservation des richesses littéraires du pays et en faire bénéficier tous les savants. De bonne heure, son érudition et sa prodigieuse mémoire l'avaient rendu célèbre. En 1793, sur un terrain et avec une allocation que lui donna le bakufu, il fonda à Edo une école ou plutôt un séminaire d'études appelé Wagaku kôdansho 和學講談所, où, avec ses disciples que son zèle animait, il poursuivit pendant une quinzaine d'années un labeur acharné. Nous aurons à mentionner au cours de cette étude nombre d'éditions spéciales d'ouvrages historiques ou juridiques qui sortirent de cette école. C'est sur des travaux plus considérables qu'est fondée la gloire de Hanawa. Il réunit, au prix de recherches patientes, une collection de 1270 ouvrages ou fragments d'ouvrages encore manuscrits qu'il classa par matières en 26 sections, répartit en 530 livres et publia en 665 volumes sous le titre de *Gunsho ruiju* 群書類從. L'impression ne fut terminée qu'en 1819. Mais dans l'intervalle, Hanawa recueillit peu à peu 2103 autres ouvrages, dont il fit 1000 livres et qu'il classa sur le même plan. A cette nouvelle collection, plus considérable encore que la première, il donna le titre de *Zoku gunsho ruiju* 續群書類從: le temps et l'argent lui manquèrent également pour la publier, et elle est restée manuscrite jusqu'à nos jours. Ces deux compilations sont les seuls ouvrages de ce genre antérieurs à Meiji que le Japon puisse opposer aux grands *ts'ong-chou*

---

kwa-shi 食貨志, Vie économique (14 vol.); 5° *Reigaku-shi* 禮樂志, étiquette et cérémonies (10 vol.); 6° *Hei-shi* 兵志, Armée, et 7° *Keihô-shi* 刑法志, Pénalités (3 vol.); 8° *Inyô-shi* 陰陽志, Divination (3 vol.).

(1) *Kuge-hyô* 公卿表, Liste des kuge (7 vol.), et *Shinren nizô hyô* 臣連二造表, Liste des omi et des muraji (2 vol.).

(2) 515 livres: Livres 1-215, *Nenyû gyôji* 年中行事, Cérémonies régulières annuelles; l. 216-484, Cérémonies spéciales et irrégulières; l. 485-495, Réunions poétiques; l. 496-510, Musique, réjouissances, deuil; l. 511-515, Illustrations et table.

叢書 de la Chine. Les textes historiques ou touchant de plus ou moins près à l'histoire y sont très nombreux. Ce n'est pas du reste le seul service que Hanawa ait rendu à l'histoire: sans parler de deux volumineuses compilations relatives aux familles féodales, le *Kaki* 家記 (178 livres) et le *Buke myômoku shô* 武家名目抄 (700 livres), il avait formé le projet de distribuer tous les textes historiques connus de lui par ordre d'années, de mois et de jours. Il ne put achever cette œuvre gigantesque: le *Shiryô* 史料 va seulement du règne de Uda 宇多 à celui de Go-Ichijô 後一條 (889-1036); ses 450 livres, encore manuscrits, ne couvrent ainsi qu'une période d'un siècle et demi. La tentative, comme nous le verrons, a été reprise de nos jours.

Les savants officiels du bakufu et des daimyô étaient tous des kangakusha 漢學者: imbus d'idées chinoises, ils cherchaient en Chine leurs modèles et leur philosophie, et même écrivaient presque toujours en chinois. Mitsukuni lui-même, tout loyaliste qu'il fût et malgré les encouragements qu'il donna au prêtre Keichû 契沖 (1), voulut que son *Dai-nihon shi* fût écrit dans cette langue. Par ses volumineuses publications, Hanawa a contribué sans doute puissamment au réveil des études japonaises, mais il n'y prit pas une part directe. Pendant ce temps, sous l'influence de pionniers comme Keichû (1640-1701), Kada no Azumamaro 荷田春滿 (1668-1736) et surtout Kamo no Mabuchi 加茂眞淵 (1697-1769), une école de savants était née, dont le but était de réagir contre l'influence chinoise et de revenir aux anciennes traditions du pays et à la pureté du Shintô primitif (2). Avec Mabuchi, les grands noms de l'école furent Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801), le plus illustre de tous, Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843), Ban Nobutomo 伴信友 (1773-1846), Tachibana no Moribe 橘守部 (1762-1831) et Suzuki Shigetane 鈴木重胤 (1812-1863). Préoccupés de remettre en honneur les plus anciens livres du Japon, et surtout ceux qui étaient relatifs à la mythologie nationale, ils dépensèrent une érudition et une sagacité merveilleuses à les élucider. Le *Kojiki-den* de Motoori, le *Koshi-den* de Hirata, les commentaires encore manuscrits de Suzuki sur le *Nihonshoki* et les *Norito* sont des monuments de science comparables à ce que l'Occident a produit de plus remarquable. Mais l'objet même qui animait, du moins au début, ces wagakusha 和學者, — le désir de restituer dans leur intégrité la religion et les traditions indigènes du Japon —, s'il a fait d'eux de grands

(1) Mitsukuni l'invita plusieurs fois, vainement, à venir vivre auprès de lui; et Kei-chû composa pour lui son commentaire du *Mañyôshû* 萬葉集.

(2) Sur cette école, v. E. Satow, *The revival of pure Shiñtau* (Trans. As. Soc. of Japan, 1875, t. III, Supplément). L'étude de M. Satow porte naturellement surtout sur Mabuchi, Motoori et Hirata, les trois écrivains qui portèrent au plus haut degré le fanatisme shintoïque, beaucoup moins apparent chez les wagakusha ultérieurs. V. aussi *Kokugaku-shi gairon* 國學史概論, par Haga Yaichi 芳賀矢一 (Tôkyô, 1900, in-8°, 110 pp.).

philologues et de grands érudits, les a empêchés en même temps de faire vraiment œuvre d'historiens. L'esprit critique, dont leurs adversaires de l'école chinoise étaient abondamment pourvus, leur faisait entièrement défaut [1], et c'est en théologiens plus qu'en historiens qu'ils ont traité les textes de l'antiquité japonaise. Leur honneur est d'avoir préparé et inauguré ce travail d'édition et de commentaire des ouvrages anciens, qui s'est poursuivi si brillamment depuis la Restauration.

C'est en effet sous le régime nouveau que la renaissance des études historiques, commencée depuis deux siècles, a porté tous ses fruits. Le développement remarquable de l'instruction, la multiplication des écoles et des bibliothèques, l'influence de la science européenne, l'abolition d'une censure ombrageuse et arbitraire, l'introduction des fontes de caractères d'impression, la mise au jour des archives des familles daimyales dépossédées, le désir aussi de dresser le bilan de ce glorieux passé qui venait de disparaître à jamais, donnèrent un nouvel élan au mouvement de publication et d'étude des textes historiques. Tout n'a pas encore été publié, il s'en faut : mais l'œuvre accomplie dans ces trente dernières années, tant par l'initiative gouvernementale que par l'initiative privée, a été considérable. On ne se borna pas à exhumer, à publier et à commenter. L'étude raisonnée et critique de l'histoire, à peine ébauchée jusque-là, fut entreprise avec ardeur. Au commencement de Meiji, des érudits de premier ordre, comme Kurita Hiroshi 栗田寛, Konakamura Kiyonori 小中村清巨 et Iida Takesoto 飯田武鄉, pour ne citer que les plus illustres d'entre les morts, continuèrent dignement, avec moins de préventions et autant de savoir, la tradition des grands wagakusha de la période précédente. Ces savants de l'ancienne école s'étaient groupés dans une société, le Kwōten kōkyu-jo 皇典講究所, dont le Bulletin (*Kōen* 講演) parut régulièrement de 1889 à 1896 [2]. C'est la Société d'histoire, Shigakkwai 史學會, qui dirige aujourd'hui le mouvement des études historiques au Japon : composée en général de membres plus jeunes et ayant reçu pour la plupart une culture européenne, elle publie mensuellement, depuis décembre 1889, une revue, *Shigaku zasshi* 史學雜誌, très comparable aux revues européennes du même genre. Il faut mentionner aussi, en

---

(1) Pour se rendre compte de la différence, il suffit de comparer le fidéisme bigot d'un Motoori ou d'un Hirata avec l'indépendance d'esprit dont faisait preuve Hayashi Razan, qui ne craignait pas, dans son *Tsūgan*, d'admettre la théorie d'ailleurs absurde de l'origine chinoise des mikado, ou avec le rationalisme d'Araï Hakuseki, qui, dans son *Koshi-tsū* 古史通, tentait d'appliquer une méthode évhémérique à l'élucidation des mythes du Shintō. Rien de plus instructif à cet égard que la controverse de Motoori et d'un certain Ichikawa Tatsumaro, que M. Satow a résumée (*op. cit.*, pp. 29-35).

(2) On réimprime en ce moment les principales études parues dans ce Bulletin, en les répartissant par matière. Deux volumes ont déjà paru : *Hōsei ronsan* 法制論纂 et *Kokushi ronsan* 國史論纂, Tōkyō, 1903, 2 vol. in-8°, 1446 et 1586 pp.

bonne place, la part prise à ce mouvement par le Département de compilation historique, Shiryô hensangakari 史料編纂掛, rattaché à l'Université de Tôkyô, et qui a pris en 1888 la place de l'ancien Shûshi-kyoku 修史局 du Ministère.

III. — L'objet de cette étude n'est pas d'énumérer les travaux critiques dont les premières périodes du Japon ont été l'objet, mais seulement les textes originaux grâce auxquels on peut écrire leur histoire. Nous signalerons à leur place les éditions et les commentaires de ces différents textes. Bornons-nous à mentionner ici les collections, presque toutes récentes, où ils ont été réunis en grand nombre.

1° *Gunsho ruiju* (1270 ouvrages répartis en 530 livres). Nous avons déjà parlé de l'édition originale en 665 volumes de cette importante collection due à Hanawa Hokiichi. La maison Keizai zasshi sha 經濟雜誌社 l'a réimprimée récemment en 19 volumes in-8° de forme européenne (1893-1894) : une seconde édition de cette réimpression, condensée en 18 volumes, a paru depuis, et une troisième est en préparation. Nous citerons cette collection sous le titre de *Ruiju*, et en renvoyant au numéro du livre (1). La même maison a publié en 1902 un volume additionnel, contenant une table par ordre de livres et un index par ordre des go-jû on du *Gunsho ruiju* et du *Zoku gunsho ruiju*, de brèves notices sur tous les ouvrages de la première collection, et une biographie de Hanawa.

2° *Zoku gunsho ruiju* (2103 ouvrages répartis en 1000 livres et formant 1185 volumes dans le manuscrit original). La maison Keizai zasshi sha a entrepris la publication de cette collection en 1901 : mais trois volumes seulement, sur trente ou quarante, ont paru jusqu'ici. Cité sous le titre de *Zoku ruiju*, avec renvoi au numéro du livre.

3° *Tankwaku sôsho* (44 ouvrages en 154 volumes) de Mizuno Tadahide (vers 1847).

4° *Sonsai sôsho* 存採叢書 (42 ouvrages en 130 volumes, dont 1 de table), publié par Kondô Keizô 近藤圭造 de 1880 à 1887. Il y a dans le nombre plusieurs ouvrages historiques.

5° *Shiseki shûran* 史籍集覽, publié par Kondô Heijô 近藤瓶城 de 1881 à 1885 (460 vol. de forme japonaise) ; édition revue et augmentée par Kondô Keizô, Tôkyô, 1900-1903, 33 vol. in-8°, dont un de table et d'index, avec de brèves notices. Les 464 ouvrages de cette collection appartiennent presque tous à la période féodale. Cité sous le titre de *Shûran*, et d'après la nouvelle édition.

---

(1) Les renvois que je ferai occasionnellement aux volumes et aux pages se rapportent à la 1re réimpression en 19 volumes de 1893-1894.

6° *Zoku shiseki shûran* 續史籍集覽, publié par Kondô Heijô de 1893 à 1895 (65 vol. de forme japonaise). Cette collection renferme 56 ouvrages différents. Citée sous le titre de *Zoku shûran*.

7° *Shiryô tsûshin sôshi* 史料通信叢誌, Tôkyo, publié par Kondô Heijô de 1893 à 1897, Tôkyô, 28 vol. in-8°, renfermant 1580 documents ou notices qui concernent l'histoire locale des différentes provinces du Japon.

8° *Shintô sôsho* 神道叢書, publié à Tôkyô par la société Jingûkyô-in 神宮教院 de 1896 à 1898, 8 vol. in-8°. Recueil d'ouvrages relatifs au Shintoïsme.

9° *Kokushi taikei* 國史大系, publié par la maison Keizai zasshi sha, Tôkyô, 1897-1901, 17 vol. in-8°. Cette collection de 34 ouvrages contient les textes historiques, juridiques et administratifs les plus importants que nous avons conservés de la période qui va des origines au shôgunat de Kamakura. Cité sous le titre de *Taikei*.

10° *Zoku kokushi taikei* 續國史大系, publié par la même maison depuis 1902. La collection formera 15 vol. in-8°, dont 10 ont déjà paru, et renfermera quatre grandes chroniques en chinois, qui couvrent toute l'histoire de l'époque féodale. Cité sous le titre de *Zoku taikei*.

11° *Shiryô taikwan* 史料大觀, publié depuis 1898 en vol. in-4° par la maison Tetsugaku shoin 哲學書院, sous la direction de feu Kurita Hiroshi, de Kurokawa Mayori 黑川眞賴, de Kosugi Onson 小杉榲邨 et de Inoue Yorikuni 井上賴圀. Cette collection, dont quatre volumes seulement ont paru jusqu'ici, doit comprendre 62 ouvrages, tous inédits, pour la majeure partie des mémoires du moyen âge.

12° *Kojitsu sôsho* 故實叢書, édité par Imaizumi Sadasuke 今泉定介; Tôkyô, Kôbunkwan 弘文舘; 2 séries, formant 69 volumes, et comprenant 18 ouvrages relatifs aux mœurs, aux coutumes, etc. Une troisième série est en cours de publication.

A ces collections de textes, il faut joindre des compilations d'un caractère un peu différent, où les textes sont distribués et classés soit d'après les sujets, soit d'après l'ordre chronologique.

13° *Koji ruien* 古事類苑, publié depuis 1897 par le Jingû shichô 神宮司廳, en vol. in-4°; sur trente-six parties, neuf ont déjà paru, qui forment 16 volumes. Cet ouvrage veut être une Encyclopédie complète, et faite uniquement de textes soigneusement classés, des mœurs et des institutions du Japon depuis les origines jusqu'à Meiji.

14° *Dai-Nihon komonjo* 大日本古文書, publié depuis 1901 par le Shiryô hensangakari de l'Université de Tôkyô, en volumes in-8°. C'est un recueil de documents et papiers d'archives de toutes sortes, destinés à servir à l'histoire du Japon, et arrangés chronologiquement. Le Hensangakari aurait réuni près de 100.000 documents destinés à cet ouvrage, qui doit former 200 volumes. Quatre ont paru jusqu'ici (702-761).

15° *Dai-Nihon shiryō* 大日本史料, publié par la même institution depuis 1901, en vol. in-8°. Cet ouvrage, conçu sur le plan du *Shiryō* de Hanawa, est une histoire du Japon faite uniquement de textes arrangés par ordre d'années, de mois et de jours. Il doit comprendre environ 300 volumes. Huit ont déjà paru : Partie IV, t. I (déc. 1185-oct. 1187) ; Partie VI, t. I, II et III (juin 1333-déc. 1336) ; Partie XII, t. I à IV (avril 1604-sept. 1607).

Enfin on peut ajouter à cette liste le

16° *Ishō Nihon-den* 異稱日本傳, par Matsushita Kenrin 松下見林 ; Ōsaka, 1693, 3 parties en 15 volumes. Bien qu'il ait été réimprimé dans le *Shiseki shūran* (t. XX), ce livre mérite une mention à part : c'est en effet le recueil de tous les textes chinois et coréens relatifs au Japon que Matsushita a pu réunir, accompagnés d'un utile commentaire. Mais, bien que Matsushita ait cité 127 ouvrages différents, il s'en faut que son recueil épuise le sujet (1).

II

LES ORIGINES DE L'ÉCRITURE ET DE L'HISTOIRE

I. — Les Japonais ne furent pas les premiers habitants du pays qu'ils occupent aujourd'hui. Arrivés dans l'Archipel à une date qu'il est encore impossible de fixer exactement, mais qui est certainement antérieure de plusieurs siècles à l'ère chrétienne, ils eurent à conquérir le terrain pied à pied, en refoulant sans cesse vers le Nord un peuple qui y était établi avant eux, et dont les derniers représentants, les Ainu, sont cantonnés aujourd'hui dans le Hokkaidō, dans Sakhalin et dans quelques îles avoisinantes. Ces Ainu, ou Emishi 蝦夷, couvraient alors non seulement toute la surface de l'île principale, mais aussi l'île méridionale de Kyushū, comme des raisons de nomenclature géographique le prouvent suffisamment (2). Au VII° siècle de notre ère, nous les trouvons encore en possession de la partie septentrionale du Hondo, et les anciennes histoires japonaises, notamment le *Nihongi*, nous laissent soupçonner que leur état de civilisation était bien supérieur alors à ce qu'il est aujourd'hui. Leur expulsion à peu près complète du Hondo demanda encore plusieurs siècles. Il est question en outre à maintes reprises dans le *Kojiki* et le

(1) Il existe plusieurs autres recueils qui peuvent servir à compléter celui-ci. M. Hagino Yoshiyuki 萩野由之 en a cité et analysé dix dans un article consacré à ce sujet (*Ishō Nihon-den kō* 異稱日本傳考, in *Kokushi ronsan*, pp. 281-288).

(2) V. *The Language, Mythology and geographical Nomenclature of Japan, viewed in the light of Aino Studies*, par B. H. Chamberlain (Mem. of the Literat. Coll. Imper. Univers. of Japan. N° 1. Tōkyō, 1887, gr. in-8°). M. Ch. a donné en appendice au volume *A Catalogue of books relating to Yezo and the Ainos*, qui était très complet à la date, et qu'il serait bien désirable de mettre à jour.

Nihongi d'une peuplade établie dans le Sud de Kyushû, que le héros légendaire, Yamato-dake no Mikoto 日本武尊, aurait définitivement soumise vers la fin du Ier siècle : mais on ne sait guère si ces Kumaso 熊襲 étaient une principauté japonaise turbulente et à peu près indépendante, ou une tribu ainu séparée par la conquête du reste de la race, ou une peuplade apparentée à une peuplade coréenne, ou enfin des « Koropokguru ». Qu'il faille du reste identifier ou non les Kumaso avec les Koropokguru, il est généralement admis que les Ainu eux-mêmes ont été précédés d'une race dont ils ont du reste conservé le souvenir et qu'ils ont baptisée du nom de Koropokguru, c'est-à-dire « d'habitants des fosses ». Sur toute l'étendue du Japon, on a découvert des vestiges de cette race (1), de plus en plus nombreux et de plus en plus récents à mesure qu'on remonte vers le nord, comme s'ils y avaient été refoulés peu à peu par les Ainu, chassés eux-mêmes par l'invasion japonaise. Leur présence sur le sol japonais à une époque historique serait établie, s'il était possible de les assimiler avec les Tsuchigumo 蜘蛛, dont il est fait mention dans le *Kojiki*, le *Nihongi* et les *Fudoki*, ou encore avec les Kumaso. Peut-on du moins les rattacher à des races encore existantes? M. Tsuboi Shôgorô (2) les identifie aux Esquimaux pour des raisons multiples et assez spécieuses ; d'autres voient dans les Kurilsky de Shikotan et d'îlots voisins (3) leurs derniers descendants ; l'hypothèse a même été soutenue qu'ils n'étaient au fond pas autre chose que des Ainu (4). Et toutes ces questions ne sont sans doute pas insolubles : mais elles relèvent à peu près exclusivement de l'anthropologie et de la préhistorique, et l'examen des textes historiques ne peut contribuer que pour une bien faible part à les éclaircir.

L'origine même des Japonais n'est pas enveloppée d'une moins épaisse obscurité (5). Il est bien certain que la race n'est pas absolument homogène. Sans

---

(1) V. *Nihon sekki-jidai jimmin ibutsu hakken chimei-hyô* 日本石器時代人民遺物發見地名表, par Tsuboi Shôgorô 坪井正五郎, Tôkyô, 1898, in-8°. C'est le catalogue des vestiges laissés par ces hypothétiques Koropokguru. Pour une description d'ensemble de ces différentes catégories d'objets, v. *Nihon kôkogaku* 日本考古學, par Yagi Shôzaburô 八木奘三郎, t. I (先史時代), Tôkyô, 1898, in-8°, 170 pp.

(2) Ses remarquables études sont dispersées dans plusieurs revues, mais notamment dans le « Journal de la Société d'Anthropologie de Tôkyô ». *Tôkyô jinruigakkwai zasshi* 東京人類學會雜誌, dont il est à présent le directeur. Cette revue, qui paraît mensuellement depuis 1886, constitue le plus riche répertoire d'études que nous ayons sur l'anthropologie japonaise.

(3) Sur ces Kurilsky, v. le récent livre de Torii Ryûzô 鳥居龍藏, *Chishima Ainu* 千島アイヌ, Tôkyô, 1903, in-8°, 210 pp.

(4) Elle vient d'être défendue avec force par M. Y. Koganei, *Ueber die Urbewohner von Japan* (Mitt. der deutsch. Gesellsch. Ost-Asiens, t. IX, part. 3, 1903, pp. 297-329). Dans les notes de cet article, on trouvera la liste des principaux travaux européens et japonais sur la question.

(5) Sur les races qui ont précédé les Japonais et sur la race japonaise elle-même, v. le récent livre de Numada Yorisuke 沼田頼輔, *Nihon jinshû shinron* 日本人種新論, Tôkyô, 1903, in-8°, 243 pp.

parler des nombreuses immigrations de Coréens et de Chinois, qui se produisirent surtout à partir du VIe siècle et dont le *Nihongi* et le *Seishiroku* nous permettent de deviner l'importance, mais qui en somme ne modifièrent pas le caractère foncièrement mongolique de la race, les Japonais n'ont jamais manifesté aucune répugnance à se mêler par le mariage à d'autres races : et ils durent s'allier aux habitants primitifs du pays, comme ils s'allient encore aux Ainu du Hokkaidô. Si d'autre part ils appartiennent incontestablement à la grande famille mongolique ou malayo-mongolique, on sait moins à quelles branches de ce vaste groupe il faut les rattacher. Cependant des raisons de divers ordres, — des raisons anthropologiques : la coexistence de deux types physiques aisément reconnaissables (1), des raisons mythologiques : la juxtaposition dans les mythes du Shintô de deux cycles légendaires ayant des centres géographiques distincts (2) —, portent à croire que la race actuelle est le résultat de la fusion de deux courants d'immigration qui se seraient produits l'un par le sud (Kyushû), l'autre par le nord-ouest (Izumo). De ces deux courants, l'un passa certainement par la Corée ; l'autre, mais ce point est beaucoup plus douteux, eut peut-être une origine plus méridionale, et malaise (3). Quoi qu'il en soit, ce sont là encore des questions sur lesquelles les textes historiques ne peuvent jeter que bien peu de lumière, et dont la solution sera donnée par d'autres disciplines que le dépouillement des documents écrits. Au moment en effet où ils commencèrent à écrire leur histoire, les Japonais avaient depuis longtemps perdu tout souvenir de leurs origines et se croyaient aborigènes de l'archipel. Leurs mythes religieux, apportés sans doute en grande partie d'une terre étrangère, ne présentaient plus aucun vestige de leur localisation primitive et avaient fini par s'incorporer au sol même du Japon. Au cours de la longue période d'isolement insulaire où la forme nouvelle de ces mythes s'élabora, les Japonais en vinrent à oublier à peu près complètement l'existence d'autres pays et d'autres hommes. Le Japon, à leurs yeux,

---

(1) V. les études du Dr. E. Baelz, *Die körperlichen Eigenschaften der Japaner* (Mitt. der deutsch. Gesellsch., t. III, part. 28, et t. IV, part. 32), et *Menschen-Rassen Ostasiens mit specieller Rücksicht auf Japan* (Verh. der Berl. Gesellsch. für Anthropol. etc., 1901, pp. 166-189 et 202-220).

(2) V. l'Introduction de M. Chamberlain à sa traduction du *Kojiki*, section V.

(3) Depuis les recherches de M. Chamberlain sur la langue des îles Ryûkyû 琉球 (*Essay in aid of a Grammar and Dictionary of the Luchuan Language*, Trans. As. Soc. of Japan, Suppl. au t. XXIII, 1895, 272 pp.), on peut admettre, sans rien préjuger du reste sur la race des habitants des Ryûkyû, que l'un de ces courants dut traverser ces îles avant de parvenir au Japon. Mais, malgré le singulier crochet qu'une pareille hypothèse suppose, ce courant avait certainement une origine coréenne, et non pas méridionale : car la langue des Ryûkyû, très proche parente du japonais, appartient à la famille ouralo-altaïque. En laissant de côté les arguments anthropologiques, la question ne pourrait être tranchée en faveur de l'origine malaise de l'un des deux courants, que si, dans la mythologie disparate du Shintô et dans la contexture ouralo-altaïque de la langue, on pouvait discerner avec certitude des éléments spécifiquement malais. Cette étude comparative n'a pas encore été entreprise. C'est un des cas très rares où, a priori, la linguistique peut contribuer efficacement à la solution d'un problème d'ethnographie.

devint le monde. Et même entre l'histoire de leurs dieux et l'histoire du peuple japonais, ils ne virent aucune solution de continuité. Un jour les dieux du ciel descendirent sur la terre ; et les dieux terrestres eurent pour rejetons directs les empereurs : lignée divine, dont toutes les autres familles sont les branches collatérales. Ainsi le Japon est non seulement le monde, il est encore le pays des dieux, *kami no kuni* 神 國. Telle est la croyance exclusive et altière qui éclate dans les livres mythologiques du *Kojiki* et du *Nihongi* et dans les vieux rituels du Shintô, qui, imposée de nouveau à la nation par les érudits patriotes du XVIII[e] siècle, fut érigée par la restauration de Meiji en vérité officielle, et qui survit encore, chez des esprits très cultivés, curieusement juxtaposée à des idées très précises, et parfaitement incompatibles, sur l'anthropologie générale et l'histoire universelle.

II. — Une telle croyance prouve assez que les Japonais ne connurent l'écriture et ne rédigèrent leurs premières annales que de longs siècles après leur arrivée dans l'Archipel. Qu'ils n'avaient pas, avant l'introduction des caractères chinois, d'écriture nationale, et que les soi-disants « caractères des âges divins », *shindai no ji* 神 代 字, sont une flagrante et très récente supercherie, c'est une proposition qui ne mérite même plus d'être discutée. Les vagues relations qui existèrent entre le Japon et les Wei 魏 au milieu du III[e] siècle (1), du temps de l'Impératrice Jingô 神 功 后 皇, la Pei-mi-hou (Himeko) 卑 彌 呼 des histoires chinoises, furent trop peu suivies et trop vite interrompues pour donner au Japon une écriture et même pour laisser un souvenir dans son histoire (2). Dans les grands tumuli funéraires,

---

(1) Le Japon eut déjà des relations avec la Chine sous les Han postérieurs en 57 et en 107 (*Heou han chou* 後 漢 書, k. CXIX, 東 夷 列 傳 LXXV) : encore, dans le premier cas au moins, s'agissait-il d'un roitelet de Kyushû, et non du « roi » du Yamato. Les relations de la Chine avec la « reine » du Yamato signalées par le *Wei tche* 魏 志 (XXX, 倭 人 傳) se rapportent aux années 238, 240, 243, 245 et 247. Pei-mi-hou meurt là-dessus, en 247 ou 248, selon l'histoire des Wei, et le roi qui lui succéda dut céder presque aussitôt la place à une princesse âgée de 13 ans, parente de Pei-mi-hou. Le *Nihongi* ignore ces évènements et prolonge le règne de Jingô jusqu'à l'année 269. D'après les histoires chinoises, le Japon aurait encore envoyé une ambassade en Chine en l'année 265, sous le règne de Wou Ti 武 帝, des Tsin occidentaux 西 晉. Puis toutes relations cessent apparemment jusqu'au règne de An Ti 安 帝, des Tsin orientaux 東 晉, (397-419). Au V[e] siècle, elles furent assez actives, et le *Nihongi* en a conservé le souvenir.

(2) La première mention qu'il y ait *dans le texte même* du *Nihongi* de relations avec la Chine se trouve sous les années 306-310 (traduction Aston, t. I, p. 269, 281) : mais l'ambassadeur, Achi no Omi, est un Coréen tout récemment naturalisé, dont il y a, comme nous le verrons, des raisons péremptoires de reporter à 120 ans plus tard l'arrivée au Japon. Avec cette correction, la date du *Nihongi* s'accorderait assez bien avec celle que donnent les histoires chinoises (v. *Song chou* 宋 書, k. XCVII, 列 傳 LVII, 夷 蠻) pour le rétablissement des rapports entre les deux pays. Il est vrai qu'on trouve cités dans le *Nihongi*, sous les années 239, 240 et 243, les passages du *Wei tche* relatifs aux rapports du Japon et de la Chine (Aston, t. I, pp. 245-246), et, sous l'année 266, un passage analogue d'un livre de la dynastie Tsin (ib., ib., p. 253). Mais, bien que M. Aston ne donne aucune indication à ce

qui couvrent toute une partie du Japon, et dont les fouilles ont donné à d'autres égards une si riche moisson archéologique, on n'a pas trouvé une seule inscription (1). Du reste, ce n'est pas directement de la Chine, mais

---

sujet, il faut noter que ces passages, les seuls de l'ouvrage où un livre chinois soit expressément cités, sont des interpolations certaines, et probablement très récentes, que rejettent les meilleurs commentateurs japonais, par exemple Kawamura et Iida : ils ne se trouvent pas au surplus dans les textes les plus anciens. Je suis persuadé que les auteurs du *Nihongi* n'ont pas connu le *Wei tche*, et le fait, comme on va le voir, a son importance. Ils ont certainement connu des histoires plus récentes, notamment le *Souei chou* 隋書 (Aston, t. I, pp. 371, 376) : mais d'abord, c'est sous les Souei que le Japon avait noué des relations très intimes avec la Chine ; le *Souei chou*, de plus, avait été compilé au VIIe siècle par un Empereur T'ang et le Japon entretenait avec les T'ang les rapports étroits inaugurés sous la dynastie précédente ; et enfin, sur les points concernant les relations des deux pays, il n'y a aucun désaccord sérieux entre le *Souei chou* et le *Nihongi*. La première mention authentique du *Wei tche* dans un texte japonais se trouve dans le *Shoku Nihongi*, sous l'année 769 (l. XXX ; in *Taikei*, t. II, p. 515) : à cette date, le Dazaifu 太宰府, c'est-à-dire le gouvernement de Kyushû, réclame au gouvernement central des exemplaires de divers livres chinois, entre autres du *San kouo tche* 三國志, dont le *Wei tche* fait partie. D'autre part, le *Wei tche* ne semble pas avoir joui d'une grande célébrité. Tandis que les trois histoires classiques, les *San-shi* 三史, c'est-à-dire le *Che ki* 史記 et les deux *Han chou*, et même, occasionnellement, le *Tsin chou* 晉書 et le *Nan che* 南史, étaient l'objet à la cour de commentaires officiels (v. à ce sujet les textes réunis dans le *Koji ruien*, Partie des Belles-Lettres 文學部, t. II, pp. 847-850), il n'y a pas d'exemple que cet honneur ait jamais été fait à l'un quelconque des *San kouo tche*. Mais ce ne sont là encore que des présomptions : voici une preuve. Jusqu'au Ve siècle de notre ère, la chronologie japonaise est extrêmement incertaine et arbitraire. Or il se trouve que la première moitié du règne de Jingô est datée exactement, et placée dans les premières décades du IIIe siècle. Cela tient manifestement à ce que les auteurs du *Nihongi* ont connu le *Heou han shou*, auquel ils ont fait du reste plus d'emprunts qu'à aucun autre ouvrage chinois (Aston, t. I, pp. 333, 399 ; Florenz, *Japan. Annalen*, pp. 2, 132, 211, 333). En effet, dans la partie de cette histoire consacrée au Japon, il est assez longuement question de Jingô (Pei-mi-hou), qui était « reine » du Yamato depuis une trentaine d'années, lorsque la dynastie des Han prit fin (220). Cette date constituait pour les compilateurs du *Nihongi*, en quête d'une chronologie, un point de repère assuré ; peut-être même est-ce la connaissance de ce texte qui les détermina à faire de Jingô une impératrice régnante, tandis que dans la narration contemporaine du *Kojiki*, faite uniquement d'après les traditions indigènes, son règne n'est pas compté séparément. Or depuis l'année 220 jusqu'à l'année 400 environ, les Japonais manquaient absolument de toute donnée précise pour établir leur chronologie : et ils avaient même très peu de traditions sur cette période, qui ne semble pas avoir été fertile en événements. Ils remplirent cet intervalle, comme l'a montré M. Aston (*Early Japanese History*, Trans. As. Soc of Japan, 1888, t. XVI, part. 1, pp. 39-75), d'une part en y transportant des récits coréens antidatés de 120 ans, et d'autre part en prolongeant dans des proportions invraisemblables les règnes de Jingô, qu'ils font mourir en 269, à 100 ans, d'Ôjin 應神 (m. en 310 à 110 ans) et de Nintoku 仁德 (m. en 399 après un règne de 89 ans). Mais, s'ils avaient connu le texte si précis du *Wei tche* qui place en 247 ou en 248 la mort de Pei-mi-hou, ils n'auraient certainement pas pris avec la chronologie une pareille liberté.

(1) Sur ces tumuli et les objets qu'on y a découverts, v. le *Nihon kôkogaku* de Yagi Shôzaburô, mentionné plus haut, t. II (原史時代), Tôkyô, 1899, in-8°, 342 pp. ; le *Kôko benran* 考古便覽 du même auteur, Tôkyô, 1902, in-8°, 370 pp. ; et l'album *Nihon kôko zufu* 日本考古圖譜, de Numada Yorisuke 沼田頼輔 et Ôno Ungwai 大野雲外, Tôkyô, 1898, 36 pp. in-f°, accompagné d'une notice explicative (*kaisetsu* 解說)

médiatement par la Corée, et surtout par le petit royaume de Kudara 百濟 (cor. : Pak-tche), que le Japon devait recevoir, au commencement du Ve siècle, son écriture, en même temps que les premiers éléments de sa civilisation.

Bien qu'il y ait eu sans doute antérieurement des étrangers établis au Japon qui avaient quelque connaissance de l'écriture et grâce auxquels il était possible de communiquer avec les pays voisins, cependant l'importance que les plus anciennes histoires japonaises attachent à l'arrivée presque simultanée de trois savants coréens, Ajiki 阿直岐, Wani 王仁 et Achi no Omi 阿知使主, prouve assez que c'est par ces savants que l'écriture fut véritablement introduite au Japon.

Mais à quelle époque se produisit cet événement? Le *Kojiki* (1), qui n'a pas de chronologie précise, le place au temps du roi de Kudara Shô-ko 肖古 (2), qui, d'après le *Tong kouk t'ong kam* 東國通鑑 (3), régna de 346 à 375. Une pareille date n'a en soi rien d'invraisemblable, puisque d'après un passage du *Sam kouk sa keui* 三國史記 (4), c'est sous le règne de ce souverain que l'usage de l'écriture se répandit en Kudara. Cependant le *Nihongi* nous autorise à la reporter quelques années plus tard. Il place en effet l'arrivée de de ces trois savants respectivement en 284, en 285, et en 287 ( ) : mais il ajoute que le roi de Kudara A-wa 阿花 mourut l'année même de l'arrivée de Wani. Or, d'après le *T'ong kam*, ce roi mourut, non pas en 285, mais en 405, c'est-à-dire exactement 120 ans plus tard ; et ce passage est ainsi l'un de ceux où les évènements relatifs à la Corée ont été antidatés de deux cycles sexagénaires. Il faut donc conclure avec M. Aston, à qui revient l'honneur d'avoir fait le premier cette démonstration (6), que Wani n'arriva au Japon qu'en 405. Aux raisons données par M. Aston, on peut du reste en ajouter quelques autres. Le *Nihongi* mentionne pour la première fois l'envoi d'une ambassade en Chine sous les

---

de 56 pp. Notons en passant qu'un grand nombre de ces tumuli ont dû être antidatés par les archéologues japonais. Suivant le *Nihongi* (Aston, t. I, p. 181), c'est en l'an III de notre ère que des figures en terre auraient été substituées aux serviteurs que l'on immolait aux funérailles des grands personnages, et c'est sur cette donnée que les archéologues ont travaillé. Mais le *Wei tche* nous apprend qu'au moment de la mort de Pei-mi-hou, c'est-à-dire au milieu du IIIe siècle, la coutume des sacrifices humains sur les tombes des empereurs était encore en pleine vigueur. L'absence de toute inscription dans les tumuli n'en devient que plus significative.

(1) Tr. Chamberlain, p. 252.

(2) Le *Kojiki* écrit 照古. Le *Nihongi*, qui cite souvent le nom de ce souverain, l'écrit en général 肖古.

(3) Histoire coréenne composée en 1485, d'après des documents beaucoup plus anciens. V. Courant, *Bibliographie coréenne*, n° 1851 (t. II, p. 292).

(4) Histoire coréenne composée en 1145. V. Courant, *loc. cit.*, n° 1835 (t. II, p. 285). Le passage en question est cité par M. Courant dans son Introduction (t. I, p. LXX).

(5) Tr. Aston, t. I, pp. 261, 262, 264.

(6) *Early Japanese History*.

années 306-310 (1), et il nous apprend que ce furent Achi no Ōmi et son fils qui la conduisirent : or si l'on reporte cette date à 120 ans plus tard, on trouvera qu'elle correspond à peu près exactement à celle qu'assignent les histoires chinoises au rétablissement des relations diplomatiques entre les deux pays, interrompues depuis le milieu du IIIe siècle. D'autre part, Achi no Omi ou Achi no Atae 直, ancêtre des Yamato no Aya no Atae 東漢直, dont le *Kojiki* signale l'arrivée sous le règne d'Ōjin (2), reparait encore à deux reprises dans cet ouvrage (3), mais cette fois précisément à l'époque de Richû 履中, qui, d'après le *Nihongi*, régna de 400 à 405. De plus, dans le second de ces passages, il est dit qu'Achi fut nommé surintendant du Trésor, poste dont il fut le premier occupant (4). Le *Nihongi* lui-même confirme la création à cette époque, exactement en 405 (5), de cette fonction en même temps que d'un *kurabito-be* 藏部 (6). Mais le texte décisif est celui du *Kogojûi* 古語拾遺: d'après cet ouvrage, le trésor intérieur 内藏 (7) fut institué sous l'Empereur Richû, qui en confia la direction à Achi no Omi et à Wani et qui fonda à cette occasion le *kurabito-be* (8). Bien que le *Kogojûi* soit un ouvrage postérieur de près d'un siècle au *Kojiki* et au *Nihongi*, son témoignage a une autorité toute particulière : car avant l'institution du « Trésor intérieur », créé surtout pour conserver les tributs apportés de Corée, il existait un autre Trésor ou Dépôt des objets impériaux, appelé Imi-kura 齋藏, dont la garde était confiée à la famille Imibe ; or le *Kogojûi* a été composé par un Imibe, d'après les traditions de cette famille, qui sur ce point devaient être très précises, puisqu'elle avait en somme été dépossédée d'un privilège héréditaire. Aussi ce texte a-t-il fort embarrassé les commentateurs japonais. Ne songeant pas à révoquer en doute la chronologie du *Nihongi*, ils en conclurent qu'Achi et Wani durent vivre plus de

---

(1) Tr. Aston, t. I, pp. 269, 271.

(2) Tr. Chamberlain, p. 253. Mais dans ce passage son nom n'est pas mentionné ; on dit seulement : « l'ancêtre des Aya no Atae ».

(3) Ib., pp. 287 et 291. Il est appelé ici Achi no Atae, ancêtre des Yamato no Aya no Atae.

(4) 以阿知直始任藏官 (in *Taikei*, t. VII, p. 138).

(5) Tr. Aston, t. I, p. 309.

(6) 始建藏職。因定藏部 (in *Taikei*, t. I, p. 217). Le mot « kurabito-be » signifie une corporation héréditaire chargée de la garde du trésor. D'après le *Seishiroku*, les kurabito étaient tous des descendants d'Achi no Omi (l. XXVII ; in *Ruiji* CCCCXLVIII, t. XXVII, p. 205). Le *Nihongi*, dans le passage cité, ne dit pas qu'Achi fut chargé de superintendance du Trésor : mais je ne doute guère que le Yamato no Tsuka (掬) no Aya no Atae, dont il mentionne le nom en l'année 479 à propos de troubles relatifs au Trésor (Aston, t. I, p. 374), soit le même que le Tsuka (都加) no Omi, fils d'Achi, que celui-ci amena avec lui de Corée (Ib., t. I, p. 265). Bien que la graphie soit différente, le kana interlinéaire est identique.

(7) « Uchi no kura. » C'est apparemment le nom véritable, puisqu'on le trouve aussi dans le *Shoku Nihongi* (in *Taikei*, t. II, p. 550) et dans le *Seishisoku* (l. XXIII; *loc. cit.*, p. 195). On l'appelait sans doute ainsi pour le distinguer de l'Imi-kura.

(8) In *Ruiji* CCCCXLVI (t. XXVII, p. 9).

120 ans (1). Mais pour nous, qui n'avons pas de la longévité humaine une idée aussi avantageuse, la question est tranchée. C'est bien au commencement du Ve siècle, sous le règne de Richû, qu'Ajiki, Wani et Achi arrivèrent au Japon et y introduisirent l'écriture.

L'importance de l'arrivée de ces trois savants ne tient pas à ce que deux d'entre eux, Ajiki et Wani, auraient servi de précepteurs au prince Uji no Waka-iratsuko, un prince assez hypothétique, et dont l'exemple en tous cas ne fut pas suivi. Elle réside dans le fait qu'ils fondèrent les premières de ces familles ou corporations héréditaires de scribes, *fumi-be* 文部 ou *fubito-be* 史部 (2), qui pendant longtemps eurent le monopole de l'écriture, de la correspondance et des rapports avec l'étranger. A une époque qui suivit de peu leur arrivée, c'est à ces Coréens, comme nous l'avons déjà vu, que fut confiée la surintendance du Trésor; et en décrivant les fonctions qu'ils avaient à remplir, le *Kogojûi* nous apprend qu'ils devaient « enregistrer » les entrées et les sorties des objets (3). Il est probable que dès le début ils firent à la Cour l'office de scribes et d'archivistes. Et très peu de temps après, — dès 403, s'il fallait en croire le *Nihongi* (4), toujours un peu pressé —, des *fubito* furent placés dans les diverses provinces pour y noter les « paroles » et les « événements » mémorables (5). Ces *fubito*, malgré le caractère 史 dont on se sert pour écrire leur nom, n'étaient pas à proprement parler des historiographes: à en juger par les passages assez nombreux du *Nihongi* qui semblent être des extraits de leurs rapports (6), leur rôle se bornait à signaler au gouvernement central les faits

---

(1) Par exemple Iida Takesato (*Nihonshoki tsûshaku*, t. III, p. 2232) et Ôkubo Hatsuo (*Kogojûi kôgi*, p. 264).

(2) Ajiki fut l'ancêtre des Ajiki no fubito 阿直岐史, qui du reste ne semblent pas dans la suite avoir beaucoup fait parler d'eux. Wani fut l'ancêtre des Fumi no obito 書首, qui établis plus tard dans la province de Kawachi 内河, s'appelèrent alors Nishi (ou Kawachi) no Aya no Fumi no obito 西漢書 (ou 文) 首. Achi fut le fondateur des Higashi (ou Yamato) no Aya no Fumi no Atae 東漢文直. L'appellation de Aya (chin.: Han) s'explique par le fait que, bien que venus de Kudara, Wani et Achi passaient l'un et l'autre pour des descendants d'empereurs de la dynastie Han: une pareille prétention, à en juger par le *Seishiroku*, était assez commune parmi les Coréens immigrés. Ce sont ces deux derniers fumi-be qui paraissent avoir eu le plus d'importance. Ils sont mentionnés collectivement sous le nom de 東西文部 dans un passage du *Taihô-ryô* 大寶令 (*Shingi-ryô*, 神祇令 *Taikeini*, t. XII, p. 72), où il est dit qu'ils jouaient un rôle assez important dans la fameuse cérémonie de la récitation du Ô-harae no kotoba 大祓詞 et qu'ils y prononçaient même des paroles (avec la prononciation chinoise 漢音, ajoute le *Gige* 義解). M. Florenz, qui a traduit et commenté ce norito (*Ancient Japanese Rituals*, Trans. As. Soc. of Japan, 1899, t. XXVII, part. 1, pp. 1-112), ne paraît pas avoir connu ce texte.

(3) 記其出納 (*loc. cit.*).

(4) Tr. Aston, t. I, p. 307.

(5) 記言事.

(6) Tr. Aston, t. I, p. 357; t. II, pp. 58, 61, 68, 146, 147, 186, 205, 258, 270, 283, 331, 358.

extraordinaires ou miraculeux qui se produisaient dans leur province. Il n'y a pas d'apparence qu'on ait eu l'idée dès cette époque d'écrire l'histoire antérieure du pays, ni même de noter au jour le jour les évènements pour préparer des matériaux à une histoire future. Le récit du *Nihongi*, pour tout le VIe siècle, est encore très maigre, et fondé pour la plus grande partie sur des sources coréennes. Néanmoins c'est à partir de cette date que les règnes des empereurs présentent une durée normale, et que quelque confiance peut être accordée à la chronologie du *Nihongi*. Pendant un siècle, on s'en tint là, et c'est seulement sous le règne de Keitai 繼體 (507-531) que les envois de savants coréens au Japon recommencèrent. En 513 [1], arrive de Kudara un « Docteur dans les cinq classiques » 五經博士, remplacé en 516 par un autre [2]. Dès lors les savants coréens au service de la cour du Japon se relèvent régulièrement. L'empereur Kimmyô 欽明 (540-571) demande en 553 [3] qu'on change les docteurs en médecine, en calendrier, en divination, etc., dont le terme de séjour avait expiré : et l'année d'après [4], conformément à cet ordre, nous voyons arriver un docteur dans les cinq classiques, un docteur en divination 易傳士, un docteur en art calendaire 曆傳士, un docteur en médecine 醫傳士, des pharmacopéistes, des musiciens, un prêtre, etc. Apparemment, ces « docteurs » ne faisaient pas d'élèves : et si on leur demandait des oracles ou des consultations, on ne songeait pas à s'enquérir de leur science et à se mettre à leur école. Le bouddhisme qui fit alors [5] sa première apparition ne produisit pas d'abord autre chose qu'une curiosité passagère. Les fonctions exigeant l'usage de l'écriture continuaient à être confiées à des étrangers : en 553 [6], un Coréen est nommé *funa no fubito* 船史, c'est-à-dire comptable des taxes des navires ; un membre de sa famille est chargé en 569 [7] de dresser les listes d'esclaves, et un autre est nommé en 574 [8] « secrétaire des ports », *tsu no fubito* 津史. Cependant les anciens *fubito-be* avaient conservé le monopole de la correspondance diplomatique ; mais le savoir des ancêtres avait peu à peu dégénéré chez les descendants. En 572 [9], ils se trouvèrent tous incapables de déchiffrer un message du roi de Koma 高麗 (cor. : Ko-kou-rye 高句麗), et il fallut faire appel au *funa no fubito*, sans doute arrivé au Japon tout récemment. Le fait est significatif. L'extrême lenteur des progrès du savoir pendant deux siècle

---

(1) Ibid., t. II, p. 9.
(2) Ibid., ib., p. 14.
(3) Ibid., ib., p. 68.
(4) Ibid., ib., p. 72.
(5) En 552. Ibid., ib., p. 65.
(6) Ibid., ib., p. 69.
(7) Ibid., ib., p. 87.
(8) Ibid., ib., p. 94.
(9) Ibid., ib., p. 91.

ne peut en effet s'expliquer que si l'on tient compte de la constitution corporative originelle du pays, où toutes les fonctions et toutes les professions étaient monopolisées par des familles qui se les transmettaient héréditairement (1); tendance si naturelle et si forte au Japon qu'elle a survécu jusqu'ici à toutes les révolutions, en s'adaptant plus ou moins bien aux conditions nouvelles que ces révolutions ont créées (2). Aussi le monopole des *fubito* résista-t-il à l'épreuve qu'il avait subie en 572, et subsista-t-il encore de longues années. Mais à la fin du VIe siècle se place un évènement d'une importance sans égale dans l'histoire du Japon, dont un prince de génie sut deviner, imposer et précipiter les conséquences. Le bouddhisme, d'abord accueilli avec indifférence en 552, fait en 577 (3) une nouvelle tentative, qui cette fois est couronnée d'un succès extraordinaire. A la défiance succède l'engouement. L'empereur Yômei 用明 (585-587) embrasse la foi nouvelle (4). Sous son successeur Sujun 崇峻 (587-592), un noble converti, Soga no Umako 蘇我馬子, et le jeune prince Umayado 厩戸 triomphent des dernières résistances (5). Des prêtres, des charpentiers, des potiers, des artistes arrivent en foule de Kudara, des nonnes y sont envoyées, des temples sont fondés, qui se peuplent de moines (6). Enfin en 592, l'impératrice Suiko 推古 (592-628) arrive au pouvoir, et c'est le prince impérial Umayado, plus connu sous son nom posthume de Shôtoku Taishi 聖徳太子, qui devient le vrai maître du pays. Ce prince célèbre, le plus grand peut-être, à coup sûr le plus complet et le plus irréprochable des hommes d'État que le Japon ait produits, accomplit plus qu'une réforme : il fit une révolution.

Dans l'œuvre complexe de Shôtoku Taishi, nous ne pouvons relever ici que quelques points. Il se fit l'apôtre ardent du bouddhisme, et c'est à son action surtout qu'est due la magnifique et soudaine floraison d'art religieux, dont le Hôryû-ji 法隆寺 nous a conservé les vestiges glorieux, et que j'ai déjà étudiée ailleurs (7). Les prêtres instruits de Corée accoururent auprès de ce prince,

---

(1) V. Florenz, *Die staatliche und gesellschaftliche Organisation im alten Japan*. Mitt. der deutsch. Gesellsch., 1890, t. v, part. 44, pp 164-182.

(2) Depuis la création de la fonction de *kwambaku* 白關 en 886 jusqu'à son abolition en Meiji, elle ne sortit jamais de la famille Fujiwara. Les shôgun, à l'exception de quelques princes, ont tous appartenu au clan des Minamoto : ni Nobunaga ni Hideyoshi eux-mêmes n'osèrent prendre ce titre. Nous avons vu sous les Tokugawa la fonction de savants officiels se perpétuer dans la famille Hayashi. Dans l'histoire de la peinture (familles Kose, Tosa, Kanô), et dans toutes les branches de l'art, jusque chez les acteurs, on trouve les mêmes dynasties. Il est inutile de multiplier davantage les exemples : mais on peut remarquer que l'accaparement des hauts postes officiels après la restauration de Meiji par les clans de Satsuma et de Chôshû n'a été qu'une autre manifestation de la même tendance.

(3) Tr. Aston, t. II, p. 96.

(4) Ibid., ib., p. 109.

(5) Ibid., ib., pp. 113-115.

(6) Ibid., ib., pp. 117-119.

(7) *L'Art du Yamato*, Paris (1900), Librairie de l'Art ancien et moderne, in-4°, 42 pp.

qui les comblait de faveurs. Et ces prêtres ne sont plus, comme les « Docteurs » du siècle précédent, des augures qu'on consulte en cas de besoin, sans chercher à acquérir leur science. On leur demande des cours ; on leur donne des élèves. Kwanroku 觀 勒 enseigne à des disciples choisis, qui à leur tour feront école, le calendrier, l'astrologie et la divination (1). Shôtoku lui-même se fait instruire par eux : il étudie les classiques chinois avec le « Docteur » Kakka 覺 哿 et la Loi avec le prêtre Eji 惠 慈 (2). Il fait plus tard sur le *Shōman-kyō* 勝 鬘 經 et sur le *Hoke-kyō* 法 華 經 (3) des prédications ou des commentaires, dont la rédaction nous est parvenue (4). Il rédige une sorte d'ordonnance en 17 articles, que les Japonais considèrent comme leur plus ancienne législation écrite (5). Sur la fin de sa vie, en 621 (6), il compose même, avec Umako, la première histoire que le Japon ait eue : elle fut malheureusement détruite en grande partie en 645 (7). Par son exemple, Shôtoku fit ainsi sortir la connaissance de l'écriture et la composition littéraire du cercle étroit des descendants d'étrangers ; il fut l'initiateur de ce mouvement, dont on peut suivre les progrès à travers le VIIe siècle, qui transforme peu à peu la noblesse ignorante du Japon en une noblesse érudite et lettrée. En même temps, il se rendit compte que les Coréens avaient reçu eux-mêmes d'ailleurs leur civilisation et leur science, et que le Japon devait désormais s'adresser directement à la source commune. Il comprit que l'imitation des institutions chinoises était un admirable moyen de combattre la féodalité et le particularisme japonais et d'affermir l'autorité impériale, et c'est dans cet esprit qu'il préluda, par son ordonnance et par la création d'une hiérarchie de rangs (8), aux grandes réformes de Taikwa et à la codification de Taihô. Il envoya des ambassades en Chine (9), et en reçut (10) ; et avec ces ambassades, il y envoya aussi des étudiants, prêtres et laïques (11), dont quelques-uns devaient après leur retour jouer, dans le mouvement de

---

(1) Florenz, *Japanische Annalen*, p. 9.

(2) Ibid., p. 4.

(3) *Çrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra* et *Saddharmapuṇḍarika-sūtra*. Ibid., pp. 23,24.

(4) Ces deux commentaires, et celui du *Yuima-kyō* 維 摩 經, également de Shôtoku, ont été publiés par Shimada Bankon 島 田 蕃 根 en 1880 et 1893. Leur authenticité est généralement admise par les savants japonais.

(5) Elle est connue sous le nom de *Jū-shichi jō kempō* 十 七 條 憲 法 et nous a été conservée dans le *Nihongi*. Florenz, pp. 13-20.

(6) Ibid., p. 42.

(7) Ibid., p. 96. Je discuterai plus loin l'authenticité du *Kujiki*, qui prétend être l'œuvre composée par Shôtoku Taishi.

(8) Ibid., p. 11.

(9) En 607, 608 et 614. Ibid., pp. 25, 30,38. Voir aussi l'histoire chinoise *Pei che* 北 史 (XCIV, 列 傳 LXXXII, 倭 國).

(10) Ibid., pp. 26-30.

(11) Ibid., pp. 30-31. Les noms de ces étudiants indiquent qu'ils étaient tous des descendants d'étrangers.

réformes, un rôle considérable. Quand on songe que le Japon doit à Shôtoku son art, sa littérature, le bouddhisme et l'introduction des idées chinoises, on se demande quel est celui des éléments fondamentaux de sa civilisation dont il n'est pas redevable à ce prince.

L'œuvre de Shôtoku fut poursuivie avec ardeur par les successeurs de Suiko. Pendant le VII[e] siècle, de nombreuses ambassades furent échangées avec les T'ang (1). Les étudiants envoyés en Chine par Shôtoku en étaient revenus peu à peu, « pleins d'admiration » (2) : leur place fut prise par d'autres ; en 653 (3), c'est une véritable armée d'étudiants, quelques-uns de la plus haute naissance (4), qui s'embarque pour la Chine. Des prêtres vont y recueillir les enseignements du célèbre Hiuan-tsang 玄奘, dont la renommée avait traversé la mer (5). Shôtoku eut un digne continuateur dans le prince Naka no Ôe 中大兄, qui assuma en 645 la dignité de prince impérial et devint plus tard Empereur (Tenji Tennô 天智天皇, 661-671). Ce prince, admirablement secondé par Nakatomi no Kamatari 中臣鎌足, le fondateur de l'illustre famille des Fujiwara 藤原, comme Shôtoku l'avait été par Soga no Umako, acheva la transformation du Japon. Il eut pour maître l'un des savants qui avaient séjourné en Chine, le prêtre Shôan 清安 (6). A deux autres, le çramana Bin 沙門旻 et Takamuku no fubito no Kuromaro 高向史玄理, il conféra en 645 la dignité nouvelle de « Docteurs nationaux », *kuni-no hakase* 國博士 (7), et ce fut, semble-t-il, en grande partie sous leur inspiration (8) qu'en Taikwa 大化 (645-649) il réorganisa entièrement, à coups d'édits, le gouvernement et l'administration du pays sur le modèle chinois. Sur ces entrefaites, le royaume de Kudara ayant été détruit en 660 par les armées

---

(1) Ambassades envoyées en Chine en 630, 653, 654, 659, 669. Ibid., pp. 62, 154, 157, 172, 212. Ambassades reçues de Chine en 632, 665, 669, 672. Ibid., pp. 63, 200, 212, 225.

(2) Ibid., p. 45.

(3) Ibid., p. 154.

(4) Notamment le prêtre Jôe 定惠, qui était le fils aîné de Kamatari.

(5) Ibid., p. 167.

(6) Ibid., p. 87.

(7) Ibid., p. 101. Je ne sais pourquoi Aston et Florenz, dans ce passage, et du reste dans ce passage seulement, transcrivent le nom de 旻 par Min. Ce Bin qui était revenu de Chine en 632, mourut en 653. Quant à Kuromaro, dont Aston et Florenz transcrivent le nom tantôt Kuromasa et tantôt Kuromaro, il avait séjourné en Chine de 608 à 640 ; il y retourna en 654 à la tête d'une ambassade, et y mourut. Le titre de *hakase* n'avait appartenu jusqu'alors qu'à des Coréens, qui l'avaient acquis en Corée : il était décerné pour la première fois au Japon, et à des Japonais (bien que Kuromaro au moins fût certainement un descendant d'étranger). Tel est le sens du terme « kuni no hakase ». Il est employé dans un sens différent dans le *Taihô-ryô*, où il désigne les maîtres qui professaient dans les écoles provinciales.

(8) C'est à eux, dit le *Nihongi* (Florenz, p. 141), que fut confié le soin d'organiser les huit ministères 八省 et les cent fonctionnaires 百官.

de Shiragi 新羅 (cor. : Sil-la) et des T'ang (1), des familles coréennes vinrent en grand nombre s'établir au Japon. A tous les immigrants de distinction, médecins, savants, astrologues, stratèges, Tenji s'empressa de conférer des dignités équivalentes à celles qu'ils avaient dans leur pays d'origine (2). Il n'est pas douteux que, suivant l'habitude japonaise, ils continuèrent à exercer leurs professions antérieures, et que leur arrivée dut contribuer considérablement au progrès de la civilisation et des études. Dans la liste de ceux à qui Tenji accorda des honneurs, se trouve un certain Kishitsu Shû-hin 授室集斯, qui porte le titre coréen de *gaku-shoku-tô* 學職頭, « chef du Département de l'Éducation ». C'est sans doute à cette époque que remonte l'organisation au Japon d'une Académie ou Université, Daigaku-ryô 大學寮 ; car, quatre ans plus tard, en 675, nous trouvons mentionnée pour la première fois cette institution, qui semble dès ce moment pourvue de tous ses organes essentiels (3). Une création aussi soudaine ne peut s'expliquer qu'en admettant que l'Université japonaise fut au début une institution importée intégralement de la Corée : nous sommes assurés en tous cas qu'elle resta pendant plusieurs années sous une direction étrangère, car tous les noms de « hakase » que le *Nihongi* mentionne dans la suite sont purement coréens, quand ils ne sont pas chinois (4). Quoi qu'il en soit, la création de cette Université peut être considérée comme le couronnement de l'œuvre poursuivie depuis le début du siècle. C'est ainsi qu'elle fut comprise par le gouvernement japonais. Il ne fut plus permis désormais à ceux qui aspiraient aux dignités publiques de rester ignorants ; et bientôt c'est parmi les élèves de l'Université et aussi des écoles provinciales créées un peu plus tard que se recrutèrent exclusivement les hauts fonctionnaires (5).

III. — Naka no Ôe avait consacré tous ses efforts aux réformes administratives : après les avoir imposées, du temps qu'il était prince impérial, par une série d'ordonnances, il s'occupa, devenu empereur, de les codifier (6). Mais, bien que les fragments de l'histoire composée par Shôtoku arrachés à l'incendie lui

---

(1) Ibid., p. 178. Une armée japonaise envoyée au secours de Kudara en 663 fut à son tour battue par les Chinois (Ibid., p. 194). Cinq ans plus tard, Koma fut également conquis par les Chinois (Ibid., p. 208).

(2) Ibid., pp. 215-216.

(3) Ibid., p. 255. En effet, en outre du Daigaku-ryô lui-même, on y trouve déjà mentionnées ses deux annexes, la Faculté d'Astrologie, Inyô-ryô 陰陽寮, et la Faculté de Médecine, Gaku-ryô 藥寮.

(4) Ibid., pp. 270, 363, 365, 367.

(5) L'organisation de l'Université est exposée minutieusement dans le *Taihô-ryô* (*Gaku-ryô* 學令, in *Taikei*, t. XII, pp. 119-124).

(6) Il n'est pas fait mention expressément de ce premier code dans le *Nihongi* : mais nous savons qu'il exista par d'autres témoignages, confirmés d'ailleurs indirectement par le *Nihongi* lui-même, qui en parlant du code élaboré sous Temmu, le représente comme « nouveau » (tr. Florenz, p. 277). Ce code, révisé successivement en 682, en 687, en 701 et en 718, nous est parvenu sous cette dernière forme. Nous le retrouverons plus loin.

eussent été remis (1), il ne reprit pas sur ce point l'œuvre de son prédécesseur. Cependant, dès cette époque, la composition de l'histoire était entrée dans une phase nouvelle. Les réfugiés de Kudara avaient apporté avec eux les annales de leur royaume disparu (2). Un prêtre de Koma, nommé Dôken 道顯, qui vivait à la cour de Tenji (3), composa des annales du Japon, *Nihon seiki* 日本世記, dont des fragments nous ont été conservés dans le *Nihongi* (4). Les mémoires personnels font aussi leur première apparition, avec la relation de voyage d'un certain Iki no muraji Hakatoko 伊吉連博德 (ou 得), qui avait été envoyé en Chine avec une ambassade en 659 et en revint en 661 (5). Le *Nihongi* fait encore allusion, mais d'une manière moins claire, à d'autres histoires (6), et nous savons par la préface du *Kojiki* (7) que les diverses familles possédaient déjà des relations écrites, probablement des généalogies. Ainsi l'initiative privée faisait dans une certaine mesure ce que l'initiative officielle ne faisait plus. C'est à l'empereur Temmu 天武 (672-686) que revient l'honneur d'avoir repris le projet de Shôtoku. Il était inquiet de voir, nous dit la préface du *Kojiki*, les annales des Empereurs, *teiki* 帝紀, et les « paroles (traditions) originales », *honji* 本辭, conservées dans les diverses familles, s'écarter de plus en plus de la vérité. Il faut entendre sans doute que les « diverses familles » se créaient à plaisir des généalogies fictives (8), destinées à soutenir leurs prétentions à de hauts emplois, et Temmu considérait ces falsifications comme un péril pour le bon ordre du pays, si l'on n'y mettait pas un terme (9). En 681, il donna l'ordre de rédiger les annales des Empereurs (*teiki*) et toutes les matières de la haute antiquité 上古諸事 à un comité de hauts personnages, dont faisaient partie deux princes du sang 皇子 et quatre princes 王 (10). La composition de ce comité montre assez l'importance que

(1) Tr. Florenz, p. 42.

(2) Je considère en effet le *Kudara hongi* 百濟本紀, cité souvent dans le *Nihongi* sous les années 513 à 550, comme un fragment au moins d'une histoire composée en Kudara même : mais j'aurai à revenir là-dessus.

(3) Il est question de lui en effet en 662. Tr. Florenz, p. 190.

(4) Il y est cité à diverses reprises depuis l'année 660 jusqu'à l'année 669.

(5) Cité de l'année 654 à l'année 661. Le *Nihongi* cite aussi sous l'année 659 le récit d'un certain Naniwa no kishi no Obito 難波吉士男人.

(6) V. Florenz, Einleitung, sect. VI.

(7) Préface. Tr. Chamberlain, p. 9.

(8) Déjà en 415, s'il faut en croire le *Nihongi* (tr. Aston, t. I, p. 316), l'Empereur Inkyô 允恭 s'était inquiété des confusions que la vanité et l'ambition avaient introduites dans les généalogies, et, pour éprouver la validité de leurs prétentions, avait soumis tous les hauts fonctionnaires à l'ordalie de l'eau bouillante ! Dans le *Kujiki*, nous trouverons un exemple très net d'une généalogie falsifiée à dessein.

(9) Préface du *Kojiki*. Ibid., ib.

(10) Mais les vrais rédacteurs furent Nakatomi no muraji Ôshima 中臣連大島 et Imibe no muraji Kôbe 忌部連首. *Nihongi*, tr. Florenz, p. 287.

Temmu attribuait à cette entreprise. Cependant la rédaction fut interrompue par la mort de Temmu : de nombreux exemples prouvent en effet que les projets de ce genre devenaient caducs à la mort de l'empereur qui en avait pris l'initiative, et qu'il fallait pour les poursuivre un ordre exprès du nouveau souverain. Temmu ne s'en était pas tenu là : il avait aussi ordonné à un de ses serviteurs, nommé Hieda no Are 稗田阿禮, dont la mémoire était prodigieuse, d'apprendre par cœur les successions des Empereurs 帝皇繼 et les anciennes traditions des âges passés 先代舊辭 (1). Que ce projet, origine du *Kojiki*, soit distinct de l'autre, c'est ce dont on ne saurait douter, malgré l'autorité de Hirata (2), si l'on compare la préface du *Kojiki* avec le passage du *Nihongi* relatif à l'ordre donné en 681. Vraisemblablement, Temmu s'était adressé à Hieda avant de songer à un projet plus grandiose : ou bien craignant que ce projet ne fût pas mené à bonne fin, il avait fait instruire en même temps Hieda des traditions véridiques pour que quelque chose au moins en fût transmis à la postérité, si elle s'en souciait, par un dépositaire fidèle et autorisé. Mais les deux projets étaient indépendants l'un de l'autre, et nous verrons du reste Gemmyô Tennô, trois ans à peine après la rédaction du *Kojiki*, faire composer une autre histoire, complément sans doute de celle qui avait été commencée en 681.

L'impératrice Jitô 持統 (687-697) demanda en 691 (3) à dix-huit grandes familles de lui présenter leurs généalogies : mais elle ne paraît pas avoir fait poursuivre la rédaction d'une histoire officielle, non plus du reste que l'Empereur Mommu 文武 (697-707). En 711, l'Impératrice Gemmyô 元明 (707-715) donna l'ordre à Futo no ason Yasumaro 太朝臣安萬侶 de recueillir, de choisir et d'écrire les anciennes paroles apprises par cœur par Hieda no Are ; Yasumaro termina et lui offrit son travail l'année suivante (712) (4) : c'est l'œuvre qui nous a été transmise sous le titre de *Kojiki* 古事記. D'autre part on lit dans le livre VI du *Shoku Nihongi* 續日本紀 (5) qu'en 714, sur l'ordre de l'Impératrice, Ki no ason Kiyobito 紀朝臣清人 et Miyake no omi Fujimaro 三宅臣藤麻呂 composèrent une histoire du pays, *kokushi* 國史. Qu'était cette histoire ? Depuis Hirata Atsutane (6), tous les commentateurs admettent qu'elle est perdue et l'identifient avec le *Kana-Nihongi* 假名日本紀, perdu en effet, dont il est question dans le *Shoku-*

---

(1) Préface du *Kojiki*. Tr. Chamberlain, p. 10.

(2) M. Chamberlain (Introduct., p. V) paraît cependant adopter son opinion.

(3) 墓記 que donne le texte du *Nihongi* est sûrement une leçon corrompue, et il faut lire 纂記 *tsugi bumi*, leçon autorisée du reste par une citation dans le *Shaku-Nihongi*. Tr. Florenz, p. 365.

(4) Préface du *Kojiki*. Tr. Chamberlain, pp. 11, 13.

(5) Histoire officielle achevée en 797. In *Taikei*, t. II, p. 83. V. aussi le *Fusô ryakki* ; ibid., t. VI, p. 543.

(6) Dans le *Kaidaiki* de son *Koshi-chô*, dont j'ai parlé plus haut.

Nihongi 釋日本紀 (1), et qui nous y est représenté comme un ouvrage antérieur au *Nihongi* (720) et écrit avec des caractères ayant une valeur phonétique (vraisemblablement dans le style mixte du *Kojiki*). Raisonnant tous les deux dans cette hypothèse, Hirata a soutenu que le *Nihongi* n'était pas autre chose qu'une rédaction en chinois du *Kana-ki* de 714, et Iida Takesato (2), dont M. Florenz adopte l'opinion (3), que c'était un ouvrage entièrement différent. Mais c'est cette hypothèse même qui me paraît absolument insoutenable. Elle repose en dernière analyse sur un passage du *Fusô ryakki* 扶桑略記, où il est dit que le règne de l'Impératrice Iitoyo 飯豊, qui aurait précédé celui de Kenzô 顯宗, mais qu'ignore le *Nihongi* de 720, est compté à part dans le *Nihongi* de 714 (4). Ce qui résulte de ce texte, c'est que l'histoire de 714 portait déjà le titre de *Nihongi*, — ce qui n'a rien d'étonnant, si, comme je le crois, celle de 720 n'en est qu'une révision —, et que, sur ce point, les deux rédactions n'étaient pas d'accord. Dans d'autres ouvrages extrêmement anciens, il existe aussi quelques citations du *Nihongi* (5), qui ne correspondent pas au texte que nous possédons et paraissent empruntées à une rédaction différente. Mais dans aucun de ces ouvrages, le *Nihongi* de 714 n'est appelé *Kana-Nihongi*, et aucune de ces citations au surplus ne justifierait l'épithète de « kana ». Que nous dit d'autre part le *Shaku-ki ?* Loin d'identifier l'ouvrage en kana avec l'histoire de 714, il déclare expressément que l'auteur en est inconnu (6) ; or les noms des compilateurs de 714 sont, nous l'avons vu, mentionnés dans le *Shoku Nihongi*. Que le *Shaku-ki* n'ait pas reconnu dans le *Kana-ki* l'histoire de 714, cela est donc certain : au moins la description qu'il en donne nous autorise-t-elle à faire cette identification ? Nullement. Il nous le représente comme une simple transposition en kana du *Nihongi*, très commode pour comprendre les passages difficiles de ce dernier livre : comment réconcilier avec cette description les divergences des deux *Nihongi* qui apparaissent dans d'anciennes citations, et dont l'une au moins est, pour des Japonais, très importante ? Au fond, la seule raison qu'on ait eue de voir dans le *Kana-Nihongi* l'histoire de 714, c'est qu'il était lui aussi plus ancien que le *Nihongi* que nous possédons ! Or, non seulement une raison de ce genre n'aurait aucune valeur sérieuse, quand bien même le fait sur lequel elle repose, l'antériorité du *Kana-ki*, serait

---

(1) Commentaire du *Nihongi* composé au XIIIe siècle, que j'appellerai par abréviation *Shaku-ki*. In *Taikei*, t. VII, p. 513.

(2) *Nihonshoki tsûshaku*, t. I, pp. 6-10.

(3) *Japan. Annalen*, Einleitung, pp. XIII-XV.

(4) In *Taikei*, t. VI, p. 474. Il y a dans ce passage 712 au lieu de 714 (5e au lieu de 7e année Wadô 和銅) : mais c'est une corruption manifeste. L'ouvrage est du XIIe siècle. Des mentions du même fait, dans des termes à peu près identiques, se trouvent dans d'autres ouvrages, *Mizu kagami* 水鏡, *Kwôdai-reki* 皇代曆, *Shôunroku* 紹運錄, etc.

(5) Réunies par Iida dans son *Tsûshaku*, t. I, p. 10.

(6) 作者未詳, *loc. cit.*, p. 513.

parfaitement établi, mais cette antériorité n'est pas du tout certaine, et je crois que c'est le contraire qui est la vérité. En discutant la date probable de l'ouvrage, le *Shaku-ki* cite en effet un texte qui me paraît décisif : c'est un passage du commentaire officiel de la période Genkei 元慶, dont l'auteur déclare que le *Kana-Nihongi* a été composé « pour permettre de lire », c'est-à-dire « pour faciliter la lecture de ce livre (le *Nihongi*) » 爲讀此書 (1). Ce commentaire est de l'année 878 (2), et son origine non moins que sa date lui donne une autorité décisive. Si après cela, l'auteur du *Shaku-ki*, sans du reste se prononcer très formellement (3), incline à croire le livre en kana plus ancien, c'est pour ces raisons très peu convaincantes que les livres en kana ont en général précédé les livres en chinois et que, suivant « un certain ouvrage », les auteurs du *Nihongi* se sont servis de nombreux « livres de vieilles paroles » en kana qui existaient antérieurement ! A ce médiocre raisonnement d'un écrivain du XIIIe siècle, dont le sens critique n'était certes pas la première qualité, on doit évidemment préférer l'affirmation du commentateur officiel de 878, qui devait connaître l'histoire de 714, puisqu'elle existait encore au XIIe siècle, et qui n'aurait pu commettre une pareille méprise sur le caractère du *Kana-Nihongi*, s'il avait été identique à cet ouvrage. En réalité, l'Impératrice Gemmyô qui, en faisant rédiger le *Kojiki*, avait réalisé l'un des deux projets de Temmu, se proposait, en faisant rédiger, trois ans plus tard, une seconde histoire, de réaliser l'autre, c'est-à-dire la composition d'une histoire d'un caractère différent, plus considérable, et écrite dans la langue noble, en chinois. Le *Shoku Nihongi*, qui mentionne la composition de l'histoire de 714 et celle du *Nihongi* de 720, est muet sur la composition du *Kojiki* ; de même que le *Nihongi*, qui mentionne l'ordre donné en 681, est muet sur l'ordre donné à Hieda no Are. C'est qu'aux yeux des lettrés, tout imbus d'idées chinoises, du VIIIe siècle, une histoire écrite dans la langue vulgaire ne comptait guère, quand bien même elle avait reçu la sanction impériale : et ils n'auraient pas mentionné davantage l'histoire de 714, si elle avait été rédigée dans le même style. Concluons donc que cette histoire était bien une grande histoire officielle en chinois, le complément ou plutôt la mise en ordre du travail préparé sous Temmu Tennô : je dis la mise en ordre, parce que le rang médiocre des personnages employés à l'écrire semble indiquer qu'il s'agissait moins d'une entreprise de grande importance que d'un simple travail de scribes. Mais, il en est ainsi, on ne peut pas dire qu'elle ait été perdue : car elle subsiste, au moins partiellement, dans le *Nihongi* définitif.

---

(1) Ibid., ib.

(2) Ibid., pp. 526 et 528.

(3) Le *Shaku-ki* est rédigé sous forme de questions et de réponses. Or, des deux textes que cite Iida pour établir que, dans l'opinion de son auteur, l'ouvrage en kana est antérieur au *Nihongi*, l'un, le plus affirmatif en apparence (假名本元來可在…), est une *question* : et Iida, par une singulière inadvertance, le représente comme une réponse. L'autre est le beau raisonnement que je résume ici.

Le *Nihongi* 日本紀 fut composé sous le règne de l'Impératrice Genshô 元正 (715-726), et sans aucun doute sur son ordre. Nous ne savons pas à quelle date cet ordre fut donné, mais nous connaissons par le *Shoku Nihongi* (1) la date d'achèvement : le 21e jour du 5e mois de la 4e année Yôrô 養老 (1er juillet 720), et le nom du principal auteur, le prince Toneri 舎人, propre fils (2) de l'empereur Temmu. A ce nom, le *Kônin-shiki* 弘仁私記 (3) et d'autres anciens ouvrages ajoutent celui de Futo no ason Yasumaro (4), le même qui avait déjà écrit le *Kojiki*. Il est probable que le prince Toneri surveilla et dirigea le travail, et que Yasumaro fut le véritable rédacteur. Le *Kônin-shiki* nous apprend encore que cette rédaction fut « une rédaction à nouveau » 更撰 : il faut évidemment entendre une refonte de l'ancien *Nihongi*, entrepris sous Temmu et achevé en 714. Peut-être n'est-il pas impossible de déterminer approximativement en quoi consistait sa nouveauté. L'ancien *Nihongi* devait s'arrêter au plus tard à l'avènement de Temmu, et probablement beaucoup plus tôt (5) : les auteurs de 720 eurent d'abord à prolonger le récit jusqu'à l'abdication de Jitô, et ce fut là sans doute la partie la plus considérable de leur travail. Ils eurent aussi à revoir les parties déjà écrites, mais il ne semble pas qu'ils les remanièrent profondément. Autrement, on aurait peine à s'expliquer que le *Nihongi*, dont les sources sont si variées, non seulement ne nomme jamais le *Kojiki*, mais paraisse en tenir si peu de compte (6). On se l'expliquerait d'autant moins que Yasumaro a été le rédacteur commun des deux œuvres. Cela est frappant surtout dans la partie consacrée à l'âge des Dieux, où le *Nihongi* qui, là plus que partout ailleurs, multiplie à plaisir les variantes (il donne parfois

---

(1) Livre VIII. In *Taikei*, t. II, p. 122.

(2) V. *Nihongi*, tr. Florenz, p. 248. Toneri est mort en 736 (*Shoku Nihongi*, l. XII ; in *Taikei*, t. II, p. 253).

(3) Un commentaire officiel du *Nihongi* qui remonte à la 3e année Kônin (812), et dont des fragments nous ont été conservés par le *Shaku-Nihongi*. In *Taikei*, t. VII, p. 511. Le nom de Yasumaro est aussi joint à celui de Toneri dans la préface du *Nihongi kyôen-ka* 日本紀竟宴歌 de 906.

(4) Yasumaro est écrit ici 安麻呂, et depuis la rédaction du *Kojiki*, ce personnage avait été élevé du 5e rang au 4e.

(5) D'après le texte de l'ordre donné par le *Nihongi*, il se serait agi d'une histoire de la haute antiquité 上古 ; mais il ne faut pas prendre cette expression à la lettre. Cette histoire allait au moins jusqu'aux dernières années du Ve siècle, puisque le règne hypothétique d'Iitoyo y était compris ; peut-être s'étendait-elle, comme le *Kojiki*, jusqu'à la fin du règne de Suiko (628) ?

(6) Il y a, à ma connaissance, un seul passage du *Nihongi*, où l'on puisse voir une citation du *Kojiki*. Sous l'année 460 (tr. Aston, t. I, p. 543), le *Nihongi*, après avoir cité un poème, donne plusieurs variantes de quelques vers, dont l'une est précisément celle du *Kojiki*. Encore pourrait-on admettre qu'ici les deux ouvrages ont eu une source commune ; cependant la mention 一書云 dont la variante est précédée indique une source écrite, et il est fort possible qu'il s'agisse du *Kojiki*.

jusqu'à huit ou dix versions différentes du même évènement), aurait pu trouver dans le récit si riche et si détaillé du *Kojiki* matière à d'importantes additions. Pour la partie proprement historique, où les divergences entre les deux ouvrages sont assez nombreuses, il est en revanche assez naturel que Yasumaro ait attribué plus d'autorité aux copieuses informations du *Nihongi* qu'aux souvenirs un peu maigres de Hieda no Are. Mais sur un point cependant, capital aux yeux des Japonais, le désaccord était éclatant : dans le *Nihongi* de 714, le règne éphémère de l'Impératrice Iitoyo était intercalé entre ceux de Seinei et de Kenzô ; dans le *Kojiki*, dont la narration jusqu'à la fin du règne de Kenzô (487) est encore très nourrie, il était passé sous silence. Peut-être ce nouveau témoignage fit-il décidément pencher la balance du côté de la thèse négative, dans une cause contestée : toujours est-il qu'Iitoyo fut rayée alors de la liste des Mikado. C'est là le seul point où l'on puisse soupçonner l'influence du *Kojiki*, et c'est le seul aussi où la rédaction de 720 devait s'écarter d'une manière sensible de celle de 714 : car l'auteur du *Fusô ryakki*, qui a connu encore la plus ancienne, ne la cite que dans ce cas. Pour le reste, on se borna sans doute à des corrections de détail.

Avec le *Nihongi*, la période des tâtonnements est close. L'histoire officielle japonaise a trouvé sa formule définitive, et le modèle est créé que les historiens futurs vont imiter fidèlement pendant plusieurs siècles. Avant d'aller plus loin, résumons les conclusions qui se dégagent de toute cette discussion :

1° La première histoire du Japon est celle qui avait été composée par Shôtoku Taishi et Soga no Umako en 620 et qui fut à peu près entièrement détruite en 645. Le projet de composition d'une histoire officielle ne fut pas repris jusqu'au règne de Temmu. Mais dans l'intervalle, des histoires et des mémoires privés commencèrent à apparaître.

2° A une date qui n'est pas connue, Temmu fit apprendre par cœur à Hieda no Are l'histoire du pays ; plus tard, sous le règne et par l'ordre de Gemmyô, les récits de Hieda furent recueillis et rédigés en style mixte par Yasumaro (712) : c'est le *Kojiki*.

3° En 681, Temmu donna l'ordre à une commission de hauts personnages de compiler une grande histoire chinoise du pays. Les travaux de cette commission furent interrompus en 686 par la mort de l'Empereur : mais en 714, sous le règne et par l'ordre de Gemmyô, Kiyobito et Fujimaro mirent en ordre les matériaux déjà préparés et en firent une histoire, qui reçut le titre de *Nihongi*. Elle s'étendait depuis l'âge des Dieux jusqu'à une date comprise entre la fin du Ve siècle et le milieu du VIIe. Des copies, ou du moins des fragments en ont subsisté jusque vers la fin du XIIe siècle.

4° En 720, sous le règne et par l'ordre de Genshô, Toneri et Yasumaro remanièrent légèrement le texte du *Nihongi*, et prolongèrent le récit jusqu'à l'abdication de Jitô (697). Mais le titre de l'ouvrage ne fut pas changé. C'est sous cette forme qu'ils nous est parvenu.

5° Plus tard, à une date comprise entre 720 et 878, un auteur inconnu transcrivit le *Nihongi* en caractères phonétiques, pour en faciliter l'intelligence. Cet ouvrage, qui existait encore au XIII[e] siècle, et qui portait le titre de *Kana-Nihongi*, ne nous a pas été transmis.

LE TEMPLE DE PO ROMÉ A PHANRANG

Par le R. P. E.-M. DURAND, *missionnaire apostolique*

La tour chame de Po Romé est sise au village de Palei Thvŏn, dont le nom officiel est Hậu Sanh, canton de Hữu Đức, huyện de An Phước, au S.-O. de la vallée de Phanrang.

A vol d'oiseau, elle est à 20 kilomètres du monument de Po Klong Garai, avec lequel elle forme exactement une ligne N.-N.-E. et S.-S.-O. qui coupe à distance égale le village cham de P. Hamū Tanraṅ (Hữu Đức).

Le temple de Po Romé s'élève sur une petite colline escarpée, de 50 mètres environ d'altitude au-dessus de la plaine. Cette colline a été du reste remaniée de main d'homme : la partie O. porte en effet plusieurs murs de soutènement et un énorme éboulis de blocs rapportés pour combler une large crevasse et former une plate-forme suffisante pour la tour et ses dépendances. Sur la partie E. se voient les ruines informes d'un immense escalier, assez primitif, qui donnait accès à un perron très resserré et dont les abords étaient gardés par deux lions à large crinière, hauts de 1 m 20, bien campés sur leur socle de granit. De ces deux animaux fantastiques, en cham *barak* (1), l'un a été remisé à l'angle S.-O. de la tour, l'autre, dont il ne reste que la partie supérieure, admirablement conservée, dresse encore au fond du vallon son buste mutilé dans l'écroulement de l'escalier en ruine.

La tour centrale, orientée vers l'E., mesure 7 m 75 de longueur et, avec le vestibule, près de 10 mètres ; sa largeur est de 7 m 60 et sa hauteur de 20 mètres environ : seule, cette dernière donnée n'est qu'approximative.

Suivant le style presque uniforme des monuments chams, elle se compose d'un soubassement, qui atteint ici 1 m 90, et qui porte quatre étages en retrait les uns sur les autres, répétant exactement dans leurs coupes décroissantes les grandes lignes du corps principal.

Le premier étage est formé d'une porte d'accès et de trois fausses portes, pleines et très en relief, auxquelles répondent quatre fausses portes à chacun des axes des étages supérieurs.

---

(1) La transcription employée ici pour les mots chams est celle de M. Cabaton (*Nouvelles Recherches sur les Chams*, p. 75 sqq.), sauf en ce qui concerne les deux sifflantes. Le signe de la sifflante dentale, qui se note en sanskrit, en cambodgien, en malais par *s*, est transcrit *ç* par M. Cabaton ; tandis que le signe de la sifflante palatale, en sanskrit *ç*, est rendu par *ṣ* : il n'y a aucune raison pour intervertir les transcriptions traditionnelles. Il suffit d'avertir que *s* se prononce *th*, par exemple : *sā* « un », *saṅ* « maison », pron. *thā*, *thaṅ*.

Elles sont toutes surmontées d'une sorte de tympan en brique dont la triple ogive superposée est décorée d'une triple bordure de motifs concentriques en forme d'acrotères fleuris. Chacun de ces frontons encadre, comme dans une niche, une statuette sculptée en demi-bosse et d'une réplique uniforme, qui représente un type masculin, coiffé d'une façon de mitre, genre bonnet persan, assis à la chame, les mains jointes, dans l'attitude de la prière. La figure centrale, la seule qui soit très mutilée, désignerait le Po Ganvör Mantri, le ministre grand astrologue du roi Po Romé.

Les angles des trois étages inférieurs sont surmontés de clochetons, en forme de dôme à quatre pans que couronne un cube de pierre taillé à arêtes correspondantes.

Des coins de ces trois étages se détachent des acrotères en granit qui, pour les Chams, représentent des volutes de conques marines sculptées à plat. Des angles du dernier étage s'élancent à mi-corps quatre *lamov Kapil*, le bœuf Nandin, dont l'arrière-train se termine en un tenon qui vient s'encastrer profondément dans la corniche.

Enfin, au faîte de l'édifice, se dresse un cube de pierre, d'un diamètre supérieur aux précédents, et qui porte gravé en creux sur chacune de ses faces le caractère symbolique de la syllabe sacrée *oṃ*.



L'unique porte de la tour, rituellement orientée vers l'Est, s'ouvre sur un étroit vestibule, de 1 m 20 de profondeur, dont le sombre couloir voûté forme la seule prise d'air et de lumière du sanctuaire.

Ce vestibule donne lui-même sur un petit parvis faisant corps avec le soubassement qu'il prolonge et encadrant les quelques marches d'accès.

Cet avant-corps se nomme la salle des festins, *saṅ puyak*, modeste construction en bois dont les colonnes devaient supporter et supportent encore une légère toiture en chaume.

Sur la même ligne se rencontre, isolée au S.-E., le *saṅ dŏḥ* = salle de repos, dont il ne reste plus que les quatre murs massifs.

A l'angle S.-O., un petit édicule très moderne, en forme de pagodon, abrite une statue de femme dont la poitrine porte une courte inscription en cinq lignes que nous étudierons plus loin.

A l'angle N.-E., un bloc de granit, haut de 1m 22, taillé à quatre pans égaux, de 0m 33, et dont les arêtes sont soudées au sommet par une rosace : c'est le monument du *čayā* (jaya?).

Enfin, à quelques mètres de l'axe N. de la tour, la pierre tombale, *kut*, encadrée d'une large bande décorative, du gardien, *lapov*.

Pénétrons maintenant dans la tour chame, *kulan*, que ma seule prétention est de décrire en Cham.

Elle se compose uniquement d'une salle carrée et nue, surmontée par la flèche pyramidale d'une voûte en encorbellement.

Au centre, un piédestal, *čanarvar*, de 1m 28 sur 1m 25 et environ 0m 60 de hauteur, sculpté de fortes moulures et d'une ligne médiane de cabochons massifs.

Sur la table est la statue, haute de 0m 55, du roi Po Romé, des bracelets lisses aux poignets, les mains étendues au-dessous du ceinturon, la tête couronnée du diadème à temporaux, *ganrañ*. De ses oreilles, au lobe démesuré, de longs pendants piriformes, *agal*, retombent sur ses épaules. Le nez est largement épaté, les sourcils très arqués, la moustache fine ; une mouche se dessine sous la lèvre inférieure et la barbiche s'allonge au-dessous d'un menton complètement rasé : on dirait presque d'une barbe postiche de cérémonie (?).

Un collier de 5 centimètres de large, formé par une rangée de fleurs uniformes, à quatre pétales, encadrée par deux bordures décoratives, l'une perlée, l'autre de pierres à facettes, se termine en pointe sur la poitrine. Un ceinturon de 45 millimètres, ouvré de rosettes, séparées entre elles par des bandes ornementales en forme de cloison, se termine également en pointe par une sorte de losange en entrelacs.

La statue, posée sur la dalle du čanarvar, est entourée d'une rigole à ablutions qui par une gouttière en saillie se déverse sur un petit éléphant de pierre, *lamön*, couché en travers à gauche du piédestal. Une minuscule cavité, forée devant la rigole, est destinée à porter un cierge rituel.

La statue est sculptée dans un bloc de granit dont l'assise, *çaban*, en forme de cathedra antique, se prolonge en dossier d'appui, qui mesure 1m 16 de haut sur une largeur moyenne de 0m 88.

De ce dossier, bordé d'une large bande flamboyante imitant les volutes des coquilles marines, se détachent trois paires de bras supplémentaires qui semblent plaqués derrière la statue et dont les mains élevées portent des attributs divers.

A droite et de bas en haut, la première tient un *čarit*, poignard à lame droite et courte ; la deuxième un *bañvā čarait*, bouton de lotus avec sa tige ; la troisième un *tasik*, peigne cham ; à gauche, un autre čarit à trident, un *boḥ rabī*, petit sabre à large lame damasquinée, un *čavan mõñök*, tasse à huile de coco.

De chaque côté du diadème royal partent deux *liön kadak abav*, lambels (en forme de) volutes de coquillages, qui supportent chacun une petite tête, à face imberbe, aux oreilles chargées de pendants et dont le front est cerclé d'un *čaraň*, couronne surmontée de cinq plumes de paon. Ils représentent les *haluv balaň iv hanuk* = grands officiers de droite et de gauche. Sur le diadème même s'étagent en retrait et en proportions graduellement restreintes trois autres figurines de serviteurs royaux dont la première s'en détache à demi-buste, la seconde s'échappe de la double rangée de plumes de la première, et la troisième, pareillement encadrée, se couronne des cinq plumes réglementaires.

Dans les vides sont sculptés huit *saň*, conques sacrées, et quatre *baňvũ čoh pak*, fleurs quadrilobées dont le motif se répète si souvent dans les décors chams.

Enfin, couchés de chaque côté de la statue, deux petits *lamov Kapil*, double représentation du bœuf Nandin.

Dans un coin de la tour, sur le sol, un *rasuň batuv*, petite table de pierre très lisse en forme de siège à quatre pieds, accompagnée de son *baluv*, cylindre de granit poli, qui servent à pétrir et à rouler la pâte dont on enduit d'un masque enfariné la ou les statues, dans les fêtes annuelles ou les sacrifices votifs.

A droite de la statue de Po Romé se voit le monument mortuaire de la reine Sančan, nommée plus rarement Po Biã Akaraň. Il mesure en bloc 0 m 80 de haut sur 0 m 45 de large et se compose d'une statuette qui émerge à mi-corps d'un socle rectangulaire à dossier, d'une facture assez rudimentaire. L'ensemble repose sur un modeste čanarvar à moitié enfoui dans le sol. La figure est presque régulière, les oreilles percées de trous que le gardien, *čamenei*, le sacristain si l'on veut, pare aux solennités de boutons en forme de fleur, montés sur des tiges de fort diamètre qui traversent le lobe. Les cheveux sont ramassés au sommet de la tête et noués en *baňvũ buk*, chignon bouton de fleur, que coiffe un diadème conique reposant sur une couronne plate qui imite une passementerie ornée de filigranes et bordée de denticules.

La bande ciselée d'une large ceinture est bouclée au-dessous des seins fortement accusés. Les poignets sont cerclés de bracelets et les mains s'appuient sur le rebord du çaban.

Dans l'étroit vestibule de la tour, deux « lamov Kapil », dans l'attitude du repos, sont tournés vers la porte intérieure dont les vantaux portent des traces de dorure ancienne. La porte extérieure est formée de deux piliers inscrits dont il sera question plus loin.

* * *

Pour l'intelligence de ce qui va suivre, disons sommairement que le roi Po Romé qui, d'après la Chronique royale, régna de 1627 à 1651 A. D. « de l'année cyclique du Petit serpent à l'année du Lièvre », eut successivement trois reines pour épouses :

1º Po Biã Sučiḥ, plus communément appelée Sančiḥ (Thanchiḥ en quôc-ngữ), fille du roi Po Mõ Tahã (1622-1627), qui fut, dit-on, répudiée pour avoir refusé à son royal époux la promesse de le suivre dans la mort, au bûcher crématoire ;

2º Po Biã Sančan, princesse d'origine moï-koho, dont la statue, nous l'avons vu, occupe la seconde place dans le temple, et qui se fit brûler sur le corps de Po Romé ;

3º Po Biã Ut, fille d'un chúa de Cochinchine (Huê), qui par sa trahison provoqua l'envahissement du Champa par les Annamites. Sa statue, adossée à la pierre d'un kut tombal, se trouve au lieu dit Hamũ Biuḥ, « le champ de la citadelle », dans la vallée de Phanrang.

La légende historique de Po Romé a été recueillie jadis par M. Aymonier ; mes renseignements personnels, pris à Phanri, pays d'origine de ce roi et de sa première femme, n'ayant qu'une importance complémentaire très minime, je préfère renvoyer le lecteur au nº 32 des *Excursions et Reconnaissances*.

Po Biã Sučiḥ, la petite déesse de l'angle S.-O. de Po Romé, est représentée assise sur un čanarvar à rigole d'écoulement de 48/48/17. Sa statue en grès bleuté mesure 0 m 72 et s'adosse à une sorte de kut tronqué qu'elle dépasse de la hauteur du front. Elle n'accuse, avec la reine étudiée dans la tour, que quelques différences d'ornementation et d'attitudes. La tête est maternellement inclinée ; mais ici le ciseau a légèrement trahi l'intention délicate du sculpteur cham. La taille est ceinte d'un long sarong semé de fleurs et les mains semblent encore porter un petit enfant dont il ne reste plus que les deux tronçons de pieds mutilés.

Pour n'y plus revenir, disons ici qu'elle est accompagnée de ses deux suivantes, dont les kut se dressent à sa gauche et un peu en arrière, l'un à simple lambel, l'autre à décor floral.

Elle porte gravée sur la poitrine une inscription chame, en cinq lignes inégales, dont voici la position exacte : la première, de 0 m 29, part d'une épaule à l'autre en courbe irrégulière ; la seconde, de 0 m 27, va presque de l'une à l'autre aisselle en suivant les contours supérieurs de la poitrine ; la troisième, de 0 m 22, les coupe en diagonale au sommet ; la quatrième, de 0 m 23, contourne la poitrine en dessous des seins ; la cinquième enfin, de 0 m 23, est gravée au dessus du creux de l'estomac. Cette inscription est inédite : en voici le texte et la traduction :

nĩ panvõy biã Suciḥ (2) radõḥ su po palei (3) nan oḥ dik (4) ka pvei soṅ pasaṅ (5) dĩ tadã biã Suciḥ.

Ci l'histoire de la reine Sučiḥ, de haute fortune dans son pays [1], qui ne s'est pas assise au bûcher avec son mari. [Ecrit] sur la poitrine de la reine Sučiḥ.

---

[1] C'est-à-dire d'illustre famille : *radõḥ* admet très bien ce sens par extension.

Peu de chose à dire sur la forme de cette curieuse inscription : la langue est moderne, l'écriture appartient à la dernière période de transition entre l'écriture des inscriptions en sanskrit et vieux-cham et les formes actuelles. Le *ta* est encore ancien, mais simplifié ; le *pă* et le *da* ont déjà fusionné et le contexte seul les différencie ; mais ils ont gardé les lignes du *pa* des inscriptions sanskrites, moins les fleurons de tête. L'autre *pa* et le *sa*, prononcé *tha* au Bình thuận, engendrent la même confusion.

Quant au fond, l'inscription nous apprend que la coutume indienne du suicide des veuves sur le bûcher de leur mari, attestée par d'autres témoignages [1], était encore en pleine vigueur au xviie siècle, et que la femme qui se dérobait à ce devoir était jugée digne d'une éternelle flétrissure.

Si cette première inscription ne présente aucune difficulté de lecture, il en est tout autrement des deux autres gravées sur les piédroits du vestibule de Po Romé : les Vandales ont passé par là. Vers 1831-1835, les Annamites ont tenté d'incendier cette tour. Le feu a fait éclater le portail de granit, a craquelé les piliers polis, a brisé les énormes portes monolithes dont les deux vantaux à tenons s'encastraient dans les mortaises encore béantes du linteau et du seuil, enfin il est allé lécher dans sa niche ogivale le Po Ganvŏr Mantrī qui veillait encore sur les cendres de son maître.

De la première inscription, celle de gauche, il ne reste d'intactes, sur quarante et une lignes, que la première, la seconde et la dix-huitième. La deuxième inscription, celle de droite, qui compte quinze lignes, n'a pas même sauvé dans son intégrité l'acclamation traditionnelle qui commence presque toutes les inscriptions du Champa.

Je les transcris telles que j'ai pu les lire :

A

(1) svasti si (2) [ddhi] kariyā (3) mada drap dī.... (4)... pok...... bal (5).... bian.... bī mōṅ (6)........ bar lei doṃ (7)........ .. dī kal a (8)...... k nan asa (9)..... urañ nī mōk.. (10).... jei .... .. tak (11) .... tanōḥ riyā (12).......... ā kan po (13)...... nan liōṅ.....

---

[1] Le roi cham Chê-mân, qui avait épousé en 1306 la princesse annamite Huyên-trân, mourut l'année suivante : « La coutume chame est qu'à la mort du souverain, la reine monte sur le bûcher pour le suivre dans la mort. L'empereur (d'Annam) l'apprit et envoya (Trân) Khăc-Chung (陳) 克 終 qui prétexta venir pour apporter les condoléances (de son maître). Il dit de plus que si la princesse montait sur le bûcher, il n'y aurait plus personne pour pratiquer la pureté et qu'il valait mieux qu'elle allât au bord de la mer rappeler l'âme 招 魂 (du roi) et qu'elle la ramenât, et qu'alors elle pourrait monter sur le bûcher. Les Chams l'écoutèrent ; et quand (la princesse) fut sur mer, (Trân) Khăc-Chung l'enleva sur une barque légère et la ramena. » (*Cang muc*, ch. 8, p. 45.). — Odoric de Pordenone, qui visita le Champa entre 1318 et 1330, fait allusion à la même coutume (éd. Cordier, p. 188) : « Quant aucuns homs meurt en ce pays, on ensevelist sa femme avec lui, car ils dient que drois est que elle demeure avec lui en l'autre siècle ».

(14)...... t abiḥ s....... (15)...... anit ka po (16)...... Par Rāme rai (17)...... day lak sa || (18) arak nī tāl (19).... harei sudei an (20).... bhā urañ ya tuy (21).... ar dha ya tu (22).... k drei saliḥ (23).... doṃ nan bik (24)..... k bik ta...... (25).... k jvai cak (26)... jōñ tu pañ.... (27)... pagā sañ jōñ.. (28)..... dok.... p...... (29) t glañ po jōñ... (30).... nōk taññ...... (31)... mov kuya....... (32).. k *b*uk ra kroñ (33)... r a.. taḥ pak (34)........ k rāt (35)..... rabōk ramōk (36).... drei bā soñ.. (37)... phov ra....... (38)...... tapaḥ soñ ak (39).... k *b*al....... (40)... dī.... abih..... (41) lei.... c... soñ.... ||

B

(1) svasti (2) siddhi......... (3).... drap dī a... (4).... ka ju ta nā.. (5) mōḥ limō su..... (6) tajai drap........ (7) laa... puk..... (8) abiḥ dī nōbī..... (9) k || panvōc til... (10) soñ urañ...... (11) kapat.... k..... (12) pok.... pan... (13) pok ak......... (14) kā nan bhar.... (15)..... || o ||

Tenter, même de loin, la restitution d'un pareil document serait aller au devant d'un échec lamentable.

Voici tout ce que je puis en déchiffrer :

(1-2) *svasti ! siddhi ! kariya !* Fortune ! succès ! victoire ! (3) Il est un trésor à.. (4)... enveloppé.. (5)... ordinairement... caché (6)... clairement nombreux... (7)... à l'époque éloignée... (8)... c'est un ... (9)... cet homme a pris... (11)... (le maître) de la terre... (12)... ciel le dieu... (14)... tous... (15)... aimer le roi (16)... Po Romé régner... (17).... protéger de toutes ses forces (18) depuis cette époque jusqu'à... (19).... le jour d'après reconnaître...

Les lignes suivantes sont d'une lecture encore plus ingrate.

Je termine sur cette défaite ma monographie de Po Romé en demandant pardon au lecteur d'avoir trop abusé de sa longue patience.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DES TRAITÉS MÉDICAUX SANSCRITS

INCLUS DANS LE TANJUR TIBÉTAIN

PAR LE Dr PALMYR CORDIER

Médecin-major de 2e classe des troupes coloniales

En 1895, dans deux mémoires parus à court intervalle [1], le Dr Georg Huth publia, d'après l'exemplaire du Tanjur acquis à Pékin pour la Bibliothèque royale de Prusse, le premier inventaire précis et détaillé d'un groupe de volumes intéressant au plus haut point l'histoire de la médecine indienne, les tomes 117 à 124 de la section Mdo (Sūtra). La découverte d'une partie des traités qui y figurent remonte toutefois à Csoma de Körös qui, dès 1839, fit connaître, avec leur équivalent anglais, les titres de huit d'entre eux (*Asiatic Researches*, XXII, pt. II, pp. 582-583), indications reproduites depuis par L. Feer (*Annales du Musée Guimet*, II, p. 375). Le travail de Schiefner, relatif aux ouvrages de logique et de grammaire inclus dans le Tanjur, date de 1848 (*Bulletin de la classe histor. philol. de l'Acad. des Sc. de St. Pétersbourg*, IV, pp. 284-302).

Notre but, en dressant — alors que M. F. W. Thomas prépare l'Index de cette collection — un nouveau sommaire des textes originaux et compilations d'ordre médical, a été moins de vérifier et corriger à l'occasion les données de Huth, que de les compléter autant que possible par des tables analytiques, de mettre en parallèle la version tibétaine d'une partie des recueils avec les traités sanscrits correspondants, dont plusieurs ont été retrouvés depuis peu, de signaler enfin quelques écrits âyurvédiques, fort différents les uns des autres au point de vue de l'importance, de l'âge et de l'étendue, et sur lesquels l'attention ne semble pas avoir été encore appelée.

La rareté des exemplaires du Tanjur, que ne possèdent ni la Bibliothèque Nationale, ni les Sociétés Asiatiques de Paris et du Bengale, nous avait fait ajourner provisoirement toute recherche dans le domaine de la médecine tibéto-sanscrite, lorsque, grâce à l'obligeance extrême de M. L. Finot, directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, la possibilité nous fut accordée d'examiner à loisir une édition peu répandue, qui peut-être même n'a pas pénétré en

---

[1] *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin, Philos.-hist. Classe*, 1895, XV, pp. 267-286; — et *Z. D. M. G.*, XLIX, h. II, pp. 279-284.

Europe, de cette précieuse encyclopédie, provenant d'une lamaserie de Pékin, et rapportée par M. le Prof. P. Pelliot. (Copie complète du Kanjur et du Tanjur, avec Index tibéto-mongol-mandchou-chinois, version mongole du Kanjur, œuvres de Btsoṅ-kha-pa, et nombreux Mss. tibétains).

L'impression, exécutée par le procédé xylographique habituel, mais en caractères rouge carminé, est un tirage de luxe, sur fort papier rugueux et jaunâtre ; les feuillets mesurent 708 × 192 m/m, et la tranche, richement enluminée d'ornements se détachant sur fond ocre sombre, porte dans un cartouche, à l'extrémité droite, l'indication de la série et du volume. Chaque tome est serré entre deux planchettes revêtues de soie jaune ; un double voile de soie, pourpre et jaune d'or, protège le verso du fol. 1, dont le recto a été collé à la face inférieure de la première planchette, et la dhāraṇī finale, la même pour tous les recueils étudiés, est recouverte d'un voile identique. Une épaisse chemise jaune orangé, munie d'une étiquette et fixée par un lacet, enveloppe le tout (1).

Chaque page compte régulièrement 8 lignes (sauf 1b qui n'en a que 5, et 2a, où il y en a 7), et chaque ligne environ 72 caractères, représentant de 38 à 42 syllabes ; nous adopterons pour la commodité des calculs une moyenne approximative de 20 granthas (de 32 syllabes) par folio.

Deux représentations de Çākyamuni, avec légende tibétaine et chinoise, encadrent la première feuille, tandis que de part et d'autre du recto de la seconde est gravé le monogramme ṃ-ha-kṣa-ma-la-va-ra-ya [*huṃ akṣamālāvarāyai* ??]. (V. *J. A. S. B.*, LVII, pt. I, no 2, pl. 5, monogr. 1). L'encadrement des folios suivants porte, à gauche, en caractères tibétains, la marque de la série, du tome et du feuillet, avec les désignations recto et verso, et à droite les mêmes indications en caractères chinois.

Le plus souvent, le début du volume donne en transcription, précédé des mots rgya-gar skad-du = *bhāratabhāṣāyām*, le titre sanscrit du premier livre de la liasse, mais jamais le nom original de l'auteur, dont les colophons et l'Index ne contiennent que la traduction ; pour le reste des ouvrages, lorsque le tome en renferme plusieurs, le titre tibétain est d'ordinaire seul mentionné. Par contre, l'Index et les colophons terminaux ont en général conservé sous leur forme aborigène, parfois il est vrai plus ou moins mutilée, les noms des paṇḍits traducteurs venus de l'Inde, — et plus d'un lotsâba, ou savant tibétain, y est même affublé d'une appellation sanscrite. Nous avons donc jugé nécessaire de mettre en évidence, à l'aide d'italiques, tous les termes et dénominations sanscrits qu'il a fallu restituer.

Sigles : A. = Auteur. T. = Traducteur. O. S. = Original sanscrit. C. = Colophon.

Dans les nombres rapportés entre parenthèses, le premier indique le folio, le second la ligne.

---

(1) Poids moyen des volumes : 12.500 grammes.

SECTION *MDO, SŪTRA*.

Tome Çe, 117.

Ce volume ne comprend, contrairement au témoignage de Csoma (*loc. laud.*), aucun traité intitulé Gso-baḥi rig-pa, ou *Cikitsāvidyā* (La science de guérir, de traiter les maladies : Feer, *l.l.*).

Tome Se, 118.

I. (1-9 b, 5). Sbyor-ba brgya-pa, Yogaçatakam. « Cent formules ». 160 gr.
A. Slob-dpon (ou Ḥphags-pa) Klu-sgrub, *Ācārya* (ou *Ārya*) *Nāgārjuna*.

Texte expliqué pour la première fois par le brâhmane Mahāpaṇḍita Jetakarṇa (1), du Népâl, traduit ensuite et vérifié sur trois commentaires par Paṇḍita Buddhaçrījñāna, de l'Inde orientale, assisté de Lotsâba *Çākyabhikṣu* Ñi-ma rgyal-mtshan dpal bzaṅ-po, *Sūryadhvajaçrībhadra*.

Début : — Riṅ-du grags-paḥi gso-spyad-nas |
Mthaḥ-yas rgyud-kyi gces-pa blaṅs |
Sman-pa mkhas-par rab mchod-paḥi |
Sbyor-ba brgya-yis bciṅs-par bya | 1 |
Bdud-rtsi lta-buḥi sman sbyor-gyis |
Lus-ni nad-med ḥgyur-ba yin |
Gso-dpyad çes-paḥi sman-pa-yis |
Nad-rgyu-mtshan ñid yoṅs-su brtag | 2 |

O. S. — Kṛtsnasya tantrasya gṛhīta-dhāmnaç
cikitsitād viprasṛtasya dūram |
Vidagdha-vaidya-pratipūjitasya
kariṣyate Yoga-çatasya bandhaḥ | 1 |
Parīkṣya hetv-āmaya-lakṣaṇāni
cikitsita-jñena cikitsakena |
Nir-āma-dehasya hi bheṣajāni
bhavanti yuktāny amṛt-opamāni | 2 |

Formulaire pratique divisé en dix sections : —

1. Lus gso-ba, *Kāya-cikitsā* (1-4 b, 7). Maladies générales.
   Rims-nad gso-baḥi spyad do, *Jvara-cikitsā samāptā* (2 b, 4). Traitement de la fièvre.

---

(1) Appelé Jaitakarṇa in Index, 141 a, 6, et Jetakarṇā, 9 a, 8.

2. Zug-rñu zad-par byed-pa, *Çālākya-kriyā* (5[b], 8). Affections de la tête.
3. Zug-rñu-zad byed, *Çalya-kriyā* (6[a], 4). Chirurgie.
4. Dug-nad sel-baḥi rgyud, *Viṣ-āpaharaṇa-tantram* (6[b], 2). Toxicologie.
5. Ḥbyun-po shi-bar byed-paḥi rgyud, *Bhūta-çānti-tantram* (7[a], 2). Maladies mentales.
6. Byis-paḥi nad sel-baḥi rgyud, *Bāla-rog-āpaharaṇa-tantram* (7[a]; 4). Pédiatrie.
7. Rta ltar byed-pa, *Vājī-karaṇam* (7[b], 2). Elixirs toniques et aphrodisiaques.
8. Las lṅaḥi leḥu, *Pañca-karm-ādhikāraḥ* (7[b], 7). Evacuants et détersifs.
9. Rgyud phyi-ma, *Uttara-tantram* (8[b], 3). Supplément.
10. [Nad-gshi], *Roga-nidānam* (9[a], 8). Etiologie.

C. Sbyor-ba brgya-pa shes-bya-baḥi sman-gyi gshuṅ ḥphags-pa Klu-sgrub shabs-kyis mdsad-pa rdsogs so, *Yoga-çataka-nāma-vaidyaka-çāstram Ārya-Nāgārjuna-pāda-viracitaṃ samāptam.*

Il est à remarquer que la version tibétaine, œuvre fidèle et précise, correspond aussi exactement que possible, tant au point de vue du texte même que de la distribution qui en est faite, à l'original sanscrit conservé dans les deux Mss. rapportés du Népâl par le Prof. C. Bendall (Université de Cambridge, *Orientalia*, n° 150) et Haraprasād Çāstrī (*Report on the search of Sanskrit Mss., 1895-1900*, p. 9).

II. (9[b], 5-13[b], 4). SMAN ḤTSHO-BAḤI MDO, JĪVASŪTRAM. « Principes de médication vivifiante ». 70 gr.

A. Slob-dpon ḥphags-pa Klu-sgrub, *Ācārya Ārya Nāgārjuna.*

Bien que le début de l'opuscule porte l'indication bam-po gcig-pa, livre premier, aucune autre division n'apparaît dans la suite.

Manuel d'hygiène et de thérapeutique générales, avec considérations étiologiques.

O. S. inconnu.

III. (13[b], 4-15[a], 5). SMAN A-BAḤI CHO-GA, « *Aba* » *bheṣajakalpaḥ*. « Règles pour la préparation des aba ». 40 gr.

A. Slob-dpon Klu-sgrub, *Ācārya Nāgārjuna.*

Recueil de formules, dites « aba », pour le traitement des fractures, luxations, ulcères, affections cutanées et maladies internes. La signification précise du terme « aba », que nous n'avons pas trouvé dans les vocabulaires médicaux du Tanjur, reste encore à établir. (Cf. Laufer, *Beiträge zur Kenntniss der Tibetischen Medicin*, II, p. 86, 8).

O. S. inconnu.

IV. (15 [a], 5 — 322 [b], 5) YAN-LAG BRGYAD-PAḤI SÑIṄ-PO BSDUS-PA, AṢṬĀṄGAHṚDAYASAṂHITĀ. « Encyclopédie de l'essence des huit branches [de la médecine] ». 6.150 gr.

A. Slob-dpon Pha-khol, *Ācārya Bābhaṭa* (v. *Vyutpatti*, 253 [a], 1), fils de Sman-paḥi bdag-po dge-ḥdun gsaṅ-ba, *Vaidyapati Saṃghaguhya*. (C. final : Sman-pa chen-po Pha-khol, *Mahāvaidya Bābhaṭa*.)

T. Paṇḍita Jālandhara (d'après l'Index; in C., Jarandhara, forme probablement fautive), de l'Inde, assisté de Lotsâba Dge-sloṅ Rin-chen bzaṅ-po, *Bhikṣu Ratnabhadra*, appelé ici Shu-chen-gyi Lo-tsâ-ba, ou grand vérificateur de textes.

Début : — Ḥdod-chags la-sogs ma-lus-pa-yi nad |
Rgyun-tu ḥbrel-bas lus kun ma-lus khyab |
Ḥdod daṅ gti-mug khro-ba sel-ba-yi |
Sman-pa sṅon-med de-la phyag-ḥtshal lo | 1 |

De-nas tshe-riṅ-bar ḥdod-paḥi leḥu bçad-par bya ḥo |
Rgyun-çes-kyi bu la-sogs-pa draṅ-sroṅ chen-po-rnams-kyis ḥdi-ltar bçad do |

Tshe ni riṅ-bar ḥdod-pa-yis |
Chos daṅ nor daṅ bde-ba sgrub |
Tshe-yi rig-byed luṅ bçad-pa |
Rab-tu gus-par bya-bar-gyis | 2 |
Tshaṅs-pas tshe-yi rig-byed dran |
Skye-dguḥi bdag-la bçad-pa yin |
De-yis Tha-skar des Brgya-byin |
De-yis Rgyun-çes draṅ-sroṅ-la ḥo | 3 |
De-yis Me-bshin ḥjug la-sogs |
De-rnams-kyis rgyud so-sor byas ||

O. S. — Rāg-ādi-rogān satat-ānuṣaktān
Açeṣa-kāya-prasṛtān açeṣān |
Autsukya-moh-ārati-dān jaghāna
yo 'pūrva-vaidyāya namo 'stu tasmai | 1 |

Ath-āta āyuṣ-kāmīyam adhyāyaṃ vyākhyāsyāmaḥ |
Iti ha sm-āhur Ātrey-ādayo maha-rṣayaḥ |

Ayuḥ kāmayamānena dharm-ārtha-sukha-sādhanam | 1 |
Ayur-ved-opadeçeṣu vidheyaḥ param-ādaraḥ | 2 |
Brahmā smṛtvā 'yuṣo vedaṃ Prajāpatim ajigrahat |
So 'çvinau tau Sahasr-ākṣaṃ so 'tri-putr-ādikān munīn | 3 |
Te 'gniveç-ādikāṃs te tu pṛthak tantrāṇi tenire ||

Le traité inclus dans le Kanjur est bien le Hṛdaya de Vāgbhaṭa, en 6 livres et 120 chapitres, et non le Saṃgraha. Une étude approfondie, à laquelle nous

n'avons pu nous livrer encore, permettra seule de déterminer dans quelle mesure la version tibétaine diffère de la recension sanscrite actuelle. Dès à présent, il convient de constater que le liminaire de tous les adhyāyas établit de manière indiscutable l'identité de Rgyun-çes-kyi bu avec Ātreya.

Table des chapitres :

23-(67 b, 2). Sman-gyi thigs-pa mig-tu blug-pa daṅ sman-gyis mig bsku-baḥi cho-ga, *Āçcotan-āñjana-vidhiḥ*.
24-(68 a, 8). Mig blta-baḥi cho-ga daṅ mig sman-gyi phur-ma bsregs-çiṅ btsos-paḥi khu-ba mig-tu blugs-paḥi cho-ga, *Tarpaṇa-puṭa-pāka-netr-āçcotana-vidhiḥ*.
25-(70 a, 2). Cha-dpyad-kyi cho-ga, *Yantra-vidhiḥ*.
26-(72 a, 5). Gtar-dpyad-kyi cho-ga, *Çastra-vidhiḥ*.
27-(74 a, 8). Gtar-ga gdab-paḥi cho-ga, *Sirā-vyadha-vidhiḥ*.
28-(76 a, 5). Zug-rṅu dbyuṅ-paḥi cho-ga, *Çaly-āharaṇa-vidhiḥ*,
29-(79 a, 7). Gtar-ga gdab-paḥi las-kyi cho-ga, *Çastra-karma-vidhiḥ*.
30-(81 a, 8). Thal-sman rnon-po daṅ me-btsaḥ gdab-paḥi cho-ga, *Kṣār-āgni-karma-vidhiḥ*.

B. Lus-kyi gnas, *Çarīra-sthānam*. (81 a, 8 — 102 b, 2).

1-(85 a, 6). Lus-kyi rum-du ṣhugs-pa, *Garbh-āvakrāntiḥ*.
2-(87 b, 5). Lus-kyi rum-du ṣhugs-paḥi nad-kyi bye-brag, *Avakrānta-garbha-vyāpad-viçeṣaḥ*.
3-(92 a, 8). Lus-kyi yan-lag-gi bye-brag bstan-pa, *Çarīrasy-āṅga-viçeṣa-çāsanam*.
4-(95 a, 2). Lus-kyi gnad-kyi bye-brag bstan-pa, *Çarīrasya-marma-viçeṣa-çāsanam*.
5-(99 b, 5). Lus-kyi lus ḥgyur-baḥi bye-brag, *Çarīra-vikṛti-viçeṣaḥ*.
6-(102 b, 2). Pho-ña la-sogs-pa, *Dūt-ādiḥ*.

C. Nad-gshiḥi gnas. *Nidāna-sthānam*. (102 b, 2 — 133 b, 6).

1-(103 b, 1). Nad thams-cad-kyi nad-gshi, *Sarva-roga-nidānam*.
2-(106 b, 3). Rims-kyi nad°, *Jvara-ni°*
3-(108 a, 4). Khrag daṅ mkhris daṅ lud-paḥi nad°, *Rakta-pitta-kāsa-ni°*
4-(109 a, 8). Dbugs-mi-bde-ba daṅ skyigs-bus btab-paḥi nad°, *Çvāsa-hikkā-ni°*
5-(111 b, 4). Glo-gcoṅ chen-po zad-byed-kyi nad°, *Rāja-yakṣma-kṣaya-ni°*
6-(113 a, 6). Chaṅ-nad-kyi nad°, *Mad-ātyaya-ni°*
7-(115 b, 2). Gshaṅ-ḥbrum-gyi nad°, *Arço-ni°*
8-(116 b, 4). Tshad-par ḥkhru-ba daṅ pho-baḥi nad°, *Atīsāra-grahaṇī-ni°*.
9-(118 a, 4). Gcin-ḥgags-paḥi nad°, *Mūtr-āghāta-ni°*
10-(119 b, 5). Gcin-sñi-ba za-guḥi nad°, *Prameha-ni°*

11-(122 a, 6). Khoṅ-ḥbras daṅ rgyu-rlugs daṅ skran-gyi nad°, *Vidradhi-vṛddhi-gulma-ni°*.
12-(124 a, 3). Dmu-rdsiṅ-gi nad°, *Udara-ni°*
13-(126 b, 7). Skya-rbab daṅ ḥor-nad daṅ me-dbal-gyi nad°, *Pāṇḍu-çopha-visarpa-ni°*
14-(129 a, 4). Mdse-nad daṅ ça-bkra daṅ gzi-gu daṅ srin-buḥi nad°, *Kuṣṭha-çvitra-kilāsa-kṛmi-ni°*
15-(131 b, 1). Rluṅ-nad-kyi nad°, *Vāta-vyādhi-ni°*
16-(133 b, 6). Dreg-nad-kyi nad°, *Vāta-rakta-ni°*,

D. Gso-baḥi gnas, *Cikitsā-sthānam*. (133 b, 6 — 210 a, 1).

1-(141 a, 1). Rims nad gso-ba, *Jvara-cikitsā*.
2-(142 b, 7). Khrag-mkhris gso°, *Rakta-pitta-ci°*
3-(149 b, 6). Lud-pa gso°, *Kāsa-ci°*
4-(152 a, 1). Skyigs-bu daṅ dbugs-mi-bde-ba gso°, *Hikkā-çvāsa ci°*
5-(155 a, 6). Gcoṅ-chen-po gso°, *Rāja-yakṣma-ci°*
6-(158 b, 2). Slon-paḥi nad daṅ skom-dad gso°, *Chardi-tṛṣṇā-ci°*.
7-(164 a, 5). Chaṅ-nad gso°, *Mad-ātyaya-ci°*
8-(167 b, 3). Gshaṅ-ḥbrum gso°, *Arçaç-ci°*
9-(172 a, 4). Ḥkhru-ba gso°, *Atīsāra-ci°*
10-(175 b, 2). Pho-baḥi nad gso°, *Grahaṇī-roga-ci°*
11-(177 b, 8). Gcin-ḥgags-paḥi gso°, *Mūtr-āghāta-ci°*
12-(179 b, 5). Gcin-sñi-ba za-khuḥi gso°, *Prameha-ci°*
13-(181 b, 6). Khon-ḥbras rgyu-rlugs-kyi gso°, *Vidradhi-vṛddhi-ci°*
14-(187 a, 3). Skran gso°, *Gulma-ci°*
15-(192 a, 3). Dmu-rdsiṅ gso°, *Udara-ci°*
16-(194 a, 8). Skya-rbab-kyi nad gso°, *Pāṇḍu-roga-ci°*
17-(196 a, 5). Ḥor-nad gso°, *Çvayathu-ci°*
18-(197 b, 4). Me-dbal gso°, *Visarpa-ci°*
19-(202 a, 2). Mdse-nad gso°, *Kuṣṭha-ci°*
20-(203 b, 2). Ça-bkra srin-buḥi nad gso°, *Çvitra-kṛmi-ci°*
21-(207 a, 3). Rluṅ-nad gso°, *Vāta-vyādhi-ci°*
22-(210 a, 1). Dreg-nad gso°, *Vāta-rakta-ci°*

E. Cho-ga grub-paḥi gnas, *Kalpa-siddhi-sthānam*. (210 a, 2 — 222 b, 7).

1-(211 b, 7). Skyug-sman-gyi cho-ga, *Vamana-kalpaḥ*.
2-(214 a, 7). Bkru-sman bya- baḥi cho°, *Virecana-ka°*
3-(216 a, 1). Skyug-sman daṅ bkru-sman-gyi ñes-pa grub-par bya-baḥi cho°, *Vamana-virecana-vyāpat-siddhi-ka°*
4-(219 a, 7). Sman-mas btaṅ-baḥi cho°, *Vasti-karma-ka°*
5-(221 b, 4). Sman-mas btaṅ-baḥi cho-gas nad phyin te ṣos-par bya-ba, *Vasti-karma-vyāpac-cikitsā-ka°*
6-(222 b, 7). Sman-gyi cho°, *Bheṣaja-ka°*.

F. Gnas phyi-ma, *Uttara-sthānam*. (222 b,7 — 322 b,5).

a. Byis-pa gso-baḥi yan-lag, *Bāla-cikits-āṅgam*.

1-(224 b, 8). Byis-pa gso-baḥi cho-gaḥi leḥu, *Bāl-opacāra-vidhiḥ*.
2-(228 a, 3). Byis-paḥi nad gso-ba, *Bāla-roga-cikitsā*.
3-(230 b, 5). Byis-paḥi gdon gso-ba, *Bāla-graha-cikitsā*.

b. Gdon gso-baḥi yan-lag, *Graha-cikits-āṅgam*.

4-(232 b, 6). Ḥbyuṅ-poḥi gdon-gyi nad dmigs-çes-pa, *Bhūta-graha-roga-vijñānam*.
5-(235 b, 2). Gdon-nad thams-cad gso-ba, *Sakala-graha-roga-cikitsā*.
6-(238 a, 4). Smyo-byed gso°, *Unmāda-ci°*.
7-(239 b, 7). Rjed-byed gso°, *Apasmāra-ci°*.

c. Stod-kyi nad gso-baḥi yan-lag, *Ūrdhva-roga-cikits-āṅgam*.

8-(241 a, 3). Mig-mchuḥi nad dmigs-çes-pa, *Vartma-roga-vijñānam*.
9-(243 a, 1). Mig-mchuḥi nad gso-ba, *Vartma-roga-cikitsā*.
10-(244 b, 1). Mig-zur daṅ mig-gi ḥbras-bu dkar nag-gi nad-kyi dmigs-brtag-pa, *Netra-sandhi-sit-āsita-roga-parīkṣā*.
11-(247 a, 1). Mig-zur daṅ mig-gi ḥbras-bu dkar-po daṅ nag-poḥi nad gso-ba, *Netra-sandhi-sit-āsita-roga-cikitsā*.
12-(248 b, 2). Mthoṅ-bar byed-paḥi mig-nad-kyi nad dmigs-çes-pa, *Dṛṣṭi-roga-vijñānam*.
13-(252 b, 8). Rab-rib gso-ba, *Timira-cikitsā*.
14-(254 a, 7). Mthoṅ-ba ñams-pa gso-ba, *Liṅga-nāça-cikitsā*.
15-(255 a, 8). Mig-nad thams-cad-kyi dmigs-brtag-pa, *Sarv-ākṣi-roga-parīkṣā*.
16-(258 b, 1). Mig-nad thams-cad gso-ba, *Sarv-ākṣi-roga-cikitsā*.
17-(259 b, 4). Rna-baḥi nad-kyi dmigs-çes-pa, *Karṇa-roga-vijñānam*.
18-(262 b, 1). Rna-baḥi nad gso-ba, *Karṇa-roga-cikitsā*.
19-(263 b, 5). Sna-nad gshiḥi dmigs-çes-pa, *Nāsā-roga-nidāna-vijñānam*.
20-(264 b, 7). Sna-nad gso-ba, *Nāsā-roga-cikitsā*.
21-(267 b, 7). Kha-nad-kyi dmigs-çes-pa, *Mukha-roga-vijñānam*.
22-(272 b, 5). Kha-nad gso-ba, *Mukha-roga-cikitsā*.
23-(274 a, 4). Mgo-boḥi nad-kyi dmigs-çes-pa, *Çiro-roga-vijñānam*.
24-(276 b, 4). Mgo-boḥi nad gso-ba, *Çiro-roga-cikitsā*.

d. Mtshon gso-baḥi yan-lag, *Çalya-cikits-āṅgam*.

25-(279 b, 3). Rma gso-ba, *Vraṇa-cikitsā*.
26-(282 a, 3). Ḥphral-du byuṅ-baḥi rma gso°, *Sady-otpanna-vraṇa-ci°*.

27-(284 ᵃ, 1). Chag-grugs gso-ba, *Bhaṅga cikitsā*.
28-(286 ᵃ, 4). Mtshan-par brdol-gyi leḥu, *Bhagandar-ādhyāyaḥ*.
29-(287 ᵇ, 3). Rmen-bu daṅ thor-bu daṅ rkaṅ-bam daṅ ḥbras-kyi phreṅ-baḥi nad dmigs, *Granthy-arbuda-çlīpad-āpacī-nāḍī-vijñānam*.
30-(289 ᵃ, 7). Rmen-bu la-sogs paḥi nad gso-ba, *Granthy-ādi-roga-cikitsā*.
31-(290 ᵇ, 5). Phra-moḥi dmigs-çes-pa, *Kṣudra-roga-vijñānam*.
32-(292 ᵃ, 4). Nad phra-mo gso-ba, *Kṣudra-roga-cikitsā*.
33-(294 ᵃ, 8). Gsaṅ-baḥi nad-kyi dmigs-çes-pa, *Guhya-roga-vijñānam*.
34-(297 ᵃ, 6). Gsaṅ-baḥi gnas-kyi nad gso-ba, *Guhya-deça-roga-cikitsā*.

e. Mche-ba gso-baḥi yan-lag, *Daṃṣṭr-cikits-āṅgam*.

35-(300 ᵃ, 7). Dug-nad gso-ba, *Viṣa-roga-cikitsā*.
36-(304 ᵃ, 6). Sbrul-gyis zin-pa, *Sarpa-vyāpādanam*.
37-(308 ᵃ, 2). Srin-buḥi dug-nad gso-ba, *Kīṭa-viṣa-roga-cikitsā*.
38-(309 ᵇ, 6). Byi-ba daṅ a-laṃ-kaḥi dug gso-ba, *Mūṣik-ālarka-viṣa-cikitsā*.

f. Rgas-pa gso-baḥi yan-lag, *Jīrṇa-cikits-āṅgam*.

39-(318 ᵃ, 7). Bcud-kyi len-gyi leḥu, *Ras-āyan-ādhyāyaḥ*.

g. [Ro-tsa-baḥi yan-lag], *Vājī-karaṇ-āṅgam*.

40-(322 ᵇ, 5). Ro-tsa-baḥi leḥu, *Vājī-karaṇ-ādhyāyaḥ*.

L'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā est citée déjà, en connexion avec le nom d'Amoghabhikṣu, dans le colophon du Yogaçataka (9 ᵇ, 2), et l'Index du Tanjur (136 ᵃ, 8) mentionne côte à côte, à propos de la Padārthacandrikā de Candranandana, les deux maîtres Nāgārjuna et Vāgbhaṭa.

V. (322 ᵇ, 5-410 ᵃ, 8). Yan-lag brgyad-paḥi sñiṅ-po shes-bya-baḥi sman-dpyad-kyi bçad-pa, Aṣṭāṅgahṛdayanāmavaiḍūryakabhāṣyam. (La traduction littérale donnerait °*vaidyakabhāṣyam*). « L'œil-de-chat, commentaire de l'essence des huit branches [de la médecine] ». Autocommentaire (raṅ-ḥgrel), en 11.000 gr.

A. Sman-pa chen-po Pha-khol, (C., Pha-gol) *Mahāvaidya Bābhaṭa*, fils de Sman-paḥi bdag-po Seṅ-ge sbas-pa, *Vaidyapati Siṃhagupta*.

T. Ācārya Dharmaçrīvarma[n], de l'Inde, assisté du grand vérificateur de textes l-gu dge-sloṅ Çākya blo-gros, *Bhikṣu Çākyamati*, — et des bhikṣus Rig-pa gshon-nu, *Vidyākumāra*, et Dbyig-gi rin-chen, *Vasuratna*.

Version exécutée sur l'ordre du très-puissant roi du Tibet *Bhaṭṭārak-ācārya-bodhisattva-devanāyaka*-Jñānaprabha.

Sūtrasthāna, chapitres 1-14.

De l'O. S. il n'a été retrouvé jusqu'ici que des fragments peu étendus (1). (Bikanir, Madras).

Tome He, 119.

I. (1-467 a, 6). Suite et fin de l'autocommentaire précédent (Sūtra°, ch. 15, etc...).

Equivalents sanscrits de quelques-unes des autorités médicales mentionnées :

Sru-sru-ta, Legs-thos, *Suçruta* ; Ca-ra-ka, Gyo-ba-can, *Caraka* ;

Rgyun-çes, *Atri* ; Ço-na-ka, *Çaunaka* ; Me-bshin bjug, *Agniveça* ;

Ljañ-sñon, *Hārīta* ; Gziñs-can, *Bheḍa* ; Ri-ṣi, *Agastya* ; Gnas-ḫjog, *Vasiṣṭha* ;

Mu-khyu ḫdsin, Mu-khyud, *Nimi*, etc....

Tome E, 120.

I. (1-340 a, 5). Yan-lag brgyad-paḫi sñiñ-poḫi rnam-par ḫgrel-paḫi tshig-gi don-gyi zla-zer shes-bya-ba, Padārthacandrikāprabhāsanāma | Aṣṭāñgahṛdayavṛttiḫ. « Splendeur du clair de lune de la signification des mots, commentaire de l'essence des huit branches [de la médecine] ». 21.850 gr.

A. Zla-ba-la dgaḫ-ba, *Candranandana*, (2) fils de Chags-pa-la dgaḫ-ba, *Ravinandana* (trad. littér. de ce dernier nom, *Premanandana*, ou *Ānandanandana*), originaire du Cachemire (Kha-cheḫi yul).

T. Mkhan-po Jā-lan-dha-ra, *Upādhyāya* Jālandhara (var., °dhāra), de l'Inde, assisté du grand vérificateur de textes Dge-sloñ Rin-chen bzañ-po, *Bhikṣu Ratnabhadra*.

Sūtra°, ch. 1-29.

La version tibétaine semble concorder étroitement avec l'original sanscrit de la Padārthacandrikā, dont l'on connaît dans l'Inde au moins deux Mss., l'un fragmentaire, le second presque complet, que nous avons antérieurement signalés. Nos copies personnelles comptent respectivement 153 (Çārīra° et Cikitsā°) et 482 folios.

Tome Ko, 121.

I. (1-399 a, 6). Suite du commentaire précédent.

Sūtra°, ch. 30, Çārīra°, Nidāna°, et Cikitsā° ch. 1-14.

Tome Kho, 122.

I. (1-357 b, 5). Fin de la Padārthacandrikā.

Cikitsā°, ch. 15-22, Kalpa° et Uttarasthāna.

---

(1) Cod. Madras, 6 b — 5 — 22 : « Iti Vaidyapatisaṃghaguptasūnor Vāhaṭācārya[sya] kṛtāv Aṣṭāṅgahṛdayapradīpikāyāṃ Sūtrasthāne pañcadaço' dhyāyaḥ ». (150, 2-4 ; palm-leaves).

(2) Les Index mongol, mandchou et chinois lisent uniformément Candrānanda.

[Les premiers fols. du Cod. sanscrit étant mutilés, nous donnons ci-dessous, à titre documentaire, le début de l'Uttarasthāna.]

Rgyud-kyi gnas lṅas ni yan-lag-gi gtso-bo lus-kyi gso-ba bçad-pa yin-la | yan-lag lhag-ma bdun-poḥi nad ni rtag-tu ḥbyuṅ-shiṅ rtogs-çiṅ çes-par dkaḥ-ba yin-par bçad-la | des-na byis-pa gso-ba la-sogs-paḥi yan-lag cuṅ-zad tsam bsal-bas ṅes-par bstan-par bya-baḥi phyir rgyud phyi-ma shes-bya-ba gnas-kyi mchog brtsams-pa yin no | de-las kyaṅ byis-pa gso-shiṅ rim-gror bya-baḥi phyir thog-ma kho-nar byis-pa gso-ba bçad-pa yin no | de-nas shes-bya-ba la-sogs-pa ni sṅa-ma bshin-du bçad-par bya ḥo | byis-pa gso-shiṅ bsñen-bkur-baḥi dbaṅ-du byas-paḥi gshuṅ ni byis-pa gso-baḥi leḥu ste || (101 b3-6).

O. S. Pañcabhiḥ sthānais tantrasya pradhānaṃ kāya-cikitsā-lakṣaṇam aṅga-vyādhi-nity-opayogi-durbodhaṃ nirṇītam | bāla-cikits-ādīnāṃ çeṣāṇāṃ saptānām aṅgānāṃ stokatayā nirṇayaṃ kartum uttaraṃ çreṣṭhaṃ sthānam ārabdham | tatr āpi bālasy opacaraṇ-ārthaṃ prathamaṃ tāvad bāla-cikits ocyate | ath ety-ādi pūrva-vad vyākhyeyam | bāla upacaryate yasmin sa bāl-opacaraṇīyas taṃ vyākhyāsyāmaḥ || .

II. (357 b, 5-403 a, 8). SMAN-DPYAD YAN-LAG BRGYAD--PAḤI SÑIṄ-POḤI ḤGREL-PA-LAS SMAN-GYI MIṄ-GI RNAM GRAṄS, *Vaidyakāṣṭāṅgahṛdayavṛtter bheṣajanāmasūcī*, « Enumération des médicaments [cités dans] le commentaire de l'essence des huit branches [de la médecine] ».

Cette rubrique, qui précède l'introduction du traité, est évidemment inexacte, (1) et le titre doit être rétabli, d'après l'Index et les premiers vers du texte, sous la forme suivante : Yan-lag brgyad-pa-nas bstan-paḥi sman-gyi miṅ-gi rnam graṅs *Aṣṭāṅgopadiṣṭabheṣajanāmasūcī*, « Index des médicaments étudiés dans les huit branches [de la médecine] », en entendant par là l'Aṣṭāṅgahṛdaya-saṃhitā.

A. Zla-ba-(la) dgaḥ-ba, *Candranandana*, fils de Chags-la mṅon-par dgaḥ-ba, *Ravinandana*.

Il s'agit d'un court vocabulaire synonymique des drogues simples mentionnées au ch. 15, Sūtrasthāna, de l'A.H., et le livre se confond avec le Gaṇanighaṇṭu dont nous avons parlé dans de précédentes publications. Cependant, tout en respectant le classement original, la traduction tibétaine a omis de séparer les uns des autres les gaṇas ou catégories, et de plus elle ne signale aucune des propriétés attribuées à chaque plante ou produit minéral. 400 gr.

Début : — Chags-la mṅon-par dgaḥ-baḥi bu |
Zla-ba dgaḥ-ba shes-bya-ba |
Thams-cad mkhyen-la phyag-ḥtshal te |
Yan-lag brgyad-pa-las bstan-paḥi | 1 |

(1) L'Index chinois, que M. Pelliot a bien voulu dépouiller pour la révision de ce travail, donne en effet : « Enumération des médicaments mentionnés dans les huit branches. »

Sman sde po-son-cha la-sogs |
De-las gshan-paḥi sman-rnams daṅ |
Gshuṅ gshan-las bçad sman miṅ |
Sgra-sbyor ṅes-par bçad-par bya | 2 |

O. S. (Gaṇanighaṇṭu). Praṇamya mūrdhnā Sarvajñaṃ nighaṇṭur abhidhīyate |
Candranandana-saṃjñena Ravinandana-sūnunā | 1 |
Aṣṭāṅgahṛday-okteṣu sarveṣu madan-ādiṣu |
Dravyeṣu viprakīrṇeṣu tayā saṃjñ-āntareṣu ca | 2 |

Le colophon du fol. 377[b], 5, — « Yan-lag brgyad-paḥi sman sde po-son-cha gtso-ba (Corr. : bo) sum-cu-rtsa-gsum de-dag bçad zin to, *Aṣṭāṅgān madan-ādi-trayas-triṃçad-bheṣaja-gaṇāḥ samāptāḥ* », marque en fait la limite du Gaṇanighaṇṭu, et le reste du volume est occupé par un lexique analogue, d'étendue quelque peu supérieure, tiré de la Padārthacandrikā et d'autres sources (gshan-nas ḥbyuṅ-baḥi sman-gyi miṅ, *any-odbhava-bheṣaja-nāmā[ni]*. Le titre de ce second vocabulaire, donné dans le C. terminal, « YAN-LAG BRGYAD-PA LA-SOGS-PAḤI SMAN-GYI MIṄ-GI RNAM GRAṄS, *Aṣṭāṅgādikād bheṣajanāmasūcī,* » indique également que la matière en a été fournie par plusieurs autorités, dont les principales sont probablement Vāgbhaṭa et Nāgārjuna (V. : Index, 136[a], 8). 500 gr.

A. Zla-ba-la dgaḥ-ba, *Candranandana.*

L'O. S. est inconnu, mais la transcription tibétaine a été exécutée assez fidèlement et l'ordre des synonymes en général assez bien conservé pour que la restitution du texte n'offre aucune difficulté sérieuse :

Trāyantī trāyamāṇā ca pālinī bhayanāçinī |
Balabhadrā kṛtatrāṇā rakṣaṇī girijā 'nujā | 1 | Gyi-lce-ba |
Çaḍhī sugandhamūlā ca saḍhī pṛthupalāçikā |
Himodbhūtā gandhabadhūḥ suvratā somasaṃbhavā | 2 | Zur-pa dkar-po |

Ces vers ne figurent ni dans l'Aṣṭāṅganighaṇṭu (tiré du Saṃgraha par un auteur bouddhiste) ni dans les divers dictionnaires médicaux à notre disposition.

Tome Go, 123.

I. (1-3[a], 2). THAMS-CAD-KYI DBAṄ-PHYUG BCUD-LEN NAD THAMS-CAD ḤJOMS-ÇIṄ LUS-KYI STOBS RGYAS-PAR BYED-PA, SARVEÇVARARASĀYANA[*sarva*]ROGAHARAÇARĪRAPUṢṬAKAḤ.

« Elixir tonique de Sarveçvara, curatif de toutes les maladies et reconstituant de l'organisme. » 20 gr.

Anonyme.

T. Paṇḍita Çivadāsayogin (1), de Haridhobar, assisté de Rin-chen dpal, *Ratnaçrī*, d'Oḍyaṇa, *Udyāna*. Traduction faite à Bhutra.

[Rin-chen dpal, d'après le Reḥu-mig, naquit en 1228 et mourut en 1308, A.D. ;-*J. A. S. B.*, LVIII, Pt. I, N° 2, pp. 53,58].

Une version allemande de cet opuscule a été publiée par le Dr H. Laufer (*op. cit.*, II, pp. 84-86). O. S. inconnu.

II. (3 a, 2-5 a, 5) GSER-ḤGYUR-GYI BSTAN-BCOS BSDUS-PA, RASĀYANAÇĀSTRODDHṚTIḤ. « Traité d'alchimie ; extrait ». 42 gr.

A. Slob-dpon chen-po Bha-li-pa, *Mahācārya* Bhalipa. (Index, 136 b, 4).

La traduction littérale sanscrite du titre serait : *Suvarṇa-bhāva-pariṇamana-kriyā-çāstr-oddhṛta-bhāgaḥ*, tandis que l'Index lit : Gser° °bcos ḥjug ma-tshaṅ-ba, *Suvarṇa° °çāstrārambhaḥ | apūrṇaḥ |* ; une troisième rubrique enfin apparaît dans le C. terminal : Gser-ḥgyur-rtsiḥi bstan-bcos ji-sñed-pa, *Suvarṇa° °kriyā-rasa-çāstraṃ yāvad āptam*.

T. Paṇḍita Mi-dbaṅ bzaṅ-po, *Narendrabhadra*, assisté de Lotsâba Rin-chen dpal, *Ratnaçrī*, d'Oḍyaṇa, *Udyāna*.

O. S. inconnu.

Bhalipa, forme évidemment tibétaine, correspond sans doute au sanscrit Vyāḍi, souvent orthographié Vyāli, et parfois altéré même en Vyāla (Vyālācārya, in Rasaratnasamuccaya, 6, 57 a ; V. : Alberuni's India, I, pp. 189-191).

VII. (29 a, 1-4). SPOS SBYOR RIN-PO-CHEḤI PHREṄ-BA, DHŪPAYOGARATNAMĀLĀ. « Précieuse guirlande de formules de parfums, » (fumigations). 4 gr.

A. Slob-dpon Klu-sgrub, *Ācārya Nāgārjuna*.

T. Paṇḍita.............., du Cachemire, assisté de Lotsâba Rin-chen bzaṅ-po, *Ratnabhadra*.

O. S. inconnu.

VIII. (29 b, 4-30 a, 5). SPOS-KYI SBYOR-BA REḤU-CHAR BYAS-PA, *Dhūpayogacaturaṅgakriyā*. « Préparation de l'échiquier des parfums ». 10 gr.

C. Dri sbyar-baḥi mig-maṅs ris-kyi sbyor-ba cho-ga, « *Gandhayogacaturaṅgacitrasādhanakalpaḥ*. « Règles pour représenter l'échiquier des parfums. »

L'Index (136 b, 6) donne le titre : Spos sbyor bstan-bcos dri .... sbyor-ba, *Gandhayogaçāstram | Gandha° °sādhanam*.

Même auteur.

O. S. inconnu.

IX. (30 a, 5-32 b, 3). SPOS-KYI SBYOR-BA REḤU-CHAR BYAS-PAḤI THABS BÇAD-PA, *Dhūpayogacaturaṅgakriyāvidhibhāṣyam*. « Commentaire du procédé de préparation de l'échiquier des parfums. » 45 gr.

Anonyme.

O. S. inconnu.

---

(1) I. tibétain (136 b, 4), mongol (189 a, 20), mandchou (183 b, 31), et chinois : Çavidāça.

[Bien que relevant plutôt de la littérature technique extra-médicale, les textes VII-IX présentent au point de vue pharmacographique un notable intérêt; la place qui leur est accordée dans cette description se trouve donc suffisamment légitimée.

Les traités suivants, à l'exception de la Vyutpatti, qui jouit d'une importance toute spéciale, échappent au cadre de notre étude ; une remarque rectificative s'impose toutefois au sujet du n° 12 de Huth (*Sitzungsberichte*....., p. 273), qui comprend en réalité trois ouvrages distincts :

> *a* (43 b, 1-98 a, 1). Le tantra Svarodayam, traduit par Paṇḍita Jayānanda, de l'Inde, et Lotsâba Dge-sloṅ Rmoṅs-paḥi gñen-po, *Bhikṣu Mohaçatru?* (1)
> *b* (98 a, 1-103 b, 7). La Kevalī, de Çrīmān Çāntideva, traduite par Paṇḍita Gautamaçrī, de l'Inde Orientale, P. Rāma et Buddhaçrījñāna, tous deux du Népâl, et Lotsâba Ñi-ma rgyal-mtshan dpal bzaṅ-po, *Sūryadhvajaçrībhadra.*
> *c* (103 b, 7-119 a, 5). Le *Vividhanimittanirdeçaḥ*, de Mahāmuni Gargarṣi, dont les traducteurs ne sont pas mentionnés. 15 chapitres.]

XXIX. (204 b, 6-310 a, 8). Bye-brag-tu rtogs-par byed-pa, Vyutpattiḥ. « Etymologie. » 2.000 gr.

Dictionnaire sanscrit-tibétain préparé sur l'ordre du roi Khri lde sroṅ btsan (816-838, A. D.) (2), par les maîtres Ācārya Jinamitra, Surendrabodhi, Çīlendrabodhi, Dānaçīla et Bodhimitra, de [l'Inde] occidentale, les savants tibétains Ratnarakṣita, et Dharmadāçīla, et les Lotsâbas Jñānasena, Jayarakṣita, Mañjuçrīvarma[n], Ratnendraçīla, etc... Ces indications ne figurent ni dans l'Index ni dans la Vyutpatti, mais au début du tome Ño, 124, fols. 1 b-2 a, qui énumère trois vocabulaires :

> 1, Bye-brag-tu rtogs-byed chen-po, Mahāvyutpattiḥ,
> 2, Bye° °byed ḥbriṅ-po, Madhyavyutpattiḥ,
> 3, Bye° °byed chuṅ-ṅu brtsa, Kulyavyutpattih,

ainsi qu'une Pañjikā = Madhyavyutpattiḥ probablement.

— Les sections suivantes de la Vyutpatti concernent en particulier l'art médical tibéto-indien :

(239 a, $\frac{4}{8}$), [le chiffre supérieur se rapporte au texte sanscrit, le chiffre inférieur au texte tibétain]. Embryologie.

---

(1) L. mongol (189 b, 29-30) et mandchou (184 b, 21) : Prajñāratna.

(2) Date selon G. Huth, *loc. laud.*, p. 277.

(257^a, $\frac{1}{2}$-258^a, $\frac{3}{6}$), Anatomie. — (259^a, $\frac{2}{4}$-$\frac{4}{8}$), (272^a, $\frac{4}{8}$-272^b, $\frac{2}{4}$), (274^a, $\frac{4}{8}$-274^b, $\frac{1}{2}$), (276^a, $\frac{2}{4}$-276^b, $\frac{3}{6}$), (276^b, $\frac{4}{8}$-277^a, $\frac{1}{2}$), Botanique. — (265^a, $\frac{2}{4}$-266^a, $\frac{3}{6}$), Zoologie. — (272^b, $\frac{2}{4}$-273^b, $\frac{3}{6}$), (274^b, $\frac{1}{2}$-275^a, $\frac{1}{2}$), (277^a, $\frac{1}{2}$-$\frac{3}{6}$), Matière médicale végétale et minérale. (274^b, $\frac{1}{2}$, pāradam, dṅul-chu = mercure). — (302^b, $\frac{3}{6}$-304^a, $\frac{1}{2}$), Défauts et particularités physiques. — (306^a, $\frac{3}{6}$-306^b, $\frac{2}{4}$), Vêtements. — (309^b, $\frac{2}{4}$), Nourrices. — (309^b, $\frac{2}{4}$-310^a, $\frac{3}{6}$), Pathologie. [V. également les chapitres correspondants de l'Amarakoṣa, tome Çe, 117, fols. 1-63^b, 1, et le tome Ṅo, 124, fol. 37^a, 8-37^b, 7.]

Mais un document plus précieux encore nous a été conservé par la Vyutpatti, sous la forme de deux listes de noms propres, en connexion étroite avec l'histoire de l'Âyurvéda. La première (252^b, $\frac{1}{2}$-$\frac{2}{4}$), intitulée Draṅ-sroṅ chen-poḥi miṅ-la, *Maharṣināmā[ni]*, ne cite en effet que des autorités médicales, au nombre de vingt-quatre :

Suçrutaḥ, Legs-thos, — Hārītaḥ, Ljaṅ-sṅoḥi bu, — Hariçcandraḥ, Seṅ-ge zla-ba, — Bhṛguḥ, Ṅan-spoṅ, — Dhanvantariḥ, Thaṅ-la bar, — Jatūkarṇaḥ, Rgya-skyegs rna, — Bheḍaḥ, Gziṅs-can, — Kāçyapaḥ, Ḥdros-skyoṅ bu ([1]), — Agastiḥ, Ri-ṣi ([2]), — Sanātanaḥ, *G*yuṅ-druṅ, — Sanatkumāraḥ, Kun-ḥbyed gshon-nu, — Kharanādī, Sgra-drag-gi bu, — Ātreyaḥ, Rgyun-çes bu, — Prajāpatiḥ, Skye-dgu bdag, — Parāçaraḥ, Rtsibs-sogs skyes, — Kapilamaharṣiḥ, Draṅ-sroṅ chen-po Ser-skya, — Kaṇādamaharṣiḥ, Draṅ-sroṅ chen-po Gzeg-zan, — Akṣapādaḥ, Rkaṅ mig-can, — Vyāsaḥ, Rgyas-pa, — Bharadvājaḥ, Bha-ra rgyal-mtshan, — Vasiṣṭhaḥ, Gnas-ḥjog, — Nāradaḥ, Mis-byin-gyi bu ([3]), — Agniveçaḥ, Me-bshin ḥjug, — Aranemiḥ, Rtsib-kyi mu-khyud ([4]).

La seconde liste (252^b, $\frac{2}{4}$-253^a, $\frac{1}{2}$), que précède la rubrique Sṅon-gyi mkhan-poḥi miṅ-la, *Pūrvopādhyāyanāmā[ni]* comporte trente-huit noms, dont nous ne retiendrons que six, ceux de Nāgārjunaḥ, Klu-sgrub. — Bhavyaḥ,

---

(1) S. C. Dās, *Tibetan-English Dictionary*, p. 699, donne Ḥdron-skyoṅ-gi bu, sans doute plus correct.

(2) Ecrit Ri-byi !

(3) A corriger en Mi-sbyin-gyi-bu.

(4) Probablement = Mu-khyud, *Nimiḥ*; S. C. Das, p. 1.011, lit Rtsibs-kyi mi-khyud ! — Il est curieux que le nom de Caraka manque à l'énumération.

Skal-ldan, — Vararuciḥ, Mchog-sred [1], — Patañjaliḥ, Chur-lhuṅ, — Raviguptaḥ, Ñi-ma sbas-pa, — et Bābhaṭaḥ, Pha-khol, — les autres paraissant étrangers à la littérature médicale indienne.

[Avec la V. se termine le tome 123 de la présente édition ; l'Index y décèle de regrettables lacunes, non comblées dans le volume suivant, mais qu'un examen minutieux du reste de la collection permettra peut-être de réparer partiellement. L'opuscule alchimique Rasaçāstrasiddhiḥ, de Bhalipa, (nº 30 de Huth) semble en tout cas irrémédiablement perdu.]

Tome Do, 131.

I. (1-142 ᵃ, 2). RTAḤI TSHEḤI RIG-BYED ÇĀ-LI-HO-TRAS [2] BSDUS-PA, ÇĀLIHOTRONNAYAḤ | AÇVĀYURVEDASIDDHĀNTAḤ. « Les conclusions de Çālihotra ; principes d'hippiatrique ». [Le premier composé sanscrit, qui renferme un jeu de mots banal, peut être traduit tout aussi bien : « Elevage du cheval ».] 2800 gr.

A. Draṅ-sroṅ Çā-li-ho-tra, *Ṛṣi* Çālihotra.

T. Ācārya Çrībhadra (Index ; in C., *Upādhyāya* ācārya Dharmaçrībhadra) et Buddhaçrīçānti, de l'Inde, assistés du très-grand vérificateur de textes Dge-sloṅ Rin-chen bzaṅ-po, *Bhikṣu Ratnabhadra*.

Encyclopédie d'art vétérinaire chevalin, écrite en forme de dialogue, à l'exemple de plusieurs saṃhitās classiques : les interlocuteurs sont ici Çālihotramuni, fils de Rta-skad, *Açvaghoṣa*, et son élève (et fils) Legs-thos, *Suçruta*.

La version tibétaine concorde sensiblement avec le texte du Ms. de l'India Office (*Catalogue*, pp. 986-989, nº 2536).

Divisée, d'après l'index du 1ᵉʳ chapitre, en 8 sthānas (gnas) et 192 adhyāyas (leḥu) ; l'édition présente ne comprend toutefois que les livres 1, 7 et 8, soit 77 chapitres (dont la démarcation est peu apparente dans la dernière partie du traité ; ces chiffres sont donc sujets à une correction éventuelle).

Détail des sections : 1. Mdo-yi gnas, *Sūtra-sthānam*, 40 ch.
2. Gnas phyi-ma, *Uttara-sthānam*, 40 ch. } Desunt.
3. Lus-kyi gnas, *Çarīra-sthānam*, 24 ch. } Desunt.
4. Gso-baḥi gnas, *Cikitsā-sthānam*, 24 ch. } Desunt.
5. Rteḥuḥi sman-gyi gnas, *Kiçora-bhaiṣajya-sthānam*, 18 ch. } Desunt.
6. Phyi-maḥi gnas phyi-ma, *Uttar-ottara-sthānam*, 9 ch. } Desunt.
7. Grub-paḥi gnas, *Siddhi-sthānam*, 14 ch.
8. Gsaṅ-baḥi gnas, *Rahasya-sthānam*, 23 ch.

---

[1] Mchog-srid, apud S. C. Dās, p. 437.

[2] Uniformément orthographié Ça-li-ho-tra.

Début : — Khyab-ḥjug-gi ni btsun-moḥi mchog |
Lha-mo dpal-mo rta-yi mṅal |
Phyag-tshal-nas ni rta-rnams-kyi |
Tshe-yi rig-byed rtogs bçad bya | 1 |

O. S. — Çrī-vatsa-vakṣasaḥ kāntāṃ praṇamya turag-āraṇim |
Çriyaṃ devīṃ pravakṣyāmi turaṅgāṇāṃ cikitsitam | 1 |

Table des chapitres : A. Mdo-yi gnas, *Sūtra-sthānam*. (1 — 80ᵃ, 5).

1-(1-5ᵃ, 7). Tsheḥi rig-byed byuṅ-ba, *Āyur-ved-otpattiḥ*.
2-(6ᵇ, 8). Slob-ma sbyaṅ-ba ste leḥu, *Çiṣy-ādhyāpan-ādhyāyaḥ*.
3-(7ᵇ, 2). Nes-paḥi tshig-gi le°, *Pada-niçcay-ā°*
4-(15ᵇ, 1). Rta-rnams byuṅ-ba, *Açva-sambhavaḥ*.
5-(20ᵇ, 6). Mṅal-du chags-pa, *Garbh-āvakrāntiḥ*.
6-(21ᵃ, 3). Rtaḥi raṅ-bshin, *Açva-prakṛtiḥ*.
7-(21ᵇ, 4). Rtaḥi skye-gnas kyi le°, *Açva-janma-sthān-ā°*
8-(24ᵃ, 2). Rtaḥi rigs bshiḥi le°, *Açva-kula-catuṣk-ā°*
9-(27ᵃ, 2). Yan-lag thams-cad-kyi mtshan-ñid-kyi le°, *Sarv-āṅga-lakṣaṇ-ā°*
10-(28ᵃ, 7). Bstan-pa-rnams bçad-pa ste le°, *Pradeça-vyañjan-ā°*
11-(30, 4). Tshad gshal-baḥi le°, *Tolana-parimāṇ-ā°*
12-(30ᵇ, 5). Yan-lag bcuḥi cha dbye-baḥi le°, *Daç-āṅg-āṃça-vivecan-ā°*
13-(31ᵇ, 3). Sdug-pa daṅ mi-sdug-pa rnam-par phye-baḥi le°, *Iṣṭ-āniṣṭ-ākṛti-vyaṅgat-ā°*
14-(33ᵇ, 7). Tshad-kyi le°, *Mān-ā°*
15-(35ᵇ, 2). Zas-kyi sbyor-baḥi le°, *Āhār-opakalpan-ā°*
16-(36ᵇ, 1). Mdses-paḥi le°, *Saundary-ā°*
17-(37ᵇ, 7). Mtshan-gyi le°, *Lakṣaṇ-ā°*
18-(40ᵇ, 1). Kha-dog çes-par bya-baḥi le°, *Varṇa-vijñān-ā°*
19-(42ᵃ, 7). Shur mdoṅs brtag-pa, *Proth-ākāra-parīkṣā*.
20-(44ᵇ, 1). Thig-le bzaṅ ṅan brtag-pa, *Var-āvara-puṇḍra-parīkṣā*.
21-(45ᵃ, 6). Ça-raḥi mdog-gi khyad-par shes te le°, *Çāra-varṇa-viçeṣ-ā°*
22-(48ᵃ, 4). Ḥdres-paḥi le°, *Miçrak-ā°*
23-(49ᵇ, 1). Rgyal-poḥi bshon-paḥi rtaḥi mtshan-ñid brtag-pa, *Rāja-vāhak-āçva-lakṣaṇa-parīkṣā*.
24-(50ᵃ, 2). Mig brtag-pa, *Netra-parīkṣā*.
25-(50ᵇ, 4). So brtag-pa, *Danta-parīkṣā*.
26-(55ᵇ, 3). Gtsug brtag-pa, *Keçara-parīkṣā*.
27-(60ᵃ, 3). Na-tshod brtag-pa, *Vayaḥ-parīkṣā*.
28-(60ᵇ, 8). Tshe çes-par bya-ba, *Āyur-vijñānam*.
29-(61ᵇ, 3). Dri brtag-pa, *Gandha-parīkṣā*.

30-(62a, 7). Skad gsaṅs rtag-pa, *Heṣita-rahasya-parīkṣā*.
31-(63b, 1). Bzaṅ ṅan çes-par bya-ba, *Utkarṣ-ānutkarṣa-vijñānam*.
32-(64b, 1). Lus ḥphel-ba, *Çarīra-vardhanam*.
33-(66b, 4). Rgyug-pa brtag-pa, *Dhāvana-parīkṣā*.
34-(68b, 4). Gra-ma-can brtag-pa, *Çūka-ghāsa-parīkṣā*.
35-(70b, 8). Ñes-pa chen-po brtag-pa, *Mahā-doṣa-parīkṣā*.
36-(71b, 7). Sñiṅ-stobs brtag-pa, *Sattva-parīkṣā*.
37-(72b, 2). Gzi mdaṅs brtag-pa, *Ojaḥ-çobhā-parīkṣā*.
38-(74a, 4). Rigs brtag-pa, *Kula-parīkṣā*.
39-(78b, 5). Ston-ka-pa shes-bya-baḥi le°, *Çārada-nām-ā°*
40-(80a, 5). Ño tshoṅ brtag-pa, *Kraya-vikraya-parīkṣā*.

G. Grub-paḥi gnas, *Siddhi-sthānam*. (80a, 5—112a, 2).

1-(80a, 5—82a, 8). Rjes-su btuṅ-ba bstan-paḥi le°, *Anupāna-nirdeç-ā°*
2-(83b, 7). Lan-tshvaḥi skyon daṅ yon-tan bstan-pa, *Lavaṇa-guṇa-doṣa-nir°*
3-(85b, 4). Chu çor-baḥi nad gso-ba, *Jala-guṇa-vyāpac-cikitsā*.
4-(87a, 2). Ḥo-maḥi yon-tan bstan-pa, *Kṣīra-guṇa-nir°*
5-(88b, 5). Mar-blud-paḥi cho-ga, *Sneha-kalpaḥ*.
6-(91a, 2). Dugs-kyi cho-ga, *Sveda-kalpaḥ*.
7-(91b, 1). Dur-byid-kyi ni til-mar | Don-grub çes-byaḥi til-mar | *Çyāmā-tailam, Sukha-siddha-jñeya-tailam*.
8-(94a, 6). Me-btsaḥi las-kyi cho-ga, *Agni-karma-kalpaḥ*.
9-(100b, 8). Mas btaṅ-baḥi cho-ga, *Vasti-kalpaḥ*.
10-(102b, 5). Gtsags-bu las gyur-baḥi nad bstan-pa, *Rakta-mokṣaṇa-vyāpan-nir°*
11-(104b, 1). Ḥo-maḥi ḥjam-rtsiḥi le°, *Kṣīra-nirūh-ā°*
12-(107b, 4). Snum legs-par btaṅ-baḥi yon-tan bstan-pa, *Sukha-snehana-guṇa-nir°*
13-(110b, 2). Ro-tsa-bar byed-pa bstan-pa, *Vājī-karaṇa-nir°*
14-(112a, 2). Sbubs-la gyur-paḥi nad gso-ba, *Nāḍī-vyāpac-cikitsā*.

H. Gsaṅ-baḥi gnas, *Rahasya-sthānam*. (112a, 2—141a, 5).

1-(112a, 2—114a, 3). Ri-mo-las na-tshod daṅ tshe brtag-pa, *Rekhā-vayo 'yuṣ-parīkṣā*.
2-(116b, 7). Nad-kyi ḥchi-ltas bstan-pa, *Rog-āriṣṭa-nir°*
3-(118a, 3). Nad-med-paḥi ḥchi-ltas bstan-pa, *Arog-āriṣṭa-nir°*
4-(121a, 5). Pho-ña la-sogs-pa ltas bstan pa, *Dūt-ādi-nimitta-nir°*
5-(123b, 6). Phye-maḥi leḥu, *Cūrṇ-ādhyāyaḥ*. [Contient les formules suivantes :]
Tsha-ba gsum-pa la-sogs-paḥi phye-ma, *Try-ūṣaṇ-ādikaṃ cūrṇam*.

Tsha° °phye-ma gñis-pa, *Try-ūṣaṇ-ādikaṃ cūrṇaṃ dvitīyam.*

Byi-daṅ-ka la-sogs-paḥi phye-ma, *Viḍaṅg-ādikaṃ cūrṇam.*

Ḥbras-bu-gsum la-sogs-paḥi phye-ma, *Tri-phal-ādikaṃ cūrṇam.*

Gzer ḥjoms-pa shes-bya-baḥi phye-ma, *Çūla-nāçanaṃ nāma cūrṇam.*

Tsha-baḥi phye-ma daṅ bsreg-pa, *Tiktakaṃ cūrṇam* ; *[tikta]-puṭa-pākaḥ.*

6-(127°, 8). Sman-mar-gyi leḥu, *Ghṛt-ādhyāyaḥ.*

Snum chen-po, *Mahā-snehaḥ.*

Kaṇṭa-ka-riḥi sman-mar, *Kaṇṭakārī-ghṛtam.*

Tsha-baḥi sman-mar, *Tiktakaṃ ghṛtam.*

A-çva-gandhaḥi sman-mar, *Açvagandhā-ghṛtam.*

Ti-kta chen-poḥi sman-mar, *Mahā-tiktakaṃ ghṛtam.*

Ti° °sman-mar gñis-pa, *Mahā-tiktakaṃ ghṛtaṃ dvitīyam.*

Çri-ça la-sogs-paḥi sman-mar, *Çirīṣ-ādikaṃ ghṛtam.*

Çri° °sman-mar gñis-pa, *Çirīṣ-ādikaṃ ghṛtaṃ dvitīyam.*

Mur-ba la-sogs-paḥi sman-mar, *Mūrv-ādikaṃ ghṛtam.*

Ti-kta can-gyi sman-mar, *Tikt-ādyaṃ ghṛtam.*

Ça-ma dur-byid-kyi sman-mar, *Çyāmā-trivṛd-ghṛtam.*

Nimba la-sogs-paḥi sman-mar, *Nimb-ādikaṃ ghṛtam.*

Bdud-rtsi la-tuḥi sman-mar, *Amṛta-modaka-ghṛtam.*

Ka-rañja la-sogs-paḥi sman-mar, *Karañj-ādikaṃ ghṛtam.*

7-(130°, 1). Til-mar-gyi leḥu, *Tail-ādhyāyaḥ.*

Sra-sa-raḥi til-mar, *Prasāraṇī-tailam.*

Sra° °til-mar gñis-pa, *Prasāraṇī-tailaṃ dvitīyam.*

Sle-tres la-sogs-paḥi til-mar, *Guḍūcy-ādikaṃ tailam.*

Çu-tiḥi til-mar, *Çuṇṭhī-tailam.* [? *Çaṭhī*?]

Pi-pi-liṅ la-sogs-paḥi til-mar, *Pippaly-ādikaṃ tailam.*

Ḥtsho-byed la-sogs-paḥi til-mar, *Jīvak-ādikaṃ tailam.*

Ma-çaḥi til-mar, *Māṣa-tailam.*

Ra-sna la-sogs-paḥi til-mar, *Rāsn-ādikaṃ tailam.*

Dug-gi sñiñ-po can-gyi til-mar, *Atasy-ādyaṃ tailam.*
Ru-rta la-sogs-paḥi til-mar, *Kuṣṭh-ādikaṃ tailam.*
8-(130[b], 1). Sman-khuḥi leḥu, *Kaṣāy-ādhyāyaḥ.*
Ra-sna la-sogs-paḥi sman-gyi khu-ba, *Rāsn-ādi-kaṣāyaḥ.*
Gla-sgaṅ la-sogs-paḥi sman-khu, *Must-ādi-kaṣāyaḥ.*
Çriṃ-ga-ta-ka la-sogs-paḥi sman-khu, *Çṛṅgāṭak-ādi-kaṣāyaḥ.*
9-(130[b], 5). Ma-shu-ba sbyaṅ-ba, *Ajīrṇ-opaçamaḥ.*
10-(131[a], 4). So-sor btuṅ-ba, *Pratipānam.*
So-sor btuṅ-ba gñis-pa, *Pratipānaṃ dvitīyam.*
Rjes-su btuṅ-ba, *Anupānam.*
11-(131[b], 3). Mas btaṅ-baḥi las-kyi yon-tan bstan-pa, *Vasti-karma-guṇa-nirdeçaḥ.*
12-(132[a], 5). Sna-sman-gyi leḥu, *Nasy-ādhyāyaḥ.*
Sna-sman btaṅ-baḥi cho-ga, *Nasta-karma-kalpaḥ.*
Ru-rta la-sogs-paḥi sna-sman, *Kuṣṭh-ādi-nasyam.*
Bcaḥ-sga la-sogs-paḥi sna-sman, *Çuṇṭhy-ādi-nasyam.*
Pi-pi-liṅ la-sogs-paḥi sna-sman, *Pippaly-ādi-nasyam.*
Bri-ha-taḥi ḥbras-bu la-sogs-paḥi sna-sman, *Vṛhatī-phal-ādi-nasyam.*
Çri-ça la-sogs-paḥi sna-sman, *Çirīṣ-ādi-nasyam.*
13-(133[a], 3). Ḥjam-rtsiḥi leḥu, *Nirūh-ādhyāyaḥ.*
A-çva-gandha la-sogs-paḥi ḥjam-rtsi, *Açvagandh-ādi-nirūhaḥ.*
A-bu-ça la-sogs-paḥi ḥjam-rtsi, *Hapuṣ-ādi-nirūhaḥ.*
Ru-rtaḥi brgyad-pa shes-bya-baḥi ḥjam-rtsi, *Kuṣṭh-āṣṭako nāma nirūhaḥ.*
Pi-pi-liṅ la-sogs-paḥi ḥjam-rtsi, *Pippaly-ādi-nirūhaḥ.*
Ḥo-maḥi ḥjam-rtsi, *Kṣīra-nirūhaḥ.*
14-(133[a], 8). Phye-maḥi lde-gu, *Kalkaḥ.*
15-(134[a], 3). Arkaḥi thal-sman, *Arka-kṣāraḥ.*
Nas tshig-ḥkhus-paḥi thal-baḥi cho-ga, *Yava-kṣāra-kalpaḥ.*
16-(134[b], 2). Lan-tshvaḥi cho-ga, *Lavaṇa-kalpaḥ.*
17-(135[a], 4). Ḥbras-bu-gsum-gyi sbyor-ba, *Tri-phalā-yogaḥ.*
18-(136[a], 6). A-ru-ra-yi cho-ga, *Harītakī-kalpaḥ.*
19-(137 , 4). Gu-gul-gi cho-ga, *Guggulu-kalpaḥ.*
20-(138[a], 5). Sgog-skyaḥi cho-ga, *Laçuna-kalpaḥ.*
21-(139[b], 6). Go-cha la-sogs-paḥi khur bstan-pa, *Sajj-ādi-bhāra-nirdeçaḥ.*
22-(140[b], 6). Çiṅ-rta sbyar-baḥi cho-ga, *Ratha-bandha-vidhiḥ.*
33-(141[a], 5). Rnam-par bzlas-pa bstan-pa, *Samasta-mantra-nirdeçaḥ.*

Plusieurs formules de ce dernier livre semblent correspondre aux prescriptions homonymes du Nāvanītaka (*Bower Ms.*); bien que le ch. 4 (121 a, 5) se termine par le C. inattendu, « Rtaḥi tsheḥi rig-byed rdsogs so », *Açvāyurvedaḥ samāptaḥ*, les 19 adh° suivants appartiennent également au Rahasyasthāna, comme en fait foi le colophon définitif.

II. (142 a, 2 — 248 b, 8). SMAN-DPYAD GCES-PA GRUB-PA, SIDDHASĀRAḤ. « Le parfait précis. » 2.135 gr.

A. Ñi-ma bsruṅ-pa, *Ravigupta* (1), fils de Bgrod-par dkaḥ-ba bsruṅ-pa, ou Bgrod dkas bsruṅ-pa, *Durgagupta* (2).

T. Mkhan-po (*Upādhyāya*) Jinamitra, et A-tir-rgya-varma[n!], de l'Inde, assistés de Lotsâba Ban-de candra, *Vandyacandra* (3). [Le C. final lit Ban-dhe °.]

Compilation méthodique, en 7 livres et 31 chapitres, s'ouvrant par un index détaillé.

Début : — Bgrod-par dkaḥ-bas bsruṅs-paḥi bus |
Kun-phan kun-mkhyen phyag-btsal te | [Corr. : °tshal te]
Yaṅ-dag phan-pa gces grub ḥdi |
Ñi-mas bsruṅs-pas bçad-par bya | 1 |
. . . .
Tshe ḥdsin-paḥi rig-byed ḥdi ni |
Tshaṅs-pas mtho-ris-su bçad do |
Rim-gyis yul Ka-çaḥi rgyal-pos mi-rnams-la bçad do | 3 |

O. S. (4) Sarvaṃ praṇamya Sarvajñaṃ Durgaguptasya sūnunā |
Saṃhitā Sidhasāro' yaṃ Raviguptena vakṣyate | 1 |
. . . .
Brahmā provāca yaṃ svarge vedam āyur-nibandhanam |
Çiṣyebhyaḥ kathayāmāsa Kāçirājāya yaṃ kramāt | 3 | [Corr. : taṃ kra°]

Table des chapitres :

A. Bam-po daṅ-po, *Pūrva-khaṇḍaḥ*.

1-(142 b, 2 — 146 b, 2). Rgyud-kyi leḥu, *Tantr-ādhyāyaḥ*.
2-(149 b, 8). Sman-gyi sde tshan, *Auṣadha-vargāḥ*.
3-(155 b, 3). Kha-zas daṅ btuṅ-baḥi cho-ga, *Anna-pāna-kalpaḥ*.

(1) I. mongol (193 b, 17-18), mandchou (188 a, 15) et chinois : Sūryapāla ; I. chinois : fils de Durgadhara (?)

(2) Intitulé (248 b, 5) : Nub phyogs-pa rta mkhan, *Pratīcyāçvapraçāstā* ; I. chinois : maître ès-examen des chevaux.

(3) I. mongol (193 b, 19), mandchou (188 a, 17) et chinois : l'Indien Candra.

(4) Bibliothèque du Durbar du Népâl, Cod. 1114 ka ; palm-leaves, 97 fols., car. newarī, 1212 gr. Prose et vers, incomplet (Haraprasād Çāstrī). Un second Ms. a été récemment découvert.

4-(167 a, 6). Rims-nad gso-ba, *Jvāra-cikitsā.*
5-(169 b, 4). Ḥchi-ltas-kyi le o, *Ariṣṭ-ādh°*
6-(176 a, 3). Ḥkhru-ba gso-ba, *Atīsāra-ci°*
7-(178 b, 8). Khrag-lud paḥi nad gso-ba, *Rakta-çleṣma-ci°* [= *Rakta-pitta-ci°*]
8-(181 b, 8). Gcoṅ chen-po gso-ba, *Rāja-yakṣma-ci°*
9-(185 b, 2). Skran gso-ba, *Gulma-ci°*
10-(188 b, 7). Dmu-rtsiṅ gso-ba, *Udara-ci°*
11-(191 a, 2). Gcin-sñi-baḥi nad gso-ba, *Prameha-ci°*

D. Bam-po bshi-pa, *Caturtha-khaṇḍaḥ.*

12-(194 b, 2). Mdse-nad gso-ba, *Kuṣṭha-ci°* [et Gshaṅ-ḥbrum, *Arçaḥ*]
13-(199 a, 2). Mtshan-par brdol gso-ba, *Bhagandara-ci°*
14-(200 b, 7). Skya-rbab-kyi nad gso-ba, *Pāṇḍu-roga-ci°*
15-(202 b, 5). Dbugs-mi-bde-baḥi nad gso-ba, *Çvāsa-ci°* [et Skyigs-bu, *Hikkā.*]
16-(204 b, 8). Lud-paḥi nad gso-ba, *Kāsa-ci°*
17-(206 a, 4). Skyug-paḥi nad daṅ skom-paḥi nad gso-ba, *Chardi-tṛṣṇā-ci°*

E. Bam-po lṅa-pa, *Pañcama-khaṇḍaḥ.*

18-(208 b, 6). Gcin-sri-baḥi nad sel-baḥi le°, *Mūtra-kṛcchra-haraṇ-ādh°*
19-(210 b, 7). Rtug-skam gso-ba, *Viḍ-graha-ci°*
20-(212 b, 4). Smyo-byed daṅ brjed-byed-kyi nad gso-ba, *Unmād-āpasmāra-ci°*
21-(215 b, 1). Rluṅ-nad gso-ba, *Vāta-vyādhi-ci°*
22-(216 b, 7). Chaṅ-nad gso-ba, *Mad-ātyaya-ci°*
23-(218 b, 6). Me-dbal gso-ba, *Visarpa-ci°*

F. Bam-po drug-pa, *Ṣaṣṭha-khaṇḍaḥ.*

24-(220 a, 7). Skraṅ-baḥi nad gso-ba, *Çopha-ci°* [Var. : skraṅs-baḥi.]
25-(222 a, 6). Rma gso-ba, *Vraṇa-ci°*
26-(231 a, 8). Mig sman-gyi rgyud, *Netr-auṣadha-tantram.*

G. Bam-po bdun-pa, *Saptama-khaṇḍaḥ.*

27-(234 b, 8). Dug gso-baḥi rgyud, *Viṣa-cikitsā-tantram.*
28-(236 b, 3). Ro-tsa-baḥi rgyud, *Vājī-karaṇa-tantram,* [et Sman-bcud, *Ras-āyanam.*]

29-(241 a, 2). Byis-paḥi rgyud, *Bāla-tantram*.
30-(246 b, 1). Las-rnams lṅaḥi le°, *Pañca-karm-ādh°*
31-(248 b, 5). Cho-gaḥi le°, *Kalp-ādh°*

L'auteur rapporte dans la postface que, pour la rédaction de son œuvre, qui est basée sur les traités d'Ātreya (Rgyun-çes-kyi-bu) et d'autres ṛṣis, il a été secondé par son frère aîné (pho-bo), Lha-bsruṅ, *Devagupta*.

L'édition n'indique point le début des livres 2 et 3, et, si le ch. 4 n'y est pas marqué, en revanche l'on y trouve deux ch. 7, — mais aucune lacune n'est à relever.

III. (249 a, 1 — 257 b, 1), ḤPHAGS-PA RTSA-BAḤI MDSOD SMAN CHEN-POḤI RIM-PA, *Āryamūlakoṣaḥ | mahauṣadhāvalī* (C). « Le trésor des bonnes racines, recueil de grands remèdes ». 190 gr.

[Le titre donné en tête de l'opuscule est Man-ṅag zab-mo, *Gambhīropadeçaḥ*, et l'Index (139 a, 6) lit Gsaṅ sṅags zab-mo, *Gambhīramantrarahasyam*.]

A. Slob-dpon dpal-ldan ḥphags-pa Klu-sgrub, *Ācārya çrīmān Ārya Nāgārjuna*.

T. Lotsâba Dge-sloṅ Chos-skyoṅ bzaṅ-po, *Bhikṣu Dharmapālabhadra*, du monastère de Sha-lu [fondé en 1039, A. D. ; Reḥu-mig, p. 40.]

O. S., inconnu ; correspond peut-être au Sārasaṃgrahaḥ, ou Mantrapuraḥ saras, de Nāgārjuna, dont un Ms. a été retrouvé dans l'Inde.

Collection de formules, à base de racines pour la plupart, destinées au traitement des affections nerveuses et cutanées, de la fièvre, des maladies des yeux, etc..., et accompagnées de mantras bouddhiques tels que :

« Namo ratnatrayāya | nama Āryāvalokiteçvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya mahākāruṇikāya | tadyathā | oṃ kari kari | vikare stambhani vikare stambhani | sarvarogapraçamani | svāhā ». (249 b, 3-4).

IV. (257 b, 1 — 305 a, 3). TSHEḤI RIG-BYED MTHAḤ-DAG-GI SÑIṄ-PO BSDUS-PA, *Sakalāyurvedasārasaṃgrahaḥ*. « Précis essentiel de la médecine entière ». 700 gr.

A. Extrait des œuvres de dix ācāryas célèbres, et mis en ordre par le médecin tibétain Dar-mo sman rams-pa et Blo-bzaṅ chos-grags, *Sumatidharmakīrti* ;- rédacteur, Dge-sloṅ Ḥjam-dbyaṅs grags-pa, *Bhikṣu Mañjughoṣakīrti*.

T. Le brâhmane Bshad-paḥi rdo-rje, *Huluvajra* [? *Sārasavajra*? L'Index porte Bram-ze Saṃ-nyaḥi go-tar Rañco (!), de Mahora, dans l'Inde occidentale], (1) de Za-hor, assisté du grand Lotsâba Lhun-grub, *Nirābhoga* (2).

---

(1) I. mongol (193 b, 26-27), mandchou (188 a, 22-23) et chinois : Sāmanyagotra Rañco, brâhmane de Mahora, dans l'Inde Occidentale. [Mahora correspond nettement à Mathurā].

(2) I. mongol (193 b, 28-29) et chinois : Garbhavāgindrasambhara Irābhoga ; I. mandchou (188 a, 23-24) : Darbha° (?) — Toutefois, à propos de CXXIII, 21, l'I. mongol (190 b, 12) et l'I. mandchou (185 a, 26-27) indiquent Çrī Nirābhoga comme l'équivalent de Dpal-gyi Lhun-po de l'I. tibétain.

Version exécutée au palais de Po-ta-la [à Lha-sa ; édifié en 1644 A. D., Reḥu-mig, p. 79.]

Compilation moderne, d'inspiration hindouiste, sans divisions nettes ni agencement méthodique ; trois paragraphes sont précédés respectivement d'invocations à Gaṇeça, Sarasvatī et Çiva. L'ouvrage débute par une partie étiologique, suivie de l'examen du pouls (1), d'après Maharṣi Dānendra (Draṅ-sroṅ chen-po Dā-nendra ste Sbyin-paḥi dbaṅ-po),- de notions d'hygiène, et d'une section thérapeutique, où sont fréquemments nommés l'opium (a-phi-ma, *ahiphenam*) et l'alun (pha-ṭa-ka-ṭi, *phaṭikārī*). Viennent ensuite un dialogue entre Çiva et Pārvatī (Lha-dbaṅ-phyug-gis Lha-mo dbu-mar gdams-pa), qui possède sans doute son pendant dans quelque Umāmaheçvarasaṃvāda de la littérature sanscrite médico-tantrique, — des formules de collyres et de caustiques,- une série de diagrammes, carrés magiques, maṇḍalas et mantras,- un fragment attribué à Mahāsiddha Garganātha (écrit Gorga°), — enfin diverses considérations pathologiques..., l'ensemble laissant l'impression d'un amalgame hétérogène et décevant.

V. (305 a, 3—312 a). ḤPHAGS-YUL PHA-TA-HAḤI SMAN-PA DA-NA-DA-SAḤI SMAN-BCOS-RNAMS, *Ārya Phatahadeçabhiṣag Dānadāsavaidyakācārāḥ*. « Méthodes de traitement du médecin Dānadāsa, de Phataha dans l'Inde ». 100 gr.

[Titre tiré du fol. 307 a, 5, où Phataha est mentionné comme nom d'un district ou d'une localité (yul-gru) de l'Inde centrale (Rgya-gar-dbus) ; la rubrique du fol. 305 a, 5 donne, ainsi que l'Index (139 b, 1), ... Pha-haḥi sman-ba Da°.] (2)

A. et T. inconnus, ainsi que l'O. S.

Petit recueil de formules, pour le traitement des plaies, de la goutte, des affections oculaires...., accompagnées (308 a-312 a) de nombreux diagrammes et carrés magiques ; cite le pyrèthre et l'opium.

VI. (312 b, 1—333 a, 2). TSHAṄS-PAḤI RIG-BYED RGYA-MTSHOḤI YAN-LAG ḤDSIN-PA *GYO*-BA-CAN, BRAHMAVEDASĀRAṄGADHARACARAKAḤ. [Rubrique initiale : BRAHMAVEDASĀRĀṄGADHARACARAKANĀMĀDI VIJAHĀRA ; l'Index n'indique que le titre tibétain (139 b, 2). Sāraṅgadhara et Caraka pouvant éventuellement représenter des noms propres, la suscription est intraduisible.] 410 gr.

A. Slob-dpon Kun-phan bdud-rtsi byin, *Ācārya Candrayaças (°kīrti ?)*.

Ouvrage recueilli par le médecin tibétain Dar-mo sman rams-pa et Blo-bzaṅ chos-grags, *Sumatidharmakīrti*.

T. Le médecin Raghunātha, de Mathurā dans l'Inde, assisté du grand Lotsâba Lhun-grub, *Nirābhoga*.

Traduction faite au palais de Po-ta-la (à Lha-sa).

O. S. inconnu ; ce traité semble n'avoir rien de commun avec la Çārṅgadhara-saṃhitā.

---

(1) Fol. 262 b, tableau des différentes formes du pouls, conformément à la doctrine humorale.

(2) Les I. mongol (193 b, 31), mandchou (188 a, 26) et chinois portent respectivement Phaha, et Dānadāpa (?) ; l'I. tibétain (139 b, 1) lit Danadapa.

Compilation médico-alchimique, d'apparence peu ancienne, précédée d'une invocation à Sarasvatī ; débute par un chapitre sur l'examen du pouls, expose ensuite la thérapeutique de diverses maladies, et se termine par le détail des procédés de préparation des remèdes métalliques. La démarcation des paragraphes est en général fort défectueuse.

VII. (333 a, 2—334 b, 7). ÇIN-TU ZAB-PAḤI MAN-ÑAG-GI TSHOGS-RNAMS, *Atigambhīropadeçagaṇāḥ* (1). « Séries d'instructions impénétrables ». 35 gr.

A. Le médecin Raghunātha, de Mathurā, (2) dans l'Inde centrale. Œuvre recueillie par Dar-mo sman rams-pa.

T. Le grand Lotsāba Lhun-grub, *Nirābhoga*.

Version exécutée au palais de Po-ta-la.

O. S. inconnu.

Formules conjuratoires destinées en particulier à la guérison des maladies produites par les piçācas et autres grahas.

VIII. (334 b, 7—338 a, 8). MIG ḤBYED MTHOÑ-BA DON-LDAN, *Cakṣuspratyarpaṇadṛṣṭikriyā*. « Traitement de la pupille, régénérateur de la vision ». [L'introduction porte en sous-titre : Lag-len zin-bris-su bkod, *Ācārasmārakanyāsaḥ*, « Mémorandum pratique »]. 72 gr.

A. Le médecin Maho, (3) de Çājañ (Çā-dsañ) dans l'Inde, venu de pays de Vāripura (yul Ba-ri-pu-ra). [Ds. l'introd., Man-ho !]

T. Lhun-grub, *Nirābhoga*.

Traduction faite au palais de Po-ta-la.

O. S. inconnu.

Abrégé d'hygiène oculaire et de thérapeutique médicale et chirurgicale des affections des yeux (4).

---

(1) Titre d'après le C. ; l'Index et la rubrique donnent simplement Gdams-pa, *Upadeçaḥ*.

(2) I. mandchou (188 a, 34) et chinois : Mahora.

(3) I. chinois : Maha.

(4) Sauf remarque spéciale, l'orthographe de l'édition a partout été respectée ; la transcription, presque conforme à celle du Dictionnaire de S. C. Dās, n'en diffère que par la substitution du signe ḥ à h souligné d'un trait, et de ñ à n surmonté d'un accent circonflexe, changements dictés par des nécessités typographiques locales, qui ont également entraîné la suppression des traits diacritiques pour les consonnes-préfixes.

Cette analyse provisoire des œuvres médicales du Tanjur, complétée et revue peu-à-peu, au fur et à mesure des progrès de notre examen, sera suivie de la publication des textes sanscrit et tibétain du Yogaçataka, avec traduction, et d'un vocabulaire médical tibétain-sanscrit-français.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient

V

PĀṆḌURAṄGA [1]

Sur la côte de l'Annam méridional, entre le 11e et le 12e degrés de latitude, s'ouvre une petite baie que limitent, au nord, le cap Hon-do, au sud, le cap Padarang. Au fond de cette baie se jette le Song Dinh, qui reçoit à droite le Krong Pha, le Song Tabou et le Krong Byuḥ [2]. La plaine arrosée par ces cours d'eau a environ 50 kil. de l'est à l'ouest et 30 kil. du sud au nord [3]. Elle est entourée d'une ceinture de massifs montagneux (Tabar, Nui Barao, etc.), qui atteint sa plus grande hauteur vers l'intérieur et s'abaisse progressivement vers la mer de 1.600 à 1.200 et à 900 mètres.

Avant l'occupation française, cette région faisait partie de la province annamite du Bình-thuận; plus tard (vers 1888) elle fut rattachée au Khánh-hoà, tout en gardant une certaine autonomie administrative; en 1901, elle a été érigée en province distincte sous le nom de Ninh-thuận.

C'est là que se sont réfugiés les débris du peuple cham, autour du dernier temple brahmanique de l'Indochine, parmi les ruines et les stèles qui racontent leur gloire passée [4]. Il n'est pas sans intérêt de grouper les souvenirs dispersés qui se rapportent à ce vieux sol historique, soit dans les historiens chinois, soit dans les inscriptions.

---

(1) Cet article a été imprimé une première fois dans le recueil offert à M. H. Kern pour son 70e anniversaire et intitulé : *Album-Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag den VI April MDCCCC III.* Leiden, E. J. Brill, 1903, in-4°. Le texte que nous en donnons ici a reçu quelques additions et corrections. Nous y avons joint trois inscriptions inédites de Phanrang. Enfin, nous devons à l'obligeance de M. Pelliot la traduction des textes chinois relatifs à l'histoire de Pāṇḍuraṅga.

(2) Ces noms sont donnés sous leur forme la plus usuelle, tels qu'ils nous été fournis par M. Odend'hal, résident de Phanrang; les uns sont annamites, les autres chams. Annam. *song* = cham *krong* «fleuve». Le Krong Byuḥ (annam. Song Viêu) « fleuve de la forteresse » est ainsi nommé de la forteresse édifiée par le roi Po Romé (1637-1651); il s'appelait auparavant Krong Laa. (Aymonier, *Légendes hist. des Chams*, dans *Excurs. et Reconn.* XIV, 172.)

(3) Les cultures s'étendent à 25 kil. environ en remontant le Song Dinh; on estime leur superficie à 10.000 hectares, dont les deux tiers sur la rive droite.

(4) On compte dans la résidence de Phanrang 32 villages chams, dont la population peut être évaluée à 15 ou 20.000 habitants.

I. — LE NOM DU PAYS

La contrée dont nous venons de donner un bref aperçu est communément appelée Phanrang par les Européens qui ont emprunté cette forme aux Annamites ; le nom cham est *Panrang*; et tel il est usité aujourd'hui, tel nous le trouvons dans les inscriptions (*Panrāñ*) dès 1006 çaka [1]. Les inscriptions sanskrites donnent comme équivalent *Pāṇḍuraṅga* ou *Pāṇḍurāṅga*, qui se trouve déjà dans une inscription de 739 çaka [2]. On serait tenté de croire que Panrāñ est le nom original, sanskritisé postérieurement en Pāṇḍuraṅga ; mais il est à remarquer que les diverses formes que ce nom a prises en chinois : *Pin-t'o-lo, Pin-t'ong-long*, *Pen-t'o-ling*, *Pen-t'o-lang*, *Pin-t'eou-lang*, *Pang-tou-lang*, nous ramènent toutes à une forme *Pandarañ* [3], attestée d'autre part par deux noms modernes : 1° *Pañdarañ*, nom que portait la résidence royale, selon la Chronique, et par lequel on désigne encore un tertre où la tradition veut qu'elle se soit élevée ; 2° *Padarañ*, nom du cap qui ferme au S. la baie de Panrang. L'existence de ce doublet *Panrañ-Pandarañ* n'est pas facile à expliquer, à moins d'admettre que la seconde forme dérive du nom sanskrit, ce qui est peu vraisemblable [4].

II. — LES TÉMOIGNAGES CHINOIS

Le pays de Panrang apparaît d'assez bonne heure dans les textes chinois. Le *Kieou t'ang chou* 舊 唐 書, compilé au Xe siècle, et dont les renseignements portent, à cet endroit, sur la période 705-906, donne en même temps son nom et sa situation géographique : « [Le Cambodge maritime] touche, à l'est, au pays de Pen-t'o-lang. »

Les *Annales des Song* (ch. 489) disent que, pour aller de la capitale du Champa à Pin-t'o-lo, il faut un voyage de terre d'un mois.

La situation politique de Pāṇḍuraṅga ressort avec netteté des témoignages chinois [5] : ce n'est pas une province du Champa, c'est un pays limitrophe de ce royaume. Il n'a pas le caractère d'un Etat indépendant : il paie le tribut au Champa et en reçoit ses gouverneurs ; mais, qu'il jouisse d'une large autonomie, c'est ce que prouve assez l'ambassade qu'il envoie à la cour de Chine en 987 [6].

---

(1) Aymonier, *Première étude sur les inscriptions tchames*, p. 35.

(2) *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, p. 266.

(3) La nasalisation de la seconde voyelle dans les transcriptions chinoises n'est pas sans analogues : cf. Mou-tchen-lin-t'o = Mucilinda ; Kia-ling-p'in-kia = Kālaviṅka. Une étymologie singulière est donnée par Tchao-jou-koua (XIIIe siècle) : le nom du pays, Pin-t'ong-long, serait une corruption du nom de l'arhat Piṇḍola.

(4) Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler à ce propos que le nom *Indra* est généralement écrit *Inra* dans les inscriptions chames.

(5) Voir les textes chinois traduits par M. Pelliot, infra, pp. 648 653.

(6) Cette ambassade se rencontra avec des envoyés arabes. (Annales des Song, ch. 490.)

Voici en résumé ce que les historiens chinois nous apprennent sur ce petit Etat. Il est traversé par un fleuve à deux sources, dont l'eau est très pure. Les mœurs sont, dans l'ensemble, les mêmes qu'au Champa. Les habitants couvrent leurs maisons de paille tressée et les entourent de palissades en bois. Quand un de leurs parents meurt, ils prennent le deuil, font des cérémonies au Buddha pour son salut et l'enterrent dans un lieu écarté. Ils se servent de feuilles pour boire; leurs boissons sont le vin de coco et le vin de riz. Le pays produit du *k'i-nan* 棋楠 (calambac) et de l'ivoire. Dans le commerce, on emploie l'or, l'argent et les tissus à ramages.

Le chef du pays s'habille comme le roi de Champa; comme lui, il sort à cheval ou à éléphant, avec un parasol rouge et une escorte de cent hommes qui crient: *Ya! P'ou!* Le *San ts'ai t'ou houei* ajoute qu'il est nommé par le roi de Champa.



FIG. 27. — LE PRINCE DE PĀṆḌURAÑGA
(d'après le *San ts'ai t'ou houei*).

Une tradition singulière, que répètent toutes les notices chinoises, identifie Pāṇḍurañga soit avec Rājagṛha, soit avec Çrāvastī : les textes opinent pour l'une ou l'autre de ces deux illustres cités, mais tous s'accordent à dire qu'on y voit les fondations de la maison de Mahā-Maudgalyāyana.

III. — LES INSCRIPTIONS

Les inscriptions disséminées dans la plaine de Panrang sont heureusement un peu moins vagues que les auteurs chinois. La plupart ont déjà été publiées ou analysées par MM. Bergaigne et Aymonier; mais comme quelques inscriptions nouvelles ont été signalées dans ces derniers temps, il ne sera pas inutile de dresser la liste de celles qui sont connues à ce jour.

I. *Yang Tikuḥ* ou *Datrang*. — Stèle à 15 kil. O. de Panrang, sur l'emplacement d'un ancien monument. Objet: restauration par Indravarman Ier, en 721 çaka, d'un temple de Bhadrādhipatīçvara, qui avait été brûlé en 709 par des armées de Java venues sur des navires. En sanskrit. (No 15.)

Inscr. skr. de Campā, pp. 207-218.

II. *Glai Lamov*. — Stèle à environ 5 kil. S.-S.-E. de la précédente, sur l'emplacement d'un ancien monument; 2 inscriptions d'Indravarman Ier: A. Erection d'un Indraparameçvara, en 723 çaka. B. Donation à Çaṃkara-Nārāyaṇa. En sanskrit. (No 16.)

Ibid. pp. 218-231.

III. *Glai Klong Anōḥ*. — Stèle brisée, trouvée dans l'enceinte en pierres brutes d'un ancien *kut* ou cimetière cham, sur la rive droite du Krong Byuḥ, à 1 1/2 kil. S. du tram de Hoà-trinh; aujourd'hui à la résidence. Inscription du senāpati Pār [1], sous le règne de Harivarman, en çaka 7?? (les deux derniers chiffres sont effacés). En cham. (No 129.)

Aymonier, Première étude, p. 23.

IV. *Po Nagar*. — Stèle située à 5 kil. O. du village de Mong-dưc. 16 1/4 lignes en sanskrit, prose et vers. Objet: le roi Vikrāntavarman donne au dieu Vikrāntarudreçvara le champ Rudrakṣetra, entouré de sauvages montagnards appelés Vṛlas. (No 10.)

Ibid. pp. 231-237.

V. *Bakul*. — Nommée par erreur Yang Kur par Aymonier. Pierre irrégulière, trouvée à environ 4 kil. O. du village de Chung-my; aujourd'hui à la résidence. 9 lignes en skr. + 7 lignes en cham. Sanskrit: « poème » du sthavira Buddhanirvāṇa, commémorant les donations faites par son père Samanta, en 751 çaka. Cham: donation au dieu du mont Mandara et au dieu Praṇaveçvara [2]. (No 131.)

Inscr. skr. de Campā, pp. 237-242; Aymonier, Première étude, pp. 25-27.

---

(1) Sur ce nom, voir plus bas, p. 637.

(2) Les quatre vers en mauvais sanskrit que l'auteur qualifie prétentieusement de *kāvya* ont plus d'un point obscur, particulièrement le premier hémistiche: *Vikrānteçvaralokau yau tayor gup[t]au sa nāyakaḥ*. Bergaigne suppose que *Vikrānta*, « lion », = [*Çākya*]*siṃha*, le Buddha, et que Samanta est le gardien des deux mondes du Buddha et de Çiva. M. Barth, qui juge avec raison cette interprétation peu vraisemblable, propose de voir dans Vikrānteçvara le nom divin donné à Vikrāntavarman après sa mort; Samanta aurait été, sur la terre et dans

VI. *Rocher de Po Klong Garai.* — Rocher en forme de pyramide triangulaire, devant la façade du temple de Po Klong Garai, découvert en 1901 par M. H. Parmentier. Il est inscrit sur trois faces: A. 5 lignes, dont 4 1/4 en skr. et la dernière en cham; B. 7 lignes, en cham; C. 6 lignes, en cham. Objet: érection d'un liṅga par le yuvarāja, exerçant les fonctions de mahā-senāpati, après une révolte des habitants de Panrang contre le roi de Champa Parameçvaravarman Dharmarāja. Date: 872 (?) çaka. (N° 255.)

Inscription nouvelle. Voir le texte ci-dessous, p. 643.

VII. *Danê* ou *Batau Tablaḥ.* — Inscription sur roc, à 1 1/2 kil. S.-E. de Glai Klong Anöḥ (n° III). 17 lignes de 3 m 50 et 4 m 75 de longueur; hauteur, 3 mètres. En cham. Donation du roi Jaya Harivarman au dieu Jaya Harilingeçvara. Dates: 1067-1092. (N° 11.)

Aymonier, Première étude, p. 39.

VIII. *Premier pilier de Panrang.* — Pilier inscrit, trouvé à quelques centaines de mètres de la Mission catholique; déposé à la résidence. 2 faces: A. 21 lignes de 0 m 27; B. 21 lignes de 0 m 16. En cham. Victoires et fondations pieuses du roi Jaya Parameçvaravarman II. Dates: 1142, 1149. (N° 2.)

Ibid. p. 50.

IX. *Second pilier de Panrang.* — Pilier de même provenance; conservé à la résidence. 20 lignes. En cham. Donation d'esclaves et d'objets précieux faite par le même roi et par le yuvarāja au dieu Svayamutpanna. (N° 3.)

Inscription nouvelle. Voir le texte ci-dessous, p. 645.

X. *Pilier de Lomngö.* — Pilier trouvé à l'embouchure de la rivière de Panrang, où il servait de borne entre deux villages annamites; probablement de même provenance que les précédents; conservé à la résidence. L'inscription chame a été martelée de caractères chinois la 17e année de Minh-Mang (1836). Deux inscriptions d'époques différentes: 1° (Lignes 1-4). Inscription rognée. Objets et esclaves chinois, siamois, et pukām (Pagan) donnés au temple. 2° (Lignes 5-15). Donation du roi Jaya Parameçvaravarman II aux dieux Campeçvara et Svayamutpanna. (N° 5.)

Aymonier, Première étude, p. 52.

---

le ciel, le ministre de ce roi, dont il régirait ainsi les deux mondes. Cette hypothèse extrêmement ingénieuse est la meilleure qu'on puisse faire actuellement; je dois dire cependant qu'elle me laisse quelque doute, parce que le nom royal qui précède *içvara* est généralement celui du roi fondateur et non celui du roi déifié: *Vikrānteçvara* devrait se traduire régulièrement par « Īçvara érigé par Vikrāntavarman ». Mais cette objection n'est point décisive; nous admettons donc provisoirement que la donation de Samanta est de 751 çaka (bien que le premier chiffre excite non sans motif les soupçons de M. Aymonier) et que l'inscription qui la commémore fut faite par son fils après 776 ç., époque où Vikrāntavarman régnait encore. — Notons en passant quelques corrections à cette inscription: je lis l. 4 *pūjanārthaṃ*; l. 8 *Tadaiṅ*. L. 5, il faut, je crois, traduire: « La rizière de Tavov comptée pour quarante kharī et le champ [sis] à Mast[ak]āṅka pour dix. » (*pāt pluḥ* = *pāk pluḥ*, quarante). — L. 16: *jñātaye bhūtale nṛṇām*; le sens de *jñāti* = « information », que M. Barth n'acceptait qu'avec beaucoup d'hésitation, est confirmé par la ṭīkā du *Mahāvaṃsa*, qui glose *naralā-ñāti-hetunā* par *manussabhāvajānanāya*. (W. Geiger, *Album-Kern*, p. 206.)

XI. *Premier linteau de Panrang.* — Linteau de même provenance que les piliers précédents ; conservé à la résidence. Inscrit longitudinalement sur une face et transversalement sur deux (c'est donc un ancien pilier transformé en linteau). L'inscription longitudinale a quatre lignes de un mètre environ ; l'inscription transversale (celle de l'ancien pilier) offre les restes de 6 lignes en caractères plus gros. L'inscription du linteau a pour objet l'érection d'une statue du dieu Svayamutpanna par Jaya Parameçvaravarman II et une donation d'esclaves. Date : 1155 çaka. (N° 1.)

Ibid. p. 49.

XII. *Second linteau de Panrang.* — Même provenance, même lieu de dépôt. 4 lignes, formant deux inscriptions : 1° (Lignes 1-2). Donation faite au dieu Svayamutpanna par le prince Pañkaja Abhimanyudeva, gouverneur de Panrang pour le roi Jaya Parameçvaravarman. Date : 1166 çaka. — 2° (Lignes 3-4, dans une écriture beaucoup plus négligée). Donation du roi Jaya Indravarman IV à la même divinité. Date : 1176 çaka. (N° 4.)

Inscription nouvelle. Voir le texte ci-dessous, p. 647.

XIII *Chŏk Yang.* — Petite stèle signalée par M. Aymonier dans une grotte du mont Chŏk Yang, au N.-E. de la vallée de Panrang. Le mont en question n'a pu être identifié, ni la stèle retrouvée. Elle comprenait 7 lignes, 3 en sanskrit contenant une invocation à Çiva, et 4 en cham, commémorant la restauration de la grotte par cinq seigneurs, en 1185 çaka.

Aymonier, Première étude, p. 55.

XIV. *Yang Kur.* — Anciennement appelée stèle du tertre Pandarang. Stèle de grès fin ; haut. 1 mètre, larg. 0 m 50 ; 16 lignes nettes à l'avers, 7 lignes frustes au revers. Elle se trouvait dans un terrain inculte, au S. d'une piste de charrette qui part à l'O. du village de Chung-my (en cham Palei Ba-chong), à 400 mètres N.-O. d'un groupe d'anciens édifices complètement détruits, qui se composait de 2 tours alignées N.-S., d'une tour postérieure et d'une tour ou salle antérieure ; déposée à la résidence. Objet : la princesse Sūryalakṣmī érige une statue de divinité à Bhūmivijaya, sous le règne d'Indravarman III, en 1200 çaka. (N° 127.)

Ibid. p. 59.

XIV *bis*. Sur une roche de granit située entre Chung-my et les tours ruinées, au N. de la piste de charrette, se lit un reste d'inscription :

i.. ja yāṅ.

XV. *Po Klong Garai* (piliers du temple). — 2 piliers extérieurs inscrits sur 3 faces ; 2 piliers intérieurs inscrits sur une face. (N°s 6-9.)

1. Porte extérieure, pilier sud. A, face centrale ; B, — extérieure ; C, — intérieure.

2. Porte extérieure, pilier nord. A, face centrale ; B, — extérieure ; C, — intérieure.

3. Porte intérieure, pilier sud.

4. Porte intérieure, pilier nord.

Donation de terres et d'esclaves faite par le roi Jaya Siṃhavarman, prince Harijit, fils du roi Indravarman et de la reine Gaurendralakṣmī, au dieu Jaya Siṃhaliṅgeçvara.

Aymonier, Première étude, pp. 67-81.

XVI. *Po Klong Garai* (pierre séparée). — Petite inscription de deux lignes, en cham, incomplètement déchiffrée, où il est question d'une donation faite par une jeune fille. (Nº 339.)

Ibid. p. 82.

XVII. *Po-saḥ*. — Stèle en grès, située à 3 1/2 kil. du village annamite de Binh-qui, sur un tertre qui marque l'emplacement d'un ancien monument cham. En cham ; 22 lignes sur la première face, 9 sur la seconde. La partie déchiffrée contient le « cursus honorum » du prince Harijitātmaja, fils du roi Jaya Siṃhavarman. Dates mentionnées : 1196.1220,1222,1223,1228 (1). (Nº 130.)

Ibid. p. 62.

En dehors de ces inscriptions, Panrang est encore nommé sur le pilier d'entrée S., tour du nord, du monument de Po Nagar, à Nhatrang, et sur une stèle inédite de Mỉ-sơn (nº 313).

Cette série d'inscriptions religieuses ne permet pas sans doute de faire l'histoire de Panrang ; mais presque toutes, surtout celles où la donation est précédée d'un exposé historique, nous donnent de précieuses informations sur les évènements dont cette vallée fut le théâtre, sur les principaux temples qui s'y élevaient et sur les dieux qui y recevaient un culte (2).

IV. — Faits historiques

Le premier fait historique dont elles fassent mention est une incursion de pirates malais qui, en 709 çaka, saccagèrent un temple de Bhadrādhipatīçvara, situé à l'ouest de la capitale (3). Le nom de ce dieu indique que le fondateur du temple s'appelait Bhadravarman ; et si ce Bhadravarman est, comme on peut le supposer, le roi Bhadravarman Ier, qui contruisit le temple de Bhadreçvara à Mỉ-sơn (4), il en résulterait que, dès le Ve siècle, Pāṇḍuraṅga relevait du Champa.

(1) Trois inscriptions modernes se lisent sur les pieds-droits du temple de Po Romê et sur la poitrine d'une petite statue de déesse conservée dans le même temple. Voir E.-M. Durand, *Le temple de Po Romê*, Bull. Ec. Fr. E.-O., III, 601-603.

(2) Mais elles ne nous renseignent pas sur les limites du Pāṇḍuraṅga. Peut-être s'étendait-il au S. sur les pays de Parik (Phanri) et de Pajai (Pho-hai) ; par contre, rien n'autorise à croire qu'il comprenait la vallée de Nhatrang (Bergaigne, *le Royaume de Campā*, p. 52).

(3) « Nagaryyāḥ paçcimodbhūtas... nāvāgatair Javavalasaṃghair nirdahyate » (Yang Tikuḥ, B. 3, 6). Il est peu probable que Java désigne l'île de Java, comme le croyait Bergaigne. Voir plus loin, p. 641, n. 1.

(4) Voir *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, II, 185-191.

Indravarman Ier, qui avait déjà élevé un temple d'Indrabhogeçvara à Vīrapura, réédifia en 723 le sanctuaire incendié et y érigea un liṅga qu'il nomma Indrabhadreçvara, pour rappeler à la fois le nom du premier fondateur et le sien.

La stèle qui commémore cette fondation, Yang Tikuḥ (I), est située à un kilomètre environ de celle de Glai Lamov (II), et cette dernière marque peut-être l'emplacement de l'ancienne nagarī : en effet dans cette inscription, Indravarman Ier déclare qu'il a érigé le dieu Indraparameçvara « ici, sur l'emplacement de la magnifique demeure de Çrī Satyavarman ». Satyavarman était le frère aîné et le prédécesseur d'Indravarman. La stèle de Glai Lamov se trouvant, à n'en pas douter, sur l'emplacement d'un ancien monument, il n'est pas invraisemblable que ces vestiges soient ceux du palais de Satyavarman et que le temple « à l'ouest de la ville » soit marqué par la stèle de Yang Tikuḥ. Ce qui n'est rien moins que certain, c'est que la nagarī de Satyavarman ait porté le nom de Vīrapura (1).

Indravarman eut pour successeur Harivarman, qui se donne le titre pompeux de Çrī Harivarmadeva rājādhirāja Çrī Campāpura-parameçvara (735,739 çaka). Ce prince avait un fils le pu-lyañ Vikrāntavarman : il lui confia le gouvernement de Pāṇḍuraṅga et le plaça sous la tutelle du senāpati Pār (2), originaire du village de Dokjā, dans la puri de Maṇidhi. Ce senāpati, qui a fait graver ses donations sur les piliers et les murs du temple de Po Nagar, a laissé également à Panrang un souvenir de son séjour : la stèle de Glai Klong Anōḥ, trop effacée pour que le sujet en puisse être déterminé (3).

Ainsi, dès le IXe siècle, Pāṇḍuraṅga nous apparaît sous l'aspect que lui prêtent les textes chinois : celui d'un Etat feudataire, gouverné, sous la souveraineté du Champa, par un vice-roi (*adhipati*). Ce gouverneur, comme nous l'apprennent des inscriptions postérieures (XII) joignait au titre de *Pāṇḍuraṅgeçvara*, « seigneur de Pāṇḍuraṅga », celui de *senāpati*, « général » : il était naturel en effet que ce peuple, toujours prêt à l'insurrection, fût placé sous

(1) D'après M. Aymonier (*Première étude*, p. 21), Indravarman « dit qu'il érige un temple à Vīrapura, sur l'emplacement de la demeure de Satyavarman ». Cela n'est pas tout-à-fait exact : le roi dit qu'il a érigé un Indrabhogeçvara à Vīrapura, ensuite un Indrabhadreçvara, enfin « ici, sur l'emplacement du palais de Satyavarman », un Indraparameçvara : mais il n'en résulte pas que ce troisième temple fût situé, comme le premier, à Vīrapura.

(2) Ce nom est inscrit sur le pilier N. de la tour du N. de Po Nagar (*Inscr. skr. de Campā*, XXVIII, l. 8), sur la paroi de l'édicule N.-O. du même monument (Aymonier, *Première étude*, p. 24), enfin sur la stèle de Glai Klong Anōḥ (III). Il a été lu diversement : la première syllabe, surmontée du croissant, est lue *pā* par Bergaigne, *pañ* par Aymonier ; la 2e est affectée, sur le pilier de Po Nagar, d'un signe spécial, où les deux auteurs voient une voyelle chame, que B. laisse en blanc et qu'A. transcrit par *œ*. Je ne puis y voir que le signe du virāma, et ce qui me semble le prouver, c'est que le même nom est écrit sur le mur de l'édicule de Po Nagar avec le virāma sous sa forme ordinaire. Si l'*r* est affecté du virāma, le croissant de la première syllable ne peut être le signe de la nasale, mais bien celui d'un *ā* ou plus probablement d'une voyelle chame, peut-être *ö*. Dans le doute, je note, comme Bergaigne, cette voyelle par *ā*, et je lis le nom : *Pār*.

(3) Dans cette inscription, le roi Harivarman est appelé *Hrīvarmmadeva*.

l'autorité d'un chef militaire. Il semble en outre que Pāṇḍuraṅga ait constitué fréquemment l'apanage du prince héritier (*yuvarāja*), ce qui était un moyen assez heureux de donner satisfaction à ses aspirations autonomistes et d'assurer au roi futur la fidélité d'une population habituée de longue date à lui obéir.

En 872 çaka, le yuvarāja était en même temps mahās-nāpati pour le roi Parameçvaravarman Dharmarāja [1]. Il érigea sur la colline où s'élève aujourd'hui le temple de Po Klong Garai, un liṅga destiné à perpétuer le souvenir de ses victoires :

nāmnā çrī-yuvarājo yas senāprabhur atiṣṭhipat
liṅgam ūrvvyāñ cirañkīrttyai karṇṇādryātmaçakādhipe.

Ces victoires avaient été remportées, d'abord sur les Cambodgiens, ensuite sur les gens de Panrang révoltés contre leur souverain. Ces gens, dit le yuvarāja, furent toujours vicieux, malfaisants, stupides, traîtres à tous les rois de Champa [2]. Sous le roi Parameçvaravarman, ils proclamèrent roi un homme du pays [3]. Le yuvarāja mena ses troupes contre eux, les battit et s'empara des hommes, des bœufs, des buffles, des esclaves et des éléphants. Une moitié des prisonniers fut laissée dans la contrée pour la repeupler ; l'autre fut distribuée entre les temples, vihāras, monastères, sālās, ermitages.

Dans la seconde moitié du XI[e] siècle [4], le roi Rudravarman vaincu est emmené captif par les Annamites ; une partie de la population, fuyant les calamités de la guerre, se réfugie à Panrang. Un homme de ce pays se fait reconnaître roi et, au milieu de l'anarchie qui désole le Champa, se maintient pendant 16 ans. Enfin le roi Paramabodhisatva le bat, s'empare de sa personne et redevient le souverain unique (*putau ekacchatra*) en 1006 çaka [5].

Soixante ans plus tard, un nouvel orage s'abat sur le Champa ; il vient cette fois du Cambodge. Le roi de ce pays — probablement Sūryavarman II — s'empare de la capitale et y place comme gouverneur son beau-frère Harideva. Le roi de Champa, Jaya Rudravarman s'enfuit à Panrang, qui semble avoir été

---

(1) Dans le vers cité ci-dessous, la date est exprimée par *ātman, adri, karṇa*. Le mot *ātman* n'a pas encore été rencontré, à ma connaissance, comme symbole numérique ; on ne peut guère y voir qu'un synonyme de *tanu* = 8. La date serait donc 872. Dans ce cas, Parameçvaravarman serait un roi nouveau, dont le règne se placerait entre celui d'Indravarman II, qui régnait en 840, et celui de Jaya Indravarman I[er], roi en 887. Mais il faut observer d'autre part qu'en 972, le roi de Champa était précisément un Parameçvara (Po Nagar, 409, B, 2) : *ātman* pourrait-il être un symbole de 9 ?

(2) « duṣṭa pāpakarma nirvviveka sadākala adhama di ya doṃ pu pō tana rayā ya nā rāja di nagara Campa ».

(3) « paputau urāṅ di nagara nei. »

(4) En 1061 A. D., selon les Annales annamites, en 990 çaka = 1068 A. D., si l'inscription de Po Nagar 409, A, 1, marque la fin de la guerre de 16 ans qui suivit la prise de la capitale. (Aymonier, *Première étude*, p. 33.)

(5) Inscr. de Po Nagar 499, A, 1. *Cf.* Aymonier, loc. laud.

à la fois un foyer de rébellion et le refuge des rois vaincus. Il y meurt en 1067. Son fils, Jaya Harivarman, acclamé roi par le peuple, lutte avec succès contre le Cambodge : attaqué, l'année même de son avènement, par l'armée cambodgienne unie à celle de Vijaya (1), il les bat à Caklyaṅ (2). En 1080 ç., les mêmes armées coalisées reparaissent à Panrang et se font battre dans la plaine de Vīrapura, au champ Kayev. Enfin Harivarman prend à son tour l'offensive : il marche sur l'ancienne capitale, la prend et se fait sacrer selon les rites (1081 ç.). Il eut ensuite à lutter contre les Annamites, sur lesquels il remporta une victoire complète dans la plaine de Lavaṅ (3). En 1088 ç., une des révoltes périodiques de Pāṇḍuraṅga le rappela dans cette région ; et peut-être y en eut-il encore une autre en 1092 (4). Dans une inscription de cette dernière date, Harivarman énumère ses conquêtes dans l'ordre suivant : Kambuja, Yavana, Vijaya ; au nord, Amarāvatī ; au sud, Pāṇḍuraṅga ; à l'ouest, les Raḍê, les Mada et les autres sauvages, Mlecchas (5).

En 1112 çaka, sous le règne de Jaya Parameçvaravarman II, le roi du Cambodge, Jayavarman VII « vint et s'empara du nagara Campa » (6). L'occupation cambodgienne dura 32 ans (1112-1144) (7). Cette fois le roi cham ne put

---

(1) Vijaya n'est pas localisé.

(2) Aujourd'hui Chaklaing, village de la plaine de Panrang.

(3) Ce Lavaṅ n'a sans doute rien de commun avec le village de ce nom, situé dans la montagne, à 50 kil. O. de Panrang. D'après une inscription du temple de Po Klong Garai, il était situé dans le pays de Kroṅ, petite vallée entre Panrang et Parik (Phanri). Cf. Aymonier, *Première étude*, pp. 73, 76.

(4) Inscription de Batau Tablaḥ. — Aymonier, op. laud., p. 39.

(5) Po Nagar, 409 A, 2 (Aymonier, *Première étude*, p. 42) : « paslyaṅ çatruvargga makapun Kamvuja Yavana Vijaya ṅan uttara diça makapun Amarāvatī ṅan dakṣiṇa diça makapun Pāṇḍuraṅga ṅan paççima diça makapun Randaiy Mada ṅan Mvleccha vukān avista ». Le mot *makapun* annonce ce qui suit ; il répond au français « à savoir », ou peut-être « par exemple » (skr. *ādi*). Cf. ce passage d'une inscription de Mĭ-sơn (nº 313, B) : « vidagdha di sarvvaçāstra makapun vyākaraṇaçāstra horāçāstra dhav samasta tattvajñāna makapun mahāyānajñāna » ; « versé dans toutes les sciences, à savoir, la grammaire, l'astronomie ; possédant (?) la connaissance de toutes les doctrines, à savoir, la connaissance du mahāyāna ».

Il serait intéressant de savoir par rapport à quel point Pāṇḍuraṅga était situé au sud, c'est-à-dire où Harivarman avait le centre de son royaume. On pourrait le déterminer avec une précision relative si le pays d'Amarāvatī, qui le bornait au nord, était identifié. Il existe à ce sujet un indice, assez peu concluant à vrai dire, dans une inscription de Jaya Indravarman III (Mĭ-sơn, nº 313, C, 6 sqq.) : « pu pō tana rayā ṅan udyāna marai tāl Amarāvatī punaḥ rumaḥ māla ṅan paṅap rumaḥ Çrī Herukaharmya paṅap suvarṇakoça vuḥ Ṣaḍmukha yāṅ po ku Çrīçānabhadreçvara... » « Ce souverain partit et vint à Amarāvatī. Il releva tous les édifices, fit faire le temple de Çrī Heruka (Gaṇeça), fit faire un koça d'or, donna un Ṣaḍmukha (Skanda) à Çrīçānabhadreçvara... » Le temple de Çrīçānabhadreçvara était à Mĭ-sơn ; et si le roi vint à Amarāvatī pour accomplir ces œuvres pies, on pourrait en conclure avec assez de vraisemblance que le pays d'Amarāvatī correspond à la province actuelle de Quang-nam. Dans cette hypothèse, la capitale de Harivarman aurait été située entre Tourane et Panrang, vraisemblablement à Binh-dinh.

(6) Po Nagar, 409 B, 4. Aymonier, *Première étude*, p. 48.

(7) Dans une inscription de 1156 ç. (Mĭ-sơn, nº 325), ce roi dit qu'il a réédifié tous les liṅga : au Sud ceux de Yāṅ Pu Nagara, au Nord ceux de Çrīçānabhadreçvara ; il avait donc, lui aussi, sa capitale entre Nhatrang et Tourane.

sans doute chercher un refuge à Panrang; un usurpateur venait de s'y établir en cette année 1112.

Ce personnage, qui était depuis sa jeunesse au service du Cambodge et que ses succès militaires avaient élevé jusqu'à la dignité de yuvarāja, utilisa à son profit particulier l'armée qu'il était chargé de conduire contre le Champa et se déclara roi au « rājapura » de Panrang, sous le nom de Sūryavarmadeva. Il eut, dit-il, à réprimer une révolte de brigands (*taskara*) — peut-être des partisans du roi légitime — et les mit en déroute. Il régnait encore en 1116 (1).

Le rocher de Batau Tablaḥ (VII) contient, au-dessus de l'inscription de Harivarman, une autre inscription — postérieure d'un siècle environ — d'un roi qui fit plusieurs campagnes contre Pāṇḍuraṅga, d'abord lorsqu'il était prince héritier, sous le nom de Harideva (1181), puis comme roi non sacré, sous le nom de Jaya Siṃhavarman [II] (1187), enfin comme roi sacré, sous le nom d'Indravarman [III] (1199) (2).

Les piliers du temple de Po Klong Garai sont couverts d'une longue inscription énumérant les dons de Çrī Jaya Siṃhavarman, prince Çrī Harijit, fils du roi Indravarman et de la reine Gaurendralakṣmī.

M. Aymonier propose d'identifier ce roi avec le prince Çrī Harijitātmaja (3), auteur de l'inscription de Po-saḥ (XVII); mais cette identification nous semble présenter des difficultés insurmontables. Nous ne parlons pas de la différence de nom du père : Siṃhavarman et Indravarman; ce changement de nom est fréquent chez les rois Chams. Il reste deux différences moins explicables : 1° l'un se nomme Çrī Harijit et l'autre Çrī Harijitātmaja, « fils de Harijit »; 2° l'un a pour mère la reine Gaurendralakṣmī Paramapura, l'autre la

(1) Inscription inédite de Mỉ-sơn, n° 313 A.

(2) Les voyages de ce roi à Panrang sont exprimés par *rai mak Panrāṅ tmū*. M. Aymonier traduit, sous toutes réserves : « vint s'égayer à Panrāṅ » (*Première étude*, p. 57). Il semble de prime abord assez surprenant que ce souverain ait cru devoir graver sur un roc indestructible le souvenir de ses joyeuses randonnées. Puis cette traduction néglige le mot essentiel, le mot *mak*, « prendre » (une ville, un ennemi); *rai mak Panrāṅ* ne peut signifier qu'une chose : « venir prendre Panrāṅ ». Le mot qui suit est écrit *tmu* avec le croissant : la transcription *tmuṅ* est, je crois, inexacte, car on trouve ce même mot sous la forme *tmuv* (de même *po* avec le croissant = *pov* et non *poṅ*); le croissant paraît donc noter ici une diphtongue et non une nasale gutturale. Quant au sens du mot, c'est évidemment celui de possession, de jouissance; ex. : *tmū rājaparibhoga* (Mỉ-sơn, 312 A, 11), « jouir de la félicité royale »; *tmū kāla* (d° 40 A. 2) « profiter de l'occasion »; *tmū jaya*, « remporter la victoire » (Aymonier : « jouissant de la victoire », *Première étude*, p. 42). Enfin nous trouvons ce mot associé à *mak* dans des passages où le sens ne peut faire doute, par ex. Mỉ-sơn, 36, D, 16 sqq. « Pu pō tana rayā Sūryyavarmmadeva kā adhama di pu pō tana rayā Kamvujadeça. Pu pō tana rayā Kamvujadeça... vrei yāṅ pu yuvarāja vā vala Kamvujadeça rai mak tmū pu pō tana rayā nan ». « Le roi Sūryavarman se souleva contre le roi du Cambodge. Celui-ci chargea le yuvarāja de conduire les troupes du Cambodge et d'aller s'emparer de ce roi » (litt. le prendre et le garder). On remarquera la présence du mot *rai* comme dans l'inscription de Batau Tablaḥ; les trois mots formaient sans doute une expression toute faite.

(3) Dans l'*Album Kern*, p. 388, ce nom est écrit Haritātmaja : c'est un lapsus évident.

reine Bhāskaradevī urāṅ Latumrek. M. Aymonier ne s'explique pas sur le premier point ; sur le second, il pense que « l'objection qu'on pourrait tirer de cette différence de noms, ou plutôt de titres, n'a qu'une valeur très relative dans ces pays de polygamie où la reine mère reçoit les plus grands honneurs de la part du fils monté sur le trône ». L'explication a sa valeur ; mais si le fils, le père et la mère portent tous des noms différents dans les deux documents où ils paraissent, l'identité de ces deux familles devient assez problématique. Nous croyons plus simple d'admettre que le prince appelé « fils de Harijit » était en effet fils de Harijit. Dans ce cas, la succession des rois serait la suivante :

JAYA SIṂHAVARMAN II ou INDRAVARMAN III, prince HARIDEVA. Avènement, 1187 ; sacre, 1199 ; régnait encore en 1200. Ses inscriptions : Po Nagar, 402 B, 405, 408 B et C, 1 ; Batau Tablaḥ ; vase Navelle ; Pandarang.

JAYA SIṂHAVARMAN III, prince HARIJIT, fils du précédent et de la reine Gaurendralakṣmī. Avènement : entre 1200 et 1220 ; régnait encore en 1228 (dates fournies par l'inscription de Po-saḥ). Auteur des inscriptions de Po Klong Garai.

HARIJITĀTMAJA, prince royal, fils du précédent et de la reine Bhāskaradevī. Né en 1196 ; était encore prince royal en 1228. On ne sait s'il régna. Auteur de l'inscription de Po-saḥ (1).

V. — FAITS RELIGIEUX

Les inscriptions nous permettent de situer quelques-uns des sanctuaires qui couvraient la plaine de Panrang.

Prés du village même de ce nom, à quelques centaines de mètres de la Mission catholique, on peut voir au milieu des rizières l'emplacement d'un temple détruit : trois piliers et deux linteaux en ont seuls survécu (2). Ils nous apprennent que la divinité de ce temple était Svayamutpanna, autre forme de Svayambhū,

(1) Cette stèle de Po-saḥ a été transcrite en partie par Bergaigne et traduite par M. Aymonier (*Première étude*, p. 62) d'après un estampage médiocre ; c'est ce qui explique sans doute qu'aucun des deux auteurs n'ait relevé le passage suivant (lignes 3-4), qui offre un intérêt particulier : « madā agrarājamahiṣī sidaḥ rājaputrī pu pō tana rayā Javādhideva ya marai jeṅ vyā Parameçvarī... madā rājaputrī pu pō tana rayā Yavādhipa ya marai di Yavadvīpa ya drṅ nāma sidaḥ pu pō vyā Tapasī ». « Il est une première reine, fille du roi suprême de Java, qui est venue pour être la reine Parameçvarī... Il est une princesse, fille du roi de Yava, qui est venue du Yavadvīpa et se nomme la reine Tapasī ». On voit par là que Java était un royaume parfaitement distinct de l'île de Java, laquelle était appelée Yava, Yavadvīpa.

(2) Inscr. VIII-XII. L'un de ces linteaux est un ancien pied-droit inscrit emprunté à un édifice plus ancien.

Brahmā. Ce temple fut peut-être fondé par le roi Jaya Parameçvaravarman II : l'inscription XI nous dit qu'en 1155 çaka, il « célébra l'érection d'une statue du dieu Svayamutpanna (*rajan sthāpanā rūpa pak yān pov ku Svayamutpanna*) et lui fit divers présents. D'autres donations furent faites par le yuvarāja, fils de ce même souverain, par son vice-roi le Pāṇḍuraṅgeçvara Abhimanyudeva (1166) et par son successeur Jaya Indravarman IV (1176).

A 6 kilomètres O. de Panrang, à droite de la route qui conduit au Lambiang, s'élève sur une colline (Chŏk Hala, « le mont du bétel ») un temple en briques que les Chams nomment le kalan de Po Klong Garai. Dans le sanctuaire est un mukhaliṅga, dont nous savons le nom par les piliers de l'entrée : il s'appelait Jaya Siṃhavarmaliṅgeçvara et avait probablement été érigé entre 1220 et 1230 çaka par Jaya Siṃhavarman III, prince Harijit [1].

Ce liṅga n'était pas le premier qui eût été érigé sur cette colline ; en 872, comme nous l'avons vu, un yuvarāja en avait établi un à cette même place après sa victoire sur Pāṇḍuraṅga révolté.

A 15 kilomètres O. de Panrang s'élevait, au commencement du VIII[e] siècle çaka, le temple de Bhadrādhipatīçvara, qui pouvait avoir deux ou trois siècles d'existence. Détruit en 700 par des pirates malais, il fut reconstruit en 721 sous le nom d'Indrabhadreçvara. Il était à l'O. de la puri de Satyavarman, où le successeur de celui-ci, Indravarman I[er] éleva, en 723, un temple à Indraparameçvara, après en avoir bâti un troisième à Vīrapura sous l'invocation d'Indrabhogeçvara. La stèle qui commémore cette fondation en mentionne une autre en l'honneur de Çaṃkara-Nārāyaṇa.

C'est ainsi que chaque roi bâtissait ses sanctuaires et créait ses dieux : Vikrānteçvara était le dieu de Vikrāntavarman, Hariliṅgeçvara celui de Harivarman, etc. Parmi tous ces īçvaras, une place était réservée à Praṇaveçvara, « le dieu de la syllabe *oṃ* ».

Le plus moderne de ces temples est sans doute celui qui existe encore aujourd'hui à environ 15 kil. S.-O. de Panrang sous le nom de Po Romé, le dernier roi du Champa indépendant, qui mourut en cage, captif des Annamites, en 1651. Le nom de ce prince a évincé celui du dieu primitif, comme le nom de Po Klong Garai a supplanté celui de Siṃhaliṅgeçvara. Les anciens dieux sont morts : la religion brahmanique, réduite aujourd'hui à des formules et à des rites, n'est plus qu'un reflet mourant du passé dans le débile esprit des Chams de Panrang, héritiers dégénérés de ce peuple turbulent et guerrier qui porta au loin le renom de Paṇḍuraṅga.

VI. — INSCRIPTIONS INÉDITES DE PANRANG

La plupart des inscriptions de Panrang ont été publiées ou analysées plus ou moins complètement. On en a signalé trois nouvelles dans ces dernières

---

(1) Le temple de Po Klong Garai date donc de la fin du XIII[e] siècle de l'ère chrétienne.

années [1] : la première est gravée sur un rocher voisin du temple de Po Klong Garai, les deux autres sur un pilier et un linteau provenant du temple de Svayamutpanna.

1. Inscription du rocher de Po Klong Garai (nº VI).

A

(1) svasti ||
nāmnā çrī yuvarājo yas senāprabhu(2)ratiṣṭhipat
liṅgam ūrvvyāñ ciraṅkīrttyai karṇṇādryātmaçakādhipe
(3) sakalajanamanobhirāma.andro [2]
raṇaviditograyaço(4)niviṣṭakamvudeçaḥ
varajanagadito dya dānapuṇye
bhuvi ca vibhāty aniçaṃ sa Ca(5)mpadeçapālī

navvan urāñ nagara Panrāñ nei kintu du ñuv duṣṭa pāpakarmma nirvviveka sadākā-

B

(1) la adhama di ya doṃ pu pō tana rayā ya nā rāja di nagara Campa *lumīk [3] n(ei) (2) marai *na vai* kā tāl rāja yāñ pō ku Parameçvaravarmmadeva yāñ Dharmmarāja trā la du ñuv kā a (3) dhama paputau urāñ di nagara nei suhetu yāñ po

---

(1) Deux sont en cham, une en sanskrit et en cham. Bien que ma connaissance très superficielle de la langue chame m'expose à bien des erreurs, je crois utile de donner le texte complet de ces documents : il pourra tout au moins servir de point de départ à d'autres. La difficulté des inscriptions en langue vulgaire est d'ailleurs moins grande qu'on pourrait le croire. D'une part elles contiennent une forte proportion de mots sanskrits ; d'autre part le vocabulaire indigène en est assez restreint, et il a été en grande partie élucidé dans le savant mémoire de M. Aymonier : *Première étude sur les inscriptions tchames*. Paris, 1891. — Les mots chams qui me sont inconnus sont précédés d'un astérisque ; lorsque plusieurs de ces mots se suivent, ils sont placés entre deux astérisques. Le croissant qui surmonte certaines syllabes est transcrit par une tilde, sauf dans le cas où il n'est de toute évidence que le signe de l'allongement. J'ai dû citer quelques inscriptions inédites : le nº qu'elles portent est celui des estampages de l'Ecole française.

(2) Le caractère remplacé par un point est entamé à droite par un éclat de la pierre ; bien qu'en partie épargné, il n'est pas facile à identifier : ce n'est certainement pas un *c* ; le mot *candro* est donc exclu, et je n'en vois pas d'autre qui puisse convenir ici.

(3) Le mot *campa* est suivi d'un groupe de signes que nous reproduisons ci-contre. On pourrait songer à *rā ru*, mais la comparaison avec les mots *rāja* (même ligne) et *bharuv* (ligne 4) exclut cette lecture. On pourrait aussi y reconnaître deux chiffres et lire 15, mais le contexte ne favorise pas cette hypothèse. Heureusement une inscription de Mĭ-sơn (40 A, l. 7) vient ici à notre secours. On y lit très nettement : *kā rāja di nagara campa lumīk nei*. Il est dès lors certain que nos deux signes sont les moitiés mal raccordées d'un *l* ; par une bizarre maladresse du lapicide, le bas de la branche postérieure, au lieu de se recourber, vers la branche antérieure, a pris la direction opposée. Le signe vocalique de *mī* est entamé, les signes du virāma sur *k* et de *ei* sur *n* ont disparu, mais la restitution en est facile. Le mot m'est d'ailleurs inconnu.

Fig. 28. — INSCRIPTION DU ROCHER DE PO KLONG GARAI. (Face A.)

ku Parameçvaravarmmadeva apramadā upat ralo y [au] ([1]) drei mān si jeṅ (4) ra vā vala marai karei bharuv ra 'ktap vala dadān pagā ra vrei pu lyaṅ çrī yuvarāja mahāsenāpatī yāṅ ku maun yāṅ po ku Çrī Pa (5) rameçvaravarmmadeva du nan senāpatī pramūla nau 'andap ra 'nvak nagara nei mān ya dō vala Panrāṅ di nan kā mṛsuḥ ra kyāp jauḥ pa (6) raspara sa pak sā nau dāp di ya doṃ mahāvivara guhā ṅan çilara sarvva ka yāṅ ativyūha mān ra vrei vala tūy nau di dadān dadān diça mān vala nan (7) kā mak urāṅ nagara Panrāṅ nei niççeṣa ṅan lamvauv kravāv hulun limān avista suhetu yāṅ po ku Çrī Parameçvaravarmmadeva Dharmmarāja

C

(1) mān ra 'kaḥ arddhabhāga urāṅ di nan 'amnā vrei daut pajeṅ nagara (2) ra.. nau vuḥ di dadān devālaya vihāra kuṭī çāla araṇyāçraya karaṇa (3) jane ra dharmma 'pa*dh*ā ([2]) la navvan pu lyaṅ çrī yuvarāja mahāsenāpatī ra ndok vatuv di dadān vala pa*dh*ā du (4) nan ra pratiṣṭhā liṅgaga nei ṅan .. di 'ajvaṅ sauy' sā muhūrtti karaṇa jayastambha tra hetu du nan çivabha (5) kti rei mān 'hake urāṅ nagara nei velayaḥ madā mvoḥ cihna rūpa liṅga nei madā 'vloṃ mān 'kdā pi' anumāna 'su (6) dār janma jmai adhama di ya doṃ pu pō tana rayā di nagara Campa ya majeṅ andap niy nau.

Au nom de S. A. le yuvarāja qui, étant senāpati, a érigé un liṅga pour une longue gloire en ce monde, l'an du roi des Çakas *personne*, *montagne*, *oreille* (872).

... Charmant le cœur de tous les hommes, ayant fait pénétrer dans le Kambudeça sa gloire redoutable gagnée dans les batailles, loué maintenant par les hommes d'élite pour le mérite spirituel de ses aumônes, il resplendit sans interruption sur la terre, ce gardien du pays de Champa.

Or, les hommes de cette cité de Panrāṅ étaient vicieux, malfaisants, stupides, toujours en révolte contre tous les souverains qui régnèrent dans l'Etat de Champa ([3]). On arriva ainsi au roi Parameçvaravarmadeva Dharmarāja. Les rebelles proclamèrent roi un homme du pays. Comme le roi Parameçvaravarman était actif et avait des sujets nombreux, il conduisit à diverses reprises de nouvelles troupes ([4])... et il ordonna au yuvarāja mahāsenāpati, son neveu (?),

---

([1]) Le lapicide a oublié devant la lettre le signe de l'*e* qui forme avec celui qui la surmonte la diphtongue *au* ; la forme très particulière de ce second signe, qui ne s'emploie jamais seul, ne laisse aucun doute sur ce point.

([2]) *Padhā* : le 2e caractère est très douteux, ici et à la fin de la même ligne.

([3]) *navvan* est une particule initiale qui paraît signifier « or, alors » ; — *kintu*, pb. = skr. *kiṃ tu*, a une valeur analogue ; — *adhama*, en skr. « vil », a pris en cham le sens de « révolté, insurgé ».

([4]) *ralo*, en cham moderne « nombreux » ; *yau* (?) ; *karei*, divers ; *bharuv*, peut-être = *baruv*, « nouveau ».

[avec] tous les généraux, d'aller soumettre (?) cette cité (1). Toutes les troupes de Panrāṅ combattirent. Il les chassa; il les écrasa les unes et les autres, une à une (?) (2); elles allèrent se cacher dans les trous, les cavernes, les rochers. Et S. A., qui avait une nombreuse armée, les fit poursuivre par ses troupes dans toutes les directions. Et ces troupes prirent tous les gens de Panrāṅ avec les bœufs, les buffles, les esclaves, les éléphants, au profit du roi Parameçvaravarmadeva Dharmarāja (3). Il ... la moitié de ces gens .... il leur donna l'ordre de demeurer pour relever la ville (4); il donna [l'autre moitié] aux temples, aux monastères, aux habitations de religieux, aux sālās, aux ermitages, pour se créer du mérite (?) ... Alors le yuvarāja demanda des pierres aux diverses troupes et il érigea ce liṅga (5) ... et aussitôt [après] il éleva une colonne de victoire (6). Et à cause de sa piété envers Çiva, lorsque les gens de ce pays virent les marques et la beauté de ce liṅga ... la résolution naquit en eux de renoncer à leurs révoltes contre les rois du Champa qui étaient toujours victorieux (?) (7).

*
* *

2. — *Second pilier de Panrang* (n° IX).

(1) .... n mūla ...... (8) (yāṅ po ku) (2) [çrī] Parameçvaravarmmadeva vuḥ pak yā(ṅ po ku) (3) (Sva)yamutpanna ñan yāṅ po ku Çrī .... (4) .. ra vraḥ rūpa ˚çvāl mauk˚ Ajīt mauk Lau [hu] (5) [l]un ˚çiliḥ ri ci Ñaiḥ 9 drei çvāl mauk Ak (6) . . nai 4 drei çvāl mauk Ayāp 3 drei çvāl (7) mauk Raraun̄ 8 drei çvāl mauk

---

(1) *ktap*, qui d'ailleurs n'est pas tout-à-fait net sur l'estampage, est inconnu; — *pagā* = « clôture, palissade »: le sens est peut-être: « il tira des troupes de diverses forteresses ». — *Moun* signifie pb. « neveu »; cf. bahnar et jarai, *mon*; radèh, *muon*; cham moderne, *kamuon*. — *Pramūla*, pb. dérivé de *mūla*, « ensemble, total » (Aymonier, *Première étude*, p. 70, note). Je crois qu'il faut suppléer *ñan* « avec », devant *senāpati*. On pourrait sans doute traduire: « Il donna [ces troupes] au yuvarāja... Tous les généraux allèrent... » Mais dans les phrases de ce genre, *vrei* est plutôt employé comme auxiliaire causatif que dans le sens de « donner »; en outre il faudrait en tête de la seconde phrase une particule telle que *mān*, *trā*, etc.

(2) *kyāp* = *tyap*, « chasser »; — *jauḥ* = *joḥ*, « briser »; — *sa pak sā* paraît signifier « un à un »: on ne peut songer à *paksa* = *pakṣa*, car dans ce cas *s* serait souscrit.

(3) *Suhetu* est généralement employé dans le sens de « parce que », mais ce sens ne peut convenir ici, vu l'absence de verbe; il doit signifier « au profit de, pour le compte de ».

(4) *daut* = *dok*, « demeurer »; — *pajeṅ*, causatif de *jeṅ* « être », a le sens de « rétablir, remettre en état ».

(5) *ndok* = dok, « réclamer »; — *vatuv* = *batau*, « pierre »; — *liṅgaga nei*: cette expression de forme singulière se retrouve ailleurs, par ex. Mi-son, n° 40, A, 6: « pratiṣṭhā liṅgaga nei »; que les mots doivent être coupés ainsi et non liṅga-ganei, c'est ce que prouve Mi-son, 325, A, l. 5: « punaḥ liṅgagaḥ uttarabhāga »: il faudrait donc voir dans *liṅgaga* une forme indigène de *liṅga* (?).

(6) *muhūrtti* = skr. *muhūrta*, « instant ».

(7) *velayaḥ*, sans doute dérivé du skr. *velā*, temps; — *mvoḥ* = boḥ, « voir »; — *anumāna* « consentement »; — *janma*, « naître », substantif devenu verbe, comme *karaṇa*, « faire »; — *jmai* = *jwai*, « cesser de »; — *majeṅ* = préfixe *ma* + *jeṅ* « être ».

(8) Il y avait deux *u* dans le mot qui suivait *mūla*: pb. *hulun*.

Re 8 drei ja Patiḥ (8) hulun çiliḥ ri mauk Nik mauk Svar ja Çi (9)rā nan humā sā sthāna di Kumvyāl anan Samṛddhija(10)ya (1) Ranok 400 jāk ñan 'tandō laṅguv' kvī(11)r campa sī vuḥ di 'hajai nan 30' drei 'tralāy (12) pirak sā 'vaḥ āk' 50 thil 'sanrauṅ pira(13)k sā vaḥ āk 36 thil || si vuḥ di y(14)āṅ pō ku Çrī Jaya . ārtheçvara (2) humā Ra(15)nok di Samṛddhijaya Kumvyāl 500 jāk ña(16)n tandō laṅguv kvīr campa si vuḥ di hajai nan 3 (17) 0 drei || pō yāṅ pu yuvarāja aṅ Nandabha(18)dra urāṅ Turaiy Vijaya vuḥ 'kalāṅ pirak (19) sā vaḥ āk 50 thil sanrauṅ pirak sā va(20)ḥ āk 30 thil ||

Total des [esclaves] que S. M. Parameçvaravarmadeva donne au dieu Svayamutpanna et à l'auguste image du dieu Çrī. . . . . ra (3) :

Çvāl mauk Ajīt, mauk Lau, hulun çiliḥ ri ci Ñaiḥ, 9 personnes; *çvāl mauk Āk*. . . 4 personnes ; *çvāl mauk Ayāp*, 3 personnes ; *çvāl mauk Barauṅ*, 8 personnes ; *çvāl mauk Re*, 8 personnes ; *ja Patiḥ, hulun çiliḥ ri mauk Nik, mauk Svar, ja Çirā* (4).

Une rizière sise à Kumvyāl [et] Samṛddhijaya, celle de Ranok (5), 400 jāk (6), avec *tandō laṅguv* (7) khmer et cham. Il donne à ce domaine (?) (8) 30 personnes.

Un *tralāy* d'argent pesant 50 thil ; un *sanroṅ* d'argent pesant 36 thil.

Il donne à Çrī Jaya. ārtheçvara la rizière de Ranok, à Samṛddhijaya [et] Kumvyāl, 500 jāk, avec *tandō laṅguv* khmer et cham. Il donne à ce domaine (?) 30 personnes.

S. A. le yuvarāja, aṅ Nandabhadra, personne Turaiy Vijaya donne un *kalāṅ* d'argent pesant 50 thil, un *sanroṅ* d'argent pesant 30 thil.

---

(1) Il semble, en comparant ces noms avec ceux de la ligne 15, que *anan* doive suivre *samṛddhijaya*.

(2) Je ne puis lire le premier caractère de ce nom : il ressemble à *çā*.

(3) Dans l'inscription 409 B 1 de Po Nagar (Aymonier, *Première étude*, p. 49), le même donateur emploie une formule identique : « vuḥ di yāṅ pu nagara ñan vraḥ rūpa », « donne à la déesse Pu nagar et à la sainte image », ce qui signifie, je suppose « à la sainte image de la déesse ».

(4) Il n'est pas très facile de distinguer dans cette liste les noms propres des qualifications. A cette dernière classe appartiennent évidemment les mots *çvāl* et *ja*. M. Aymonier (*ibid*. p. 59) traduit le premier par « enfant », le second par « individu » (cham moderne *jā*). Il fait de *mok* (*mauk*) un nom propre ; mais la présence constante de ce mot après *çvāl* ne favorise pas cette interprétation. *Çiliḥ* se retrouve dans une inscription de Binh-dinh (nº 264, 17) : « hulun dvā drei aviḥ nī lumvaḥ yaum çiliḥ çaçaṇṇa bhūmmī nī ».

(5) Kumvyāl et Samṛddhijaya figurent dans une donation du même roi à Po Nagar, 409 B 1 (Aymonier, p. 49). *Ranok* se retrouve à Po Klong Garai (ibid. p. 80).

(6) *jāk*, nom de mesure pour les grains ; 1 jāk = 7 écuellées ; 5 jāk = 1 panier (*ibid*., p. 30).

(7) Ces mots sont inconnus (Aymonier, p. 29). Le fait qu'ils sont suivis de *kvīr, campa*, semble indiquer qu'il s'agit d'esclaves, et cette conjecture est confirmée par Po Nagar, 409 B 2 : « ñan tandō laṅgū *hulun* campa kvīr. . . » Dans 408 C, *tandō* est employé seul, sans *laṅguv*. Inscr. inédite de Binh-dinh, nº 264 : « ñan tandō rayā ». Ce sont probablement des *servi glebae*.

(8) Le mot *hajai* ne peut désigner, dans ces donations de terres, une « forteresse » (Aymonier, p. 76) ; il ne peut s'agir que d'un domaine rural.

3. — *Second linteau de Panrang* (n° XII).

(1) Svasti || pō pu lakei Paṅkaja cei Abhimanyudeva urāṅ Cathei Pāṇḍuraṅgeçvara senāpatī yāṅ pō ku Çrī Jaya Parameçvaravarmmadeva pu pō tana rayā nan vriy pō nan marai senāpatī Panrāṅ di çaka nī 1152 pak rāja pu pō tana rayā nan trā pō nan vuḥ di yān pō (2) ku Svayamutpanna vō sān mvrām māḥ sā vaḥ āk māḥ 7 thil 4 draṃ vō sān mvrām pirak sā vaḥ āk pirak 9 thil suvok pirak sā vaḥ āk 9 thil Valāhvaya laṅguv sā di çaka nī 1166 || (3) Taval Çūratva yāṅ Mādhavaḥ Takdata urāṅ Tu*te* Vijaya pu pō tana rayā Inravarmma vrei rai lyaṅ pō yāṅ Utpaṇa di çakarāja 1176 vlei limān lakei sā ma anan ja prañ hulun 6 vuḥ pak yāṅ pō ku Svayamutpaṇṇa || (4) mauk Karet mauk Ratnadāk mauk Avya mauk Eḥ mauk Can mauk Pūt 'tralāṅ tāra' 1176 ||

Le lakei (¹) Paṅkaja, prince Abhimanyudeva, personne Cathei, seigneur de Pāṇḍuranga et senāpati de S. M. Çrī Jaya Parameçvaravarmadeva, reçut de ce prince l'ordre de venir comme senāpati à Panrāṅ, pour S. M., en 1152 çaka. Il donne au dieu Svayamutpanna un *vō san mvrām* d'or, de 7 thil 4 draṃ; un *vō sān mvrām* d'argent de 9 thil; un *suvok* d'argent de 9 thil; un serf (?) appelé Vala, en çaka 1166.

Le taval Çūratva (²), āṅ Mādhava Takdata, personne Tute Vijaya. Le roi Indravarman fit aller le lyaṅ po yāṅ Utpaṇa (³), en çaka 1176, acheter un éléphant mâle, grand, et 6 esclaves, pour donner au dieu Svayamutpanna, (savoir) : Karet, Ratnadāk, Yavya, Eḥ, Can, Pūt . . . . 1176.

(¹) *Lakei*, litt. « mâle, garçon ».

(²) L'inscription de An-Thuân (Aymonier, p. 46) contient le serment de trois seigneurs, *taval*, appelés Virasiṅha, Çūrādhika et Vikrāntasiṅha.

(³) « Le lyaṅ du dieu Utpaṇa » (Utpana = Svayamutpanna ?). Ce titre est probablement celui du taval auteur de l'inscription.

TEXTES CHINOIS SUR PĀṆḌURAṄGA

PAR M. PAUL PELLIOT

Le nom de Pāṇḍuraṅga se rencontre dans les textes chinois sous les formes 奔陀浪 Pen-t'o-lang, 賓陀羅 Pin-t'o-lo, 賓頭狼 Pin-t'eou-lang, 賓同朧 Pin-t'ong-long, 賓瞳朧 Pin-t'ong-long, 賓陁陵 Pin-t'o-ling, 賓瞳龍 Pin-t'ong-long, 賓童龍 Pin-t'ong-long, 邦都郎 Pang-tou-lang.

I. — Le texte le plus ancien où il soit question de Pāṇḍuraṅga, est, à ma connaissance, ce passage du 舊唐書 *Kieou t'ang chou*, compilé au xe siècle (k. 197, p. 2) : « (Le Tchen-la d'eau) touche à l'est au département (州) de 奔陀浪 Pen-t'o-lang. »

Comme la division du Cambodge en Tchen-la de terre et Tchen-la d'eau remonte au plus tôt à 705, c'est entre cette date et l'an 906, où finit la dynastie des T'ang, que les Chinois durent obtenir cette information sur Pāṇḍuraṅga.

II. — Il semble bien qu'il faille reconnaître le nom de Pāṇḍuraṅga dans quatre passages du 宋史 *Song che* (compilé au xive siècle), quoique ce nom y soit orthographié de trois façons différentes.

K. 5, p. 10 vo (annales principales). — La troisième année 至道 *tche-tao* (997), le deuxième mois, « au jour 壬戌 *jen-siu*, les pays de 大食 Ta-che (Arabes) et de 賓同朧 Pin-t'ong-long apportèrent ensemble le tribut. »

K. 489, p. 1 ro (article du Champa). — « En prenant la mer, (le Champa) est au sud à cinq jours de route de 三佛齊 San-fo-ts'i (Palembang), et par voie de terre à un mois de route du royaume de 賓陀羅 Pin-t'o-lo ; ce (dernier) royaume relève du Champa. »

K. 489, p. 9 vo (article du 注輦 Tchou-nien). — En 1015, les ambassadeurs du Tchou-nien arrivèrent à Palembang, « puis, naviguant encore pendant 18 jours et nuits, traversèrent le port de la montagne des Man (蠻山水口) (1) passèrent la Montagne de l'Inde (天竺山) et arrivèrent au mont 賓頭狼 Pin-t'eou-lang. En regardant vers l'est, la tombe de 西王母 Si-wang-mou était à environ 100 *li* de leur mouillage. Ils naviguèrent encore vingt jours et (vingt) nuits, passèrent le mont du Mouton (羊山), les monts des Neuf Etoiles (九星山), et arrivèrent à l'îlot du Pipa (琵琶) de Kouang-tcheou (Canton). »

---

(1) Je ne suis pas encore en mesure d'identifier les noms de lieux de cet itinéraire.

K. 490, p. 8 r° (article des Ta-che). — « La troisième année (*tche-tao*) (997), au deuxième mois, (les Ta-che) vinrent encore à la cour, avec les envoyés du royaume de 賓同龍 Pin-t'ong-long. »

III. — En dehors de l'histoire officielle des Song, quelques autres textes remontant à cette dynastie nomment également Pāṇḍuraṅga. Le plus ancien est celui du 嶺外代答 *Ling wai tai ta* de 周去非 Tcheou K'iu-fei, publié en 1178 (éd. du 知不足齋叢書 *Tche pou tsou tchai ts'ong chou*, k. 2, p. 10, article du Champa) (1) :

« Comme pays dépendant (du Champa), il y a le royaume de 賓瞳朧 Pin-t'ong-long et le royaume de 賓陁陵 Pin-t'o-ling (2). Les fondations de la maison de Mahāmaudgalyāyana (目連) se trouvent à Pin-t'o-ling ; on dit aussi que c'est là la Ville de la maison du Roi (王舍城, Rājagṛha) (3). »

IV. — Le 諸蕃志 *Tchou fan tche* de 趙汝适 Tchao Jou-koua, qui date du XIIIe siècle, contient le paragraphe suivant, déjà traduit par M. Hirth dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich en 1898 (4) (éd. du 函海 *Han hai*, k. 1, p. 3) :

« Royaume de 賓瞳龍 Pin-t'ong-long. Le prince de Pin-t'ong-long se pare et s'habille de la même manière qu'au Champa. On couvre les maisons avec des feuilles de palmier ; on fait des palissades de bois pour se protéger. Chaque année, (le prince) paye au Champa un tribut de produits locaux. Actuellement parmi les arhats il y a le vénérable Piṇḍola (賓頭盧尊者) ; si pour désigner ce pays on l'appelle Pin-t'ong-long, ce doit être par une altération phonétique (du nom de Piṇḍola). On dit aussi que les fondations de la maison de Mahāmaudgalyāyana y subsistent encore. La quatrième année 雍熙 *yong-hi* (987) (5), ce pays, en même temps que les Ta-che, apporta en tribut des produits locaux. »

---

(1) Un long article sur le *Ling wai tai ta* a été publié par M. Tsuboi Kumazo dans les *Actes du 12e Congrès des Orientalistes, Rome 1899*, Florence, 1902, in-8°, t. II, p. 69 et ss. ; le passage sur le Champa n'y est pas traduit.

(2) Il me paraît probable que ces deux formes répondent également au seul nom de Pāṇḍuraṅga.

(3) Les ambassades de 961, 962 et 1086 dont il est ensuite question ne paraissent pas, après un examen plus approfondi, devoir être attribuées au Pāṇḍuraṅga lui-même, mais au Champa en général. Le texte seul du *Ling wai tai ta* prête à l'équivoque, mais le doute me semble levé par les mentions que l'*Histoire des Song* fait, aux trois années indiquées par le *Ling wai tai ta*, d'ambassades du Champa, et jamais d'ambassades du Pāṇḍuraṅga.

(4) Je n'ai pas cette traduction à ma disposition.

(5) Il est très possible que Tchao Jou-koua ait fait ici une erreur de dix ans et que la seule ambassade certaine du Pāṇḍuraṅga soit en réalité de 997. C'est en effet la date de 997 qui est donnée à deux reprises dans le *Song che* et dans Ma Touan-lin. Ni le *Song che* ni Ma Touan-lin ne parlent d'une ambassade de 987 ; enfin tous deux disent que l'ambassade de 997 est venue en compagnie d'envoyés arabes, et ce renseignement est précisément donné également par Tchao Jou-koua au sujet de l'ambassade de 987. Tout en n'oubliant pas que l'ouvrage

V. — On trouve dans le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (k. 332, p. 28 et k. 339, p. 22 de l'éd. de M. 謝 Sie parue en 1859) le 3e et le 4e des passages de l'*Histoire des Song* que j'ai reproduits sous le no II. Ce n'est pas à dire cependant que Ma Touan-lin ait copié l'*Histoire des Song*, puisqu'au moment où le *Wen hien t'ong k'ao* fut présenté au trône (1319), 脫 脫 T'o-t'o (1), l'auteur de l'*Histoire des Song*, était encore un enfant en bas-âge. Mais la réciproque n'est pas vraie non plus, et une multitude de leçons meilleures dans le *Song che* prouvent qu'il a puisé à des sources indépendantes. En réalité tous les deux se sont servi des mêmes documents officiels, aujourd'hui perdus. Ma Touan-lin, fils de l'un des derniers grands ministres des Song, 馬 廷 鸞 Ma T'ing-louan, dut peut-être à cette parenté un libre accès aux archives des Song avant le triomphe définitif des Mongols, tandis que T'o-t'o, compilateur officiel au service de la dynastie victorieuse, eut à sa disposition tout ce que ses maîtres purent lui fournir pour mener sa tâche à bonne fin.

VI. — L'histoire officielle des Ming, compilée au XVIIIe siècle, donne sur Pāṇḍuraṅga les renseignements suivants (*Ming che*, k. 324, p. 5 vo) :

« Le pays de Pāṇḍuraṅga est limitrophe du Champa. Quand on dit que le Tathāgata pénétra dans le royaume de Çravastī (舍 衞) pour mendier sa nourriture, c'est (de) ce pays (qu'il s'agit). Climat, flore, civilisation, mœurs y ressemblent beaucoup à ceux du Champa. Seulement, en cas de deuil, (les habitants de ce pays) savent porter le deuil ; ils enterrent leurs morts dans un lieu éloigné, pratiquent des jeûnes et rendent hommage au Buddha. Leurs mariages se font sans aucune cérémonie. Quand le chef sort ou rentre, il va à éléphant ou à cheval ; sa suite comprend plus de cent personnes qui devant et derrière lui chantent ses louanges. Le peuple tresse de la paille pour couvrir les maisons. Dans le commerce, on se sert d'or, d'argent et d'étoffes à ramages. Il y a la montagne de 崑 崙 K'ouen-louen (Poulo-Condore). (*Toute la suite du paragraphe est sur Poulo-Condore.*)

Dans le paragraphe précédent, consacré au Champa proprement dit, le nom de Pāṇḍuraṅga apparaît deux fois, mais sous la forme 邦 都 郎 Pang-tou-lang :

P. 3 vo. — Le prince cham 古 來 Kou-lai adresse en 1481 une supplique à l'empereur ; il y explique que les Annamites se sont emparés de son pays,

---

de Tchao Jou-koua est antérieur à la compilation de celui de Ma Touan-lin et surtout du *Song che*, il faut tenir compte aussi de ce que Tchao Jou-koua vivait en province, et n'eut certainement pas à sa disposition les mêmes archives où puisèrent Ma Touan-lin et l'auteur du *Song che*.

(1) M. von Zach m'a rappelé (*Lexicographische Beiträge*, I, Pékin, 1902, p. 76) que cette forme du nom n'était pas la bonne, puisque l'original était mongol. Je suis parfaitement d'accord avec lui sur l'avantage qu'il y aurait à restituer au nom sa véritable orthographe ; si je me suis abstenu et m'abstiens encore, c'est qu'ignorant moi-même de la langue mongole, j'attends qu'on décide entre *tokto* que rétablit M. von Zach (*China Review*, XXV, 142) et *toktagha* que donne Schlegel (*T'oung pao*, X, 248), citant d'Ohsson.

qu'ensuite, craignant la colère impériale, ces « voleurs » ont remis sur le trône son frère aîné le prince 齋亞麻弗菴 Tchai-ya-ma-fou-ngan, mais qu'ils ne lui ont rendu « que cinq régions allant de 邦都郎 Pang-tou-lang à (la frontière du) Tchan-la (Cambodge) [1] ».

P. 4 v°. — Le roi cham 古來 Kou-lai étant mort en 1505, son fils 沙古卜洛 Cha-kou-pou-lo demanda l'investiture. L'affaire traîna en longueur, l'envoyé chinois désigné n'ayant aucune hâte de se rendre au Champa. Après plusieurs années de délai, cet envoyé expliquait encore qu'il n'y avait pas lieu d'aller accorder l'investiture à Cha-kou-pou-lo, et donnait entre autres raisons celle-ci, qu' « après que Kou-lai avait été chassé (par les Annamites), il s'était réfugié dans le pays de 赤坎 Tch'e-k'an et de 邦都郎 Pang-tou-lang », et que ce n'était pas là son ancien territoire.

VII. — Les missions d'eunuques envoyées par Yong-lo dans les mers du sud au début du XVe siècle n'avaient pas ignoré Pāṇḍuraṅga. Des deux principaux ouvrages qui résument les connaissances géographiques acquises par ces missions, le 瀛涯勝覽 *Ying yai cheng lan* de 馬歡 Ma Houan, faussement daté de 1416, et le 星槎勝覽 *Sing tch'a cheng lan* de 費信 Fei Sin, qui remonte à 1436, je regrette de n'avoir à ma disposition que le second, dont je cite le passage sur Pāṇḍuraṅga (k. 1, p. 5) d'après l'édition du 古今說海 *Kou kin chouo hai*.

« Royaume de 賓童龍 Pin-t'ong-long. — Ce royaume est limitrophe des montagnes du Champa. Il y a là un double torrent dont l'eau est très pure. Quand les livres bouddhistes parlent de la nourriture mendiée à Çravastī, c'est de ce pays qu'il s'agit. Les fondations de la maison de Mahāmaudgalyāyana y subsistent encore. La civilisation, les mœurs, la flore, le climat sont très semblables à ceux du Champa, et ne diffèrent que dans les détails ; mais les gens dans les jours de malheur savent porter le deuil ; ils font des cérémonies au Buddha pour le salut du mort ; ils choisissent un endroit écarté pour l'enterrer. Leurs mariages se font sans aucune cérémonie. Quand le chef sort ou rentre, il va à éléphant ou à cheval, tout comme le roi du Champa. Son escorte est de plus de cent personnes qui tiennent des boucliers [2] et chantent à sa louange : Ya ! P'ou ! Le pays produit du 棋楠 *k'i-nan* (calambac) et de l'ivoire. Dans le com-

---

(1) Dans la suite de sa supplique, le prince rappelle que son pays comprenait autrefois vingt-sept régions (處), à savoir quatre préfectures principales (府), une préfecture secondaire (州) et vingt-deux districts (縣). L'emploi des divers termes de la répartition administrative chinoise doit ici indiquer, je pense, l'importance relative de ces diverses circonscriptions ; mais toutes devaient être indépendantes les unes des autres puisque toutes concourent également au total de vingt-sept régions. Sous la dynastie Lê, les provinces de l'Annam portaient le nom de 處 *xứ*.

(2) J'adopte la leçon 盾 *touen*, bouclier, qui est celle du *San ts'ai t'ou houei*, au lieu de celle donnée ici, 質 *tche*, qui ne me paraît pas admissible.

merce, on emploie l'or, l'argent et les étoffes à ramages. Le peuple tresse de la paille et en couvre des maisons pour y habiter. »

VIII. — Les données des ouvrages de Fei Sin et de Ma Houan, jointes à quelques renseignements supplémentaires, ont été fondues sous les Ming par 黃省曾 Houang Sing-ts'eng, dont le 西洋朝貢典錄 *Si yang tch'ao kong tien lou* est incorporé au 3e 集 *tsi* du 粵雅堂叢書 *Yue ya t'ang ts'ong chou*. On y lit (k. 1, p. 4).

« Sous la dépendance de ce royaume (c'est-à-dire du Champa), il y a le royaume de 賓童龍 Pin-t'ong-long. Le territoire est limitrophe du Champa. Ce pays a un torrent à deux branches dont l'eau est très pure. Il y a (une empreinte) d'orteil [1] laissée par Mahāmaudgalyāgana. Les rites funéraires sont au nombre de trois : 1° On porte des vêtements blancs ; 2° on fait des cérémonies au Buddha pour aider le mort ; 3° on choisit un endroit pour l'enterrement. Les mariages ont lieu sans aucune cérémonie ; aussi y a-t-il souvent le malheur du 屍致魚 *che-tche-yu* [2] ; tout le peuple fait des sacrifices dans les temples pour s'en préserver. Quand le chef sort ou rentre, il est suivi de cent hommes qui chantent à sa louange : Ya ! P'ou ! Les vêtements, les coutumes sont les mêmes qu'au Champa. »

La suite, qui parle du 靈山 Ling-chan, « Mont merveilleux », ne semble pas faire partie intégrante de l'article sur Pāṇḍuranga ; en tout cas, l'article sur le Ling-chan est tout à fait indépendant dans le *Sing tch'a cheng lan*, I, 4 [3].

IX. — Le 三才圖會 *San ts'ai t'ou houei*, de 王圻 Wang K'i, préface de 1607, contient à la section 人物 *jen-wou*, k. 12, p. 11, le paragraphe suivant :

« Le royaume de 賓童龍 Pin-t'ong-long dépend du Champa. Le Champa choisit quelqu'un pour en faire le chef du pays. Quand (ce chef) sort, il va à cheval ou à éléphant, tenant un parasol rouge. Plus de cent hommes le suivent, portant

---

(1) J'ai gardé la leçon originale avec le sens que paraît lui avoir donné Houang Sing-ts'eng, mais elle est probablement fautive ; 趾 *tche*, orteil, doit être pour 址 *tche*, fondations de construction, qui est en accord avec la version de Fei Sin, l'un des inspirateurs de Houang Sing-ts'eng ; dans les textes anciens, 趾 se rencontre d'ailleurs au sens de 址.

(2) Plus loin, une note donne des renseignements sur les 屍頭蠻 *che-t'eou-man* ou *che-tche-yu* qui mangent les petits enfants. « Ce sont des filles qui naissent sans que leurs yeux aient de pupilles. La nuit, pendant leur sommeil, la tête s'envole et va manger les excréments des petits enfants. Les enfants qui ont été atteints par son souffle ne prospèrent plus. La tête retourne ensuite en volant. Si, pendant qu'elle est envolée, on transporte le corps ailleurs, les deux parties ne peuvent plus se réunir et meurent. Quand quelqu'un a une telle fille et ne le signale pas aux autorités, non seulement le mandarin le met à mort, mais extermine sa famille. »

(3) Ces passages du *Si yang tch'ao kong tien lou* ont déjà été traduits dans le très intéressant article de Mayers, *Chinese explorations of the Indian Ocean during the fifteenth century* (China Review, III, 323-325).

des boucliers, et chantant à sa louange : Ya, P'ou. (Les gens) se servent de feuilles pour boire ; ils boivent soit du vin de coco, soit du vin de riz. Chaque année, ils paient au Champa un tribut de produits locaux. Le Rājagṛha des livres bouddhiques est ce pays-là, et il y subsiste encore les fondements de la maison de Mahāmaudgalyāyana. »

NOTES ET MÉLANGES

SUR UN ATTRIBUT DE KUVERA

Au cours de l'excellent article que M. J. Ph. Vogel a consacré, dans le dernier numéro du *Bulletin*, au Kuvera du musée de Lahore, il confirme en passant l'hypothèse que la mangouste vivante, ordinaire attribut de ce dieu des richesses dans l'iconographie bouddhique postérieure, n'était à l'origine qu'une sorte de bourse oblongue, confectionnée avec la peau de cet animal. Il serait plus qu'inutile de revenir ici sur une question qui a déjà été exposée (v. p. 161) dans les meilleurs termes. A l'intéressante confirmation apportée par M. J. Ph. Vogel, et qui est tirée de l'usage en hindi des mots *neulā* et *neulī*, nous voudrions seulement en ajouter une autre, d'ordre également linguistique, mais directement empruntée au sanskrit. Elle est fournie par un passage du *Divyāvadāna* où le mot *nakulaka*, diminutif de *nakula*, « mangouste », a évidemment, d'après le contexte, le sens de « bourse ». Ce témoignage, qui nous paraît trancher définitivement la question, se rencontre au début du IXe *Avadāna*, p. 123-4 de l'édition Cowell et Neil. Le mieux, semble-t-il, est de le traduire littéralement et de le mettre, sans autre commentaire, sous les yeux des lecteurs :

« Le lieu de la scène (*nidāna*) est à Çrāvastī. Or, en ce temps-là, dans la ville de Bhadraṃkara, il demeure six personnes possédant un grand mérite : le maître de maison Meṇḍhaka, l'épouse de Meṇḍhaka, le fils de Meṇḍhaka, la bru de Meṇḍhaka, le serviteur de Meṇḍhaka, la servante de Meṇḍhaka. — A quoi reconnaît-on que le maître de maison Meṇḍhaka possède un grand mérite ? A ceci que, s'il voit les chambres de ses trésors vides, d'un clin d'œil il les remplit : voilà à quoi l'on reconnaît que le maître de maison Meṇḍhaka possède un grand mérite. — A quoi, pour l'épouse de Meṇḍhaka ? A ceci que, si elle apprête une potée pour un, il y a à manger pour des cents et des mille : voilà pour l'épouse de Meṇḍhaka.

Kathaṃ Meṇḍhakaputraḥ ? tasya pañcaçatiko *nakulakaḥ* kaṭyāṃ baddhas tiṣṭhati ; sa yadi çataṃ sahasraṃ vā parityajati, tadā pūrṇa eva tiṣṭhati, na parikṣīyate : evaṃ Meṇḍhakaputraḥ.	A quoi, pour le fils de Meṇḍhaka ? [A ceci que] sur sa hanche se tient attachée une *bourse* de cinq cents (*sic*) ; qu'elle laisse échapper un cent ou un mille, alors même elle reste pleine et jamais ne s'épuise : voilà pour le fils de Meṇḍhaka.

— A quoi, pour la bru de Meṇḍhaka ? A ceci que, si elle prépare du parfum pour un, il y en a assez pour cent mille : voilà pour la bru de Meṇḍhaka. — A quoi, pour le serviteur de Meṇḍhaka ? A ceci que, s'il laboure un seul sillon avec la charrue, il y a sept sillons de labourés : voilà pour le serviteur de Meṇḍhaka. — A quoi, pour le grand mérite de la servante de Meṇḍhaka ? A ceci que, si elle garde un objet, il devient septuple ; que si elle veille sur ce qui ne compte qu'une mesure, il se produit sept mesures : voilà pour le grand mérite de la servante de Meṇḍhaka. Or, il est de règle, etc... »

On nous excusera d'avoir dû reproduire tout au long ce pieux radotage. Pour reprendre le passage qui nous intéresse particulièrement, on sait combien cette façon de s'exprimer : « une amende de tant, une bourse de tant, etc., » sans que l'unité monétaire soit énoncée, est familière aux textes. Ils connaissent également une autre manière de parler qui stipule la com-

position de la somme en espèces. A propos du célèbre épisode de la « prédiction de Dîpañkara, le *Divyâvadâna* (p. 249) nous conte par exemple comment le jeune Sumati, celui-là même qui sera un jour le Buddha Çâkya-muni, donne à une jeune fille, en échange de cinq lotus, une somme de cinq cents *kārṣāpaṇa*, lesquels *kārṣāpaṇa* sont une monnaie de cuivre. Il y a lieu de penser, ainsi que l'a démontré le Dr Stein à propos de maints passages de la *Rājataraṅgiṇī* (1), qu'accompagnée ou non d'indications relatives au numéraire, la somme énoncée dans ces deux cas est exactement la même, à savoir « cinq cents ». On sait qu'au Kaçmir les vieux changeurs continuent à compter par *hath* (= skt. *çata*) et par *sāsūn* (= skt. *sahasra*), sans spécifier ce qui se monte ainsi au nombre de « cent » ou de « mille ». Un « mille » vaut naturellement dix « cents » : un « cent » est aujourd'hui équivalent au *pice* anglo-indien, c'est-à-dire au quart d'un *anna*, et par suite à 1/64 de roupie. Au cours de 1 fr. 60 la roupie, le « cent » du Kaçmir a donc exactement la même valeur que le « cent » de piastre au cours de 2 fr. 50. Mais nous savons par Abû-l-Fazl qu'au temps d'Akbar il valait encore 1/40 de roupie. A ce taux, cinq « cents » représentaient 1/8 de roupie ou deux annas, soit sensiblement les « cinq sous » que la légende européenne met dans la bourse également inépuisable d'Ahasvérus. Ils devaient en valoir au moins le double aux premiers siècles de notre ère. Cela ne semble pas encore bien considérable : mais tout dépend du pouvoir d'achat de l'argent. Or Kalhaṇa nous apprend que dans l'ancien Kaçmir le prix moyen de la *khārī* de riz (une *khārī* pèse 80 kgs.) ne dépassait pas deux « cents » : cinq « cents » équivalaient donc à deux *khārīs* et demi ou 200 kgs. de riz, de quoi nourrir un homme pendant une demi-année : il valait la peine de posséder toujours cette somme dans sa bourse et, d'autre part, c'est un joli prix pour cinq lotus.

Une autre considération milite encore en faveur de cette façon de comprendre les choses. Le « cent » a été de tout temps représenté dans le monnayage du Kaçmir par quatre pièces de cuivre. Cette pièce ne pesait plus au temps d'Akbar que 5 gr. 375 : mais au xe siècle elle pesait encore près de 6 grammes et, quatre siècles plus tôt, de 7 à 8 grammes. Si suivant la même proportion nous admettons que le quart de « cent » fût figuré dans l'Inde, aux environs de notre ère, par le *kārṣāpaṇa* usuel = 80 *ratî* ou, selon Cunningham, 9 gr. 48, il en résulterait que Sumati, tout comme le fils de Meṇḍhaka, aurait dans sa bourse vingt pièces de ce genre, soit un poids total de 190 grammes de cuivre ; ce qui est fort raisonnable. Si au contraire l'on prenait à la lettre la donnée relative aux « cinq cents *kārṣāpaṇa* », il faudrait admettre que le jeune étudiant brahmanique transporte sur soi et repasse à la jeune fille un véritable sac de cinq cents sous pesant 4 kgs. 740 : ce n'est pas courant.

Ainsi ces deux passages du *Divyâvadâna* nous paraissent s'éclairer l'un l'autre. Le fils de Meṇḍhaka et Sumati auraient tous deux possédé une bourse contenant la somme, décidément classique, de « cinq cents ». Il faut très probablement, comme le propose le Dr Stein, sous-entendre qu'il s'agit de la valeur de « cinq cents couries », le petit coquillage blanc qui doit être la première unité monétaire de l'Inde où son usage est encore loin d'être aboli. Cette somme, très appréciable pour le temps, aurait été représentée, soit par un *purāṇa* d'argent (2), soit, dans les deux cas qui nous occupent, par vingt pièces de monnaie divisionnaires en cuivre, pareilles à celles que nous a laissées l'Inde ancienne sous le nom de *kārṣāpaṇa*. Voilà comment nous l'entendons : et ce qui nous y encourage, c'est que les sculpteurs du Gandhâra l'entendaient de même, ainsi qu'on peut voir sur les nombreuses répliques qu'ils nous on laissées de la « prédiction de Dîpañkara (3) ». Encore qu'ils arrondissent de leur mieux la panse de la bourse oblongue que nous

---

(1) V. *Kalhaṇa's Chronicle of the kings of Kaçmir*, II, p. 308 et suiv., *The term Dinnâra and Monetary System of Kaçmir*.

(2) Nous pensons de même qu'il faut entendre par les *pañca purāṇa-çatāni* du *Mahāvastu* (éd. Senart, I, p. 233) « la somme de cinq « cents » en monnaie d'argent ».

(3) Cf. J. Burgess, *Journ. Ind. Art and Ind.* VIII, 1898, pl. 11, 2, et *Anc. Mon. India*, pl. 140, etc.

apercevons dans la main de Sumati, il est clair qu'il n'a jamais été question autour d'eux d'y faire tenir autre chose qu'une vingtaine de piécettes et non point cinq cents. Ajoutons enfin, pour revenir au point de départ de cette note, dont nous ne nous sommes pas écartés autant qu'on pourrait croire, que, selon toute apparence, cette bourse est justement un *nakulaka*.

A. Foucher.

LES PAPIERS DE LANDES

Les publications d'Antony Landes ne représentent qu'incomplètement le travail scientifique de ce savant et laborieux philologue ; une partie de ses recherches est restée inédite. Ces manuscrits qui étaient devenus à la mort de Landes, en 1893, la propriété de sa famille, viennent d'entrer à la bibliothèque de la Société Asiatique dans des circonstances que nous croyons intéressant de faire connaître, en reproduisant la communication faite à la Société par M. A. Cabaton (séance du 13 février 1903, J. A. 2e s. T. I, p. 155) :

« J'ai l'honneur d'offrir à la Société Asiatique, de la part de M. Landes, notaire à Saint-Céré (Lot), les papiers scientifiques de son regretté frère Antony Landes, en son vivant administrateur des affaires indigènes en Cochinchine et membre de notre Société. Qu'il me soit permis de rappeler en peu de mots que M. Landes fut, en Indochine, un des pionniers de l'orientalisme à une époque où cette science ne passionnait là-bas que trop peu d'esprits, et où ceux qu'elle passionnait, pris par leurs fonctions administratives, dans un pays nouvellement conquis, mal préparés, faute d'études spéciales, à des recherches aussi épineuses, n'avaient pour lutter contre tant d'obstacles que la force de leur intelligence et leur infatigable curiosité.

« Landes, en possession complète de l'annamite, se sentit très attiré par le folk-lore indigène, qui était pour lui l'expression la plus naïve et la plus significative de la civilisation des peuples au milieu desquels il vivait. Ces études nous valurent la publication de contes annamites, de quantité de remarques curieuses sur les mœurs et usages annamites, la traduction d'un poème tonkinois, les *Pruniers refleuris*, la préparation de plusieurs vocabulaires thổ ou mường et p'ou thai, la collection d'une certaine quantité de contes thổ et p'ou thai, et surtout une édition de plusieurs *Contes tjames* (texte, lexique et traduction), auxquels Landes, ses papiers le prouvent, aurait joint bien d'autres travaux, si une mort tragique ne l'avait enlevé trop tôt à la science.

« A mon retour d'Indochine, l'examen attentif de ses *Contes tjames* me fit encore mieux connaître l'étendue de cet esprit éminent et me donna la curiosité de savoir si aucune œuvre manuscrite du même ordre ne restait de lui. Je découvris l'adresse du frère de M. Landes, à qui j'écrivis. Il me fut répondu avec la plus grande courtoisie qu'Antony Landes avait laissé de nombreux papiers que sa famille offrait à l'Ecole française d'Extrême-Orient, avec la prière d'en assurer au besoin la publication pour le renom d'Antony Landes. M. Finot, directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, accepta le don, et les papiers, qui formaient un très volumineux dossier, me furent adressés tels qu'ils étaient parvenus à la famille. Aussi eus-je la surprise d'y découvrir, en ouvrant la première enveloppe, un testament qui, renvoyé aussitôt aux ayant-droit, changea la destination de ces papiers. Par cet acte Antony Landes léguait toutes ses notes et manuscrits à la Société Asiatique, à qui je les offre aujourd'hui au nom de son exécuteur testamentaire.

« Un sommaire fera mieux comprendre l'importance du don généreux qui vient d'être fait à notre société :

« Liste des manuscrits de M. Antony Landes :

« Annamite :

« *Petite encyclopédie littéraire de la jeunesse* (traduit de l'annamite) ;
« *Contes populaires annamites* (traduction) ;
« *Histoires divertissantes par Huinh Tịnh Của* ;
« *Mỗ văn quân* ; *Liễu nhủ chuyện* ; *An học* ; *Trần bồ Truyện*, transcrits en quốc ngữ ;
« *Fragment de lexique annamite expliqué en latin* ;
« *Bibliographie annamite* (manuscrits et imprimés) ;
« *Dictionnaire annamite* (en annamite).

« P'ou thai :

« *Contes en p'ou thai*, avec traduction interlinéaire annamite.

« Thổ :

« *Alphabet des Thổ noirs* (Tonkin) ;
« *Lexique et textes thổ* ;
« *Histoires et légendes thổ*, avec texte, traduction interlinéaire annamite et traduction française.

« Divers :

« Une traduction manuscrite de Wilken : *Du droit matrimonial et d'héritage chez les peuples du sud de Sumatra* (1) ;
« *Remarques sur des mots khmers et chinois* ;
« Notes diverses.
« J'ajouterai que M. Landes, notaire à Saint-Céré, nous promet un envoi supplémentaire se composant surtout de manuscrits annamites et chinois ».

Ce second envoi est, depuis lors, parvenu à la Société Asiatique. M. Cabaton a bien voulu nous adresser une liste des ouvrages qu'il renfermait. Nous la reproduisons ici :
La féodalité chinoise au temps des Châu orientaux. I-XXIV. (Traduction d'un ouvrage chinois) par Landes, 1 vol. Ms. (2)
Annales annamites. Recension des Lê. Texte en car. chin. 2 vol. Ms.
Notices sur diverses provinces du Tonkin. Car. chin. 1 vol. Ms.
Description de l'Annam. 1-2. Tonkin. 3. Nghệ-An. 3 vol. Car. chin. Ms.
Contes et légendes annamites. 1 vol. Car. chin. Ms.
Truyện kì mạn lục. 1 vol. Car. chin. Ms.
Histoire et biographie. 2 vol. Car. chin. Ms.
Littérature populaire annamite. (Texte annamite, transcription en quốc ngữ, traduction française et notes, par A. Landes.) 2 vol. Ms. de la main de Landes.
Contes cambodgiens (recueillis par A. Landes. Texte khmèr, transcription et traduction française). 1 vol. Ms.

---

(1) Wilken (Dr G. A.). — *Over het huwelijks- en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra*, in : Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 5e s. T. VI, 149-235.

(2) Le procès-verbal de la séance du 18 avril 1891 de l'Institut royal de la Haye porte la mention suivante : « M. Niemann offre au nom de M. A. Landes, à Soctrang, la première partie de son *Histoire des grands fiefs au temps des Chân* (sic) *orientaux traduite du chinois*, en remerciement de l'envoi des Bijdragen de l'Institut. » (*Bijdragen*, sér. 5, part. 6 (1891), p. LXXVIII).

Contes annamites (recueillis par A. Landes). Ms. original en quốc ngữ. 1 vol. Ms.

Poésies et poèmes. 3 vol. Car. chin. Ms.

Âu hoc quinh lâm. 1 vol. Car. chin. Ms.

Dictionnaire thổ-français, précédé d'un alphabet des Thổ blancs (par A. Landes. Texte et transcription). 1 vol. Ms.

Manuscrits sino-annamites. Mélanges I, II, III. (A. B. C). 3 vol. — *La frontière de l'Annam.* 1 vol. — *Contributions municipales de Hưng-yên.* 1 vol. Ms.

VETH. *Histoire de Java* (traduction française par Landes, 10 novembre 1883). 1 vol. Ms. de la main de Landes.

Même ouvrage (recopié par Madame Landes ?) en 2 vol. avec index. Ms.

Théâtre annamite. (Recueil de pièces transcrites en quốc ngữ.) 3 vol. Ms.

Poèmes annamites. (Texte en quốc ngữ et traduction française par A. Landes.) 1 vol. Ms.

Petite encyclopédie littéraire de la jeunesse. Quốc ngữ. 1 vol. Ms.

Pièces diverses en chinois. 1 vol. Car. chin. Ms.

Contes et légendes des Mương de Thach-bi. (Texte en caractères chinois, transcription interlin. en quốc ngữ et traduction française, par A. Landes.) 1 vol. Ms.

Ouvrages de divination. 1 vol. Car. chin. Ms.

Histoire de la chûte des Lê. 1 vol. Car. chin. Ms.

Poésies chinoises d'auteurs annamites. I. 1 vol. Car. chin. Ms.

Ambassades annamites. 1 vol. Car. chin. Ms.

Collège des interprètes. Cours de chinois. Saïgon (s. d.), in 4°. Autogr. Papier chinois.

Annales annamites autographiées à Cholon par le lettré Phan đức Hóa. Cholon, 1880-1882. 1 vol. in-fol. Car. chin.

Note de garde : « Ce volume contient la moitié d'une recension des Annales annamites faite par ordre de l'empereur Tự-Đức. Il a été chromographié à Cholon par le lettré Phan đức Hóa, d'après un manuscrit appartenant à M. P. Trương vĩnh Ký, en 1880-1882. Les trente exemplaires qui en avaient été tirés ont été presque entièrement détruits en 1883 par les poux de bois et l'entreprise a été abandonnée. Il ne reste pas plus de six exemplaires à peu près intacts ». (*Signé*) : LANDES.

HAMELIN. *Dictionnaire chinois-français.* Hanoi, 19 décembre 1891. 4 vol. in-4°. Caractères chinois mss. ; texte français exécuté à la machine à écrire.

Le recueil de contes cambodgiens mérite une mention toute spéciale. Il se compose de 57 récits, dont la plupart sont nouveaux et ne se trouvent ni dans les *Textes khmers* de M. Aymonier, ni dans la collection de l'abbé Guesdon. Ils sont écrits d'abord en cambodgien, puis transcrits en lettres latines et traduits successivement en annamite et en français ; le manuscrit comprend 175 pages. Voici le sommaire de ce recueil, d'après le dépouillement de M. Cabaton (1).

1 *Rươn ăkrahăk tăn buon.* Les quatre menteurs.
2 » *ăkhĕl muy ăkhŏc muy.* Les deux fripons.
3 » *mnŭs kdĕi nin tepdà.* L'homme qui plaide contre les anges [*devatā*].
4 » *čau dŏt thyun năn dŏt kŏmbŏr.* Le charbonnier et la chaufournière.
5 » *kŏn săt sek.* [Le petit perroquet.]
6 » *klŏ čă klŏ kăč.* Les deux amis.
7 » *khmŏč lon.* Histoire d'un revenant.
8 » *bŏrŏs kŏmsăt mui năk.* Histoire d'un misérable.
9 » *čau kŏmthil phĕh.* Histoire d'un paresseux.

(1) Les titres khmèrs sont transcrits du texte original ; les titres en français sont de Landes, sauf quelques uns qu'il avait laissés en blanc et qui ont été ajoutés entre crochets.

10 *Rwơṅ niyāy prĕk pāk khmêr*. Le bonze qui cache son sel dans une mare (1).
11 » *tă cās phñŏ tik nôm*.
12 » *dak antāk kdān*. Le Luxé et l'Ecornée (2).
13 » *dór rotĕh kŏ yok khlā skam*. Echange d'un tigre contre une voiture et des bœufs.
14 » *kaèk niṅ khlā niyāy knā*. Conversation du corbeau et du tigre.
15 » *bŏrŏs pi nāk kdĕi niṅ knā*. Le lièvre juge (3).
16 » *mnūs niṅ khlā kdĕi knā*. L'homme plaidant contre le tigre.
17 » *khĕt srŏk Băsăk*. Traditions du Bassac.
18 » *ăkañchŏt tăṅ buon*. Histoire de quatre imbéciles.
19 » *cau Trei chaơr*. [Histoire de Poisson-fumé.]
20 » *khĕṅ puṃ picāraṇā*. [Colère aveugle.]
21 » *srĕi krup lăk*. [La belle.]
22 » *sāt kŏk kān sĕl*. L'aigrette qui fait pénitence.
23 » *tă cās cāp andơk* Le pêcheur de càn dước [tortues].
24 » *pi borān*. [Histoire ancienne.]
25 » *srĕi vāy trapŏk ĕṅ*.
26 » *lop cāṅ thvŏ thoṃ*. L'homme effréné dans ses désirs.
27 » *bŏrŏs prapon bei*. L'homme aux trois femmes.
28 » *kdām kāt srau srĕ*. Pourquoi le crabe mange le riz.
29 » *sdec bāñ sāt*. Pourquoi le chevreuil mange le riz (4).
30 « Tatraya manû Bophikata » (?)
31 *Saṃdĕṅ kŏmnŏt mnūs*.

30-31. Destructions des mondes. Origine de l'homme. Analyse étendue et confuse de traités bouddhiques.

32 *Rwơṅ bŏrŏs pram nāk dŏ rien kdĕi*. Les cinq apprentis chicaneurs.
33 » *sdĕc dŏ sŏṃ ayŭs*. [Le roi qui va demander la vie.]
34 » *mnūs cĕt kŏṃṇāñ*. Histoire d'un avare.
35 » *bŏrŏs srală̄ñ prapon*. L'homme très amoureux de sa femme.
36 » *cau Andŏk mās*. [Histoire de Tortue-d'or.]
37 « Ruong Aren Vodey Sevey Vichey. Histoire d'un bœuf et d'un tigre, qui se transforment en hommes et deviennent rois. »

On voit par ce bref inventaire que les papiers de Landes contiennent des matériaux d'un sérieux intérêt philologique. Il faut espérer qu'ils ne resteront pas complètement inédits.

L. F.

EX-VOTO DU THAT LUONG DE VIENG-CHAN (Laos)

A 3 kilomètres environ de Vieng-chan, capitale du Laos, se trouve un grand stūpa connu sous le nom de That Luong (5). Ce stūpa, porté sur deux terrasses carrées et sommé d'une haute aiguille, est entouré d'une rangée de 26 petits *thats*.

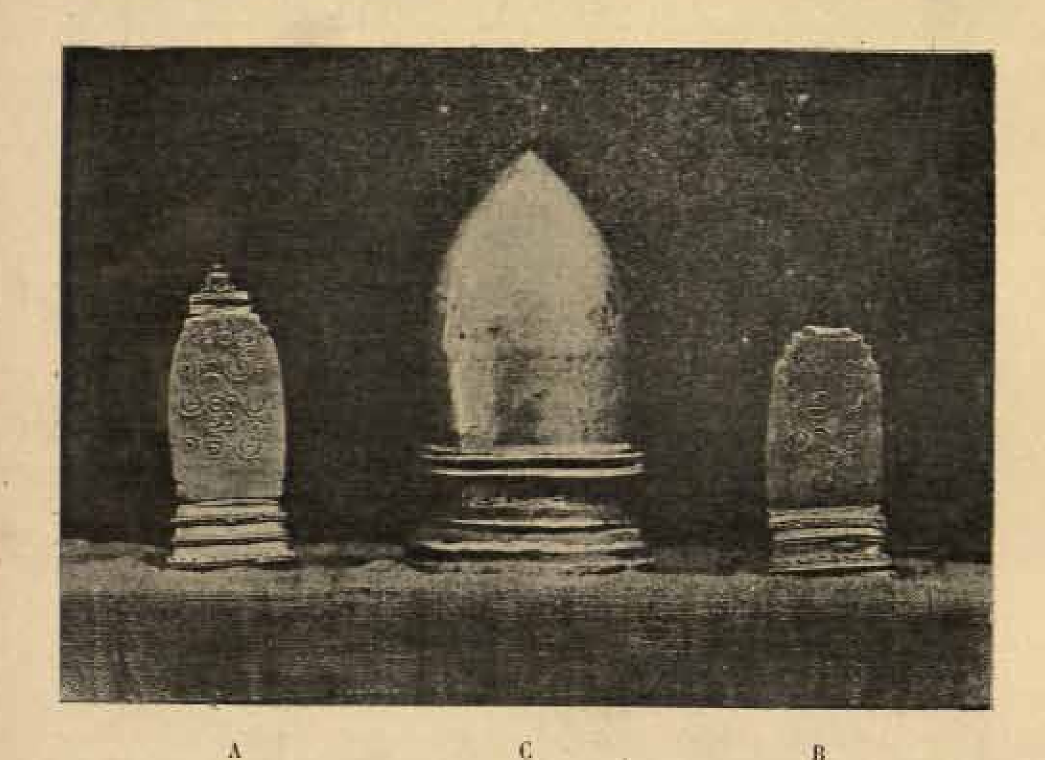
---

(1) Litt. « Histoire parlant des anciens dits cambodgiens ».
(2) « Histoire du piège tendu au chevreuil. »
(3) « Les deux plaideurs. »
(4) « Le roi à la chasse. »
(5) Cf. L. de Lajonquière, *Vieng-chan*, dans *B. E. F. E.-O.*, I, 111. — *That* = *dhātu-[gabbha]*.

En 1896, l'une de ces pyramides secondaires fut éventrée par la foudre. L'intérieur contenait quelques objets en or et en argent, qui furent recueillis et conservés à la Résidence supérieure. Grâce à l'obligeance de M. Mahé, résident supérieur par intérim, nous avons pu récemment en avoir communication.

Ces objets, au nombre de cinq, sont les suivants :

1° Deux petites stèles d'or, d'environ 5 c/m de haut sur 2 c/m de large et 2 c/m d'épaisseur, pesant respectivement 122 et 134 grammes. Toutes deux portent une inscription de 4 lignes gravée en creux. (Fig. 29, A et B.)



A C B

Fig. 29.

2° Deux feuilles d'or, mesurant, l'une 49 c/m de long et 55 m/m de large, l'autre 48 c/m de long et 58 m/m de large. Elles sont légèrement mutilées à droite.

Chacune de ces feuilles porte 6 lignes d'écriture gravées en creux.

3° Une gaîne d'argent de forme conique. (Fig. 29, C.)

Les stèles et les feuilles d'or, simples ex-voto, déposés sans doute dans le that lors de sa construction, portent un texte pâli d'un caractère purement religieux, dont il ne ressort aucune information historique.

Chacune des stèles ne contient qu'un mot. La première :

adhiṭṭhāna-paramatthapāramī,

et la seconde :

mettā-upapāramī,

Il y a, suivant la doctrine buddhique, dix « perfections », *pāramī* ou *pāramitā*, parmi lesquelles la résolution, *adiṭṭhāna*, et la bonté, *mettā*. Chacune de ces perfections a, outre son degré normal, un degré inférieur, *upapārami*, et un degré supérieur, *paramatthapāramī*. La

Fig. 30.

première de nos stèles pourrait donc se traduire : « Degré supérieur de la perfection de résolution » ; et la seconde : « Degré inférieur de la perfection de bonté ». Si chacune des *pāramī* à chacun de ces trois degrés fut inscrite sur autant de stèles, il y aurait encore dans les petits thats 28 objets de ce genre.

Les deux feuilles d'or contiennent le même texte :

> Anekajātisaṃsāraṃ sandhāvissam anibbisaṃ
> gahakāraṃ gavesanto dukkhā jāti punappunaṃ.
> Gahakāraka diṭṭho si puna gehaṃ'na kāhasi
> sabbā te phāsukā bhaggā gahakuṭaṃ visaṅkhitaṃ
> visaṅkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayam ajjhagā.

Avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaraṇasokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti ; evam etassa kevalassa dukkhakhandhassa samudayo hoti. Avijjāyā tv eva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho saḷāyatana nirodhā phassanirodho phassanirodhā vedanānirodho vedanānirodhā taṇhānirodho taṇhānirodhā upādānanirodho upādānanirodhā bhavanirodho bhavanirodhā jātinirodho jātinirodhā jarāmaraṇasokaparidevadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti ; evam etassa kevalassa dukkhakhandhassa nirodho hoti. Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo vayadhammā saṅkhārā appamādena sampādetha.

« J'ai parcouru un cycle de multiples naissances, cherchant sans le trouver le Constructeur de la Maison. Douloureuse est la naissance répétée ! O Constructeur de la Maison, tu es découvert : tu ne bâtiras plus la Maison ; tous les chevrons sont brisés et le faîte est démoli ; le cœur attaché à l'annihilation est parvenu à l'extinction du désir.

« De l'ignorance procèdent les impressions, des impressions la connaissance, de la connaissance le nom et la forme, du nom et de la forme les six organes des sens, des six organes des sens le contact, du contact le sentiment, du sentiment le désir, du désir l'effort, de l'effort l'existence, de l'existence la naissance, de la naissance la vieillesse et la mort, la tristesse et le chagrin, la souffrance, la mélancolie et le désespoir ; telle est l'origine de toute la masse de la douleur. Mais de l'extinction complète de l'ignorance naît l'extinction des impressions, de l'extinction des impressions l'extinction de la connaissance, etc. ; ainsi a lieu l'extinction de toute la masse de la douleur. Or maintenant, ô moines, je vous donne cet avertissement : les choses de ce monde sont éphémères ; c'est par l'application que vous devez arriver au but. »

Les deux morceaux qui précèdent sont tirés d'une de ces chresthomaties religieuses connues sous le nom de *bhāṇavāra* et qui comprennent des extraits du Tripiṭaka destinés à être récités par les moines. Les vers du début sur la suppression du désir sont empruntés au *Dhammapada*, vv. 153-154. La formule du *paṭiccasamuppāda* ou de l'enchaînement des causes se retrouve notamment dans le vagga I (Bodhivagga) de l'*Udānaṃ*, section du Khuddakapāṭha du Suttapiṭaka.

L'écriture est celle qu'on emploie au Laos pour les textes religieux et qui est connue sous le nom de caractère *Tham* (= dhamma). Elle offre plusieurs variétés ; celle de nos feuilles d'or est très voisine de l'écriture birmane (fig. 30).

La date de ces ex-voto est apparemment celle du stūpa lui-même. Selon M. L. de Lajonquière (*Vieng-chan*, B. E. F. E.-O., I, 111), « une stèle commémorative de l'érection du monument porte la date de sakrach 948 = 1586 A. D. » A cette époque en effet le Laos était dans une étroite dépendance de la Birmanie, et cette situation s'accorde bien avec le style purement birman du stūpa et avec le caractère que présente l'écriture des ex-voto.

L. FINOT.

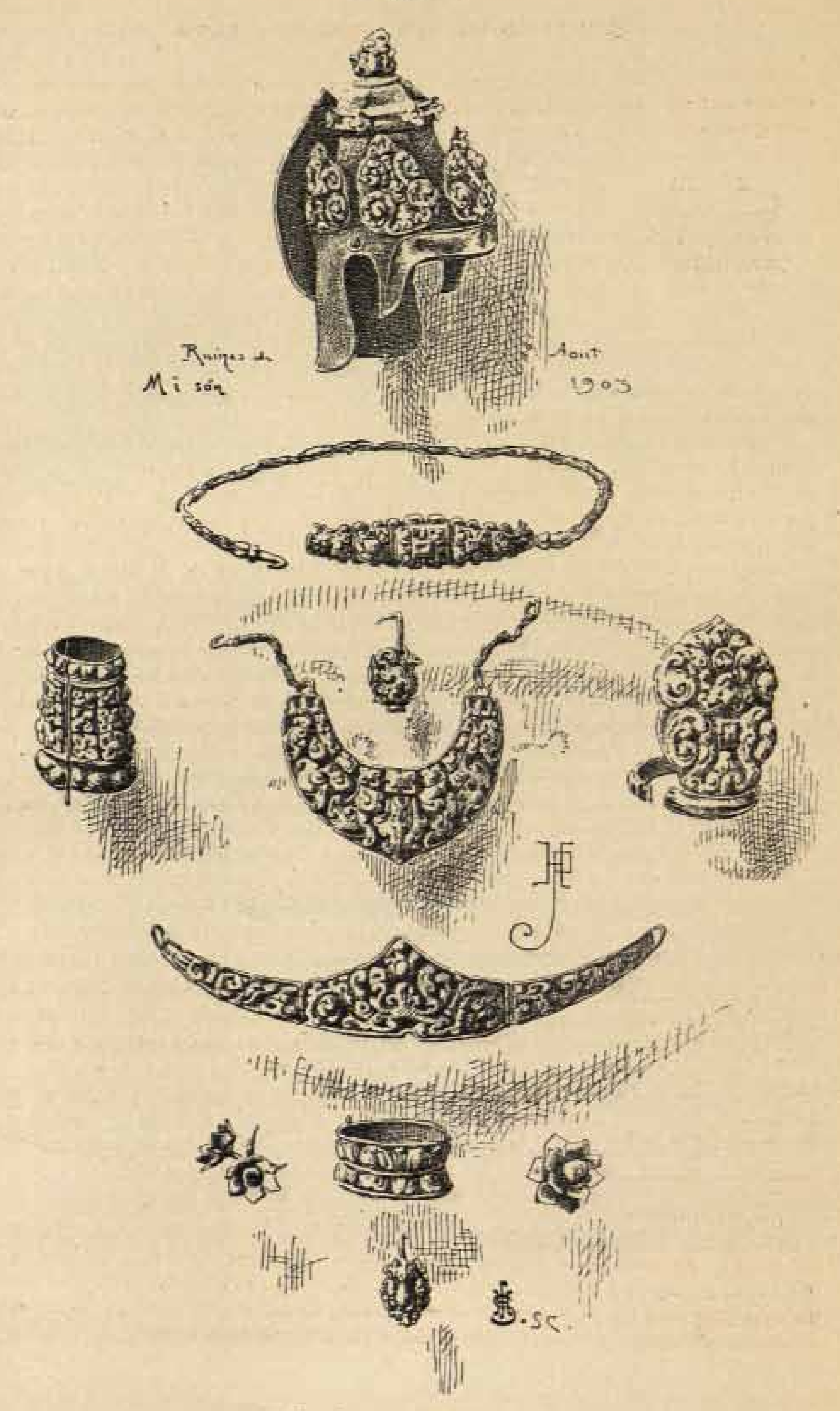


Fig 31. — BIJOUX DE MÎ-SON

DÉCOUVERTE DE BIJOUX ANCIENS A MI-SƠN

Les fouilles exécutées dans le groupe de monuments du cirque de Mĭ-Sơn ont mis à jour une cachette ancienne. Elle consiste en un vase en terre (fig. 32) qui contient l'écrin d'une divinité demi-grandeur. Le vase était enterré à quelques centimètres au-dessous du sol ancien, entre le mur d'enceinte et une des tours annexes du groupe Est. Il est probable que le sol s'était déjà surélevé à l'époque où la cachette fut pratiquée, sans qu'on puisse cependant l'affirmer. L'orifice du vase était fermé par un plat en bronze. On peut supposer sans grande chance d'erreur qu'on avait recouvert le dépôt pour le dissimuler avec le corps d'une statue grandeur nature, dont la tête et les pieds ont été retrouvés fort loin. Il est dans ces conditions presque impossible de faire aucune hypothèse raisonnable sur les auteurs de la cachette, prêtres qui aient voulu sauver le trésor d'un de leurs dieux ou pillards qui aient dissimulé une prise importante dans l'espoir de venir la rechercher plus tard et d'être seuls à en profiter.


Fig. 32.

Le vase en terre n'avait rien de particulier. Il était fendu. Nous avons pu cependant l'extraire et le transporter, mais nous avons dû le briser après photographie pour en extraire les pièces liées ensemble par une gangue résistante de terre. Ces pièces sont : un mukuṭa ; trois paires de bracelets, d'avant bras, de poignets, de chevilles ; deux colliers, l'un rigide, l'autre souple, deux pendants et deux boutons d'oreilles (fig. 31).

Toutes ces pièces sont en or, montées sur argent, ornées parfois de pierres brutes et munies de fermoirs. Le travail est en repoussé, le décor très heureux. Le vase contenait encore deux boutons ornés au centre de pierres (nous en ignorons l'usage); deux petits paquets de lames d'or et d'argent, qui paraissent avoir servi à orner des vêtements ; deux écuelles d'argent ; deux petits liṅgas d'or du type habituel, montés sur des cuves à ablutions en argent. Il faudrait démonter les liṅgas pour savoir s'ils sont pleins; les cuves à ablutions sont formées simplement d'une enveloppe de métal remplie d'une matière résistante. L'or s'est bien conservé, dans toutes ces pièces; l'argent ou l'alliage d'argent est devenu extrêmement cassant. Le décor de ces bijoux ferait croire qu'ils appartiennent à l'époque d'art à laquelle nous devons le monument important de Đông-Dương et quelques uns des édifices du groupe de Mĭ-Sơn.

H. PARMENTIER.

LE *SA-PAO*

En janvier-février 1897, M. Chavannes a signalé le premier (1), d'après une citation qu'en faisait 錢大昕 Ts'ien Ta-hin, un passage du 長安志 *Tch'ang ngan tche* de 宋敏求 Song Min-k'ieou (2), où se rencontre, à propos du culte du feu, le titre inconnu de 薩寶 *sa-pao*. La même année paraissait la seconde partie de *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, où le P. Havret utilisait largement le *Tch'ang ngan tche* lui-même, réimprimé dans le 經訓堂叢書 *King hiun t'ang ts'ong chou*; le texte en question y était cité (p. 259), mais

(1) *Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun*, dans J. A., janv.-févr. 1897, p. 58.

(2) La préface du *Tch'ang ngan tche*, par 趙彥若 Tchao Yen-jo, est datée de 1076. On connait une édition du début des Ming, une autre de 1465, mais toutes deux fort rares. Le *Tch'ang ngan tche* n'est pratiquement accessible que dans l'édition de 畢沅 Pi Yuan, insérée dans son *King hiun t'ang ts'ong chou*. Ce *ts'ong chou*, publié à la fin du XVIIIe siècle, était devenu lui-même très rare, mais il a été réimprimé lithographiquement en 1887.

non traduit. Enfin, en novembre-décembre 1897, Devéria a reproduit [1], d'ailleurs assez incorrectement, le texte du P. Havret, et l'a traduit. Je le donne à mon tour avec une interprétation légèrement différente [2] :

« *Temple du dieu céleste* (祆) [3] *des* 胡 *Hou.* — Il est situé à l'angle sud-ouest du quartier de la Trésorerie, et fut élevé la quatrième année 武德 *wou-tö* (621). (Le dieu) est le dieu céleste des Hou des contrées occidentales. Dans le temple il y a un fonctionnaire du bureau du *sa-pao* [4], qui préside aux sacrifices au dieu céleste [5]. On fait aussi remplir cette charge par des invocateurs [6] *hou* [7]. »

Qu'était cette situation officielle de *sa-pao* ? M. Chavannes (*loc. laud.*, p. 60) déclare n'avoir rien trouvé à son sujet ni dans le *Kieou t'ang chou* ni dans le *Sin t'ang chou*. Plus heureux, j'ai rencontré dans le *Kieou t'ang chou* (k. 42, p. 10) le texte suivant [8] :

---

(1) *Musulmans et manichéens chinois*, dans J. A., nov.-déc. 1897, p. 464.

(2) Le texte chinois est exactement donné par le P. Havret (*loc. laud.*) ; il faut remarquer seulement que le début, mis ici en italique, constitue dans le texte chinois une rubrique indépendante en gros texte, suivie du commentaire en petits caractères sur deux colonnes. Hou-hien-sseu était vraisemblablement le nom même sous lequel ce temple était connu.

(3) Le caractère 祆 est lu *hien* par M. Chavannes, *t'ien* par Devéria. Les deux prononciations sont autorisées par le *K'ang hi tseu tien*, et Devéria (p. 466) invoquait en outre que ce caractère est formé avec le mot 天 *t'ien*, ciel, et que, dans le *Wei chou*, on trouve 天 au lieu de 祆. En raison, l'argumentation de Devéria est juste ; cependant une glose traditionnelle, que nous retrouverons plus loin, indique pour 祆, quand il désigne le dieu céleste des Hou, la prononciation *hien*, que je garde en conséquence.

(4) La leçon 竇 *teou*, que donne l'édition de 1887 du *King hiun t'ang ts'ong chou*, et que reproduit le P. Havret (*loc. laud.*), est fautive pour 寶 *pao*, comme on le voit par tous les autres textes qui mentionnent ce titre.

(5) Le *King hiun t'ang ts'ong chou* écrit 主祠拔神 ; dans ce membre de phrase, il faut nécessairement corriger 拔 *pa* en 祆 *hien*, qui est d'ailleurs la leçon que donne Ts'ien Ta-hin en citant le même texte. Cf. Chavannes, *loc. laud.*, p. 58. On trouve encore une fois dans le même ouvrage 祓 *pa* pour 祆 *hien* (cf. Havret, *loc. laud.*, p. 260, n. 2) et une autre fois dans le 兩京新記 *Leang king sin ki* (Havret, *ibid.*, p. 260, n. 4) ; nous reverrons plus loin la même faute dans le *T'ong tien*.

(6) M. Chavannes et Devéria ont rendu le mot 祝 *tchou* par « prieur », mais « prieur » n'a aucun rapport étymologique avec « prier ».

(7) A la suite de ce texte vient une remarque de Pi Yuan, qui a été mal comprise par Devéria (p. 465 ; cf. *B. E. F. E.-O.*, I, 263, n. 1), mais qui surtout me paraît incompatible avec le texte même de Song Min-k'ieou. Pi Yuan dit en effet que le temple aurait été construit au temps de l'impératrice douairière 靈 Ling des Wei, c'est-à-dire au début du VIe siècle, alors que Song Min-k'ieou en fixe l'érection à l'an 621. Peut-être faut-il comprendre, dans la note de Pi Yuan, « ces temples » au lieu de « ce temple » ; Pi Yuan voudrait dire alors que c'est au temps de l'impératrice Ling qu'on aurait élevé pour la première fois des temples de cette sorte.

(8) Bien que le *Kieou t'ang chou* soit à la disposition de tous les sinologues, je crois utile de reproduire ici le texte original. La terminologie en est en effet toute nouvelle pour moi, et peut-être l'ai-je fort mal compris ; je serais heureux qu'on me rectifiât. Voici le texte : 流內九品三十階之內又有視流內起居五品至從九品·初以薩寶府親王國官及三師三公開府嗣郡王上柱國已下護軍已上勳官帶職事者府官等品·開元初一切罷之·今唯有薩寶祆正二官而已·又有流外自勳品以至九品····視流外亦自勳品至九品·開元初唯留薩寶祆祝及府史·餘亦罷之·

« Dans les trente échelons des neuf degrés (1) de « (ceux qui sont) dans le courant (2) », il y a encore « (ceux qui sont) considérés comme étant dans le courant (3) », et qui vont du cinquième degré au neuvième degré inférieur. C'étaient primitivement (les fonctionnaires) du bureau du *sa-pao* (薩寶府), les « fonctionnaires royaux (4) » des princes du premier rang, ainsi que les « fonctionnaires palatiaux » des trois maîtres (5) et des trois ministres (6), de ceux « qui ouvrent des palais (comme les trois ministres) (7) », des premiers et des seconds

---

(1) La division du mandarinat en neuf degrés (品) s'est maintenue jusqu'à nos jours, chaque degré se divisant en supérieur et inférieur. Mais de plus, sous les T'ang, chacun des degrés supérieurs et inférieurs, à partir du quatrième degré supérieur, se subdivisait à son tour en deux échelons (階), ce qui donne, pour le nombre total des échelons, $(3 \times 2) + (6 \times 2 \times 2) = 30$.

(2) Tel est mot-à-mot le sens de 流內 *lieou-nei*. Par le « courant », on devait entendre la hiérarchie régulière des fonctionnaires ; nous verrons plus loin, pour des employés inférieurs, le terme 流外 *lieou-wai*, « en dehors du courant ». Encore aujourd'hui les scribes et autres employés subalternes qui n'ont encore atteint aucun des neuf degrés du mandarinat sont dit 未入流 *wei-jou-lieou*, « qui n'est pas entré dans le courant ».

(3) 視流內 *che-lieou-nei*. Cette traduction hypothétique me paraît suffisamment justifiée par le contexte.

(4) 國官 *kouo-kouan*. Je suppose que, vu le rang très élevé des princes du premier rang, les principaux fonctionnaires à leur service avaient titre de « fonctionnaires royaux », par opposition aux fonctionnaires qu'employaient les dignitaires inférieurs, et qui seraient les 府官 *fou-kouan*, ce que je traduis par « fonctionnaires palatiaux ».

(5) 三師 *san-che*. Ce sont le 太師 *t'ai-che*, « grand précepteur », le 太傅 *t'ai-fou*, « grand maître », et le 太保 *t'ai pao*, « grand gouverneur ».

(6) 三公 *san-kong*. Au temps des Tcheou, les *san-kong* étaient le *t'ai-che*, le *t'ai-fou*, et le *t'ai-pao* (cf. Chavannes, *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, I, 224) ; mais sous les T'ang, c'étaient le 太尉 *t'ai-wei*, « grand pacificateur », le 司徒 *sseu-t'ou*, « surintendant de l'instruction », et le 司空 *sseu-k'ong*, « surintendant des travaux publics ». Le *t'ai-wei* fut à plusieurs reprises, sous les Han et après eux, remplacé par le 大司馬 *ta-sseu-ma*, « généralissime » ; mais parfois aussi les deux charges ont coexisté. Le *sseu-t'ou* existait dès les Tcheou et ses attributions étaient beaucoup plus étendues que son titre ne le laisserait supposer ; son département correspondrait en réalité au 吏部 *li-pou* actuel ou ministère de l'intérieur ; instruction et fonctions publiques sont étroitement liées en Chine ; le *li-pou* a porté pendant quelques années (de 752 jusque vers 756) le nom de 文部 *wen-pou* qui signifie aussi bien « ministère de la littérature » que « ministère des (fonctionnaires) civils ». Si j'ai traduit les titres du *sseu-t'ou* et du *sseu-k'ong* par « surintendant » et non par « ministre », c'est que sous les T'ang leurs fonctions coexistaient avec celles des 尚書 *chang-chou*, qui étaient les chefs effectifs des départements, et dont il est d'usage de traduire le titre par « ministre ». Les charges des *san-kong* me semblent avoir été assez analogues à ces surintendances (管理某部事務) que quelques hauts fonctionnaires exercent actuellement dans certains ministères au-dessus des ministres. Cf. 唐六典 *T'ang lieou tien*, k. 1 ; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 52, p. 12 v° de l'édition publiée par M. 謝 Sie en 1859.

(7) 開府 *k'ai-fou*, « ouvrir un palais », est une expression abrégée pour 開府儀同三司 *k'ai-fou-yi-t'ong-san-sseu*, « ouvrir un palais et jouir des mêmes honneurs que les *san-sseu* ». C'était là le nom non pas d'une charge proprement dite, mais de ce qu'on appelait 文散官 *wen-san-kouan*, un « mandarinat civil indépendant » ; ses bénéficiaires étaient classés au premier degré inférieur et touchaient la même solde que les mandarins de leur rang à charge effective. L'expression « ouvrir un palais » vient de ce que ces dignitaires tenaient une sorte de petite cour où ils nommaient des fonctionnaires (開府辟召, dit le *P'ei wen yun fou*, *s. v.* 三司). Quant aux *san-sseu*, ce sont le *t'ai-wei*, le *sseu-kong* et le *sseu-t'ou* (cf. *P'ei*

princes du deuxième rang (1), et de ceux des « fonctionnaires honoraires (2) » à partir des « soutiens supérieurs du royaume (3) » jusqu'aux « protecteurs d'armée (4) » qui exercent en même temps une charge réelle (5). Au début de la période *k'ai-yuan* (713-741), on les supprima tous. A présent il n'y a plus que les deux fonctions de *sa-pao* et de *hien-tcheng* (6). — Il y a de plus « (ceux qui sont) en dehors du courant », et qui vont du « degré honorifique (7) » jusqu'au neuvième degré, ... et « (ceux qui sont) considérés comme en dehors du courant » et qui vont aussi du « degré honorifique » jusqu'au neuvième degré. Au début de la période *k'ai-yuan*, on n'a laissé (de ces derniers) que les « invocateurs du dieu céleste » du *sa-pao*, et ses archivistes; les autres (fonctions) ont été également abolies. »

Ce texte est vraisemblablement confirmé par le 唐六典 *T'ang lieou tien*, qui est l'ouvrage fondamental sur la hiérarchie administrative sous les T'ang (8). En effet le *K'ang hi tseu tien*,

---

wen yun fou, *loc. laud.*). Cette dignité remontait aux Han; elle eut jusqu'à trois classes sous les T'ang. Cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 開府; *Kieou t'ang chou*, k. 42, p. 4; *T'ong tien*, 19, p. 20 v° de l'édition publiée par M. Sie en 1859; *Wen hien t'ong k'ao*, k. 64, p. 1-4.

(1) Je comprends 嗣郡王 *sseu-kiun-wang* comme s'il y avait 嗣王郡王. Les *sseu-wang* comme les *kiun-wang* étaient classés au premier degré inférieur; cf. *Kieou t'ang chou*, k. 42, p. 4. J'ai subdivisé le second rang princier pour garder la traduction usuelle de *kiun-wang* par « prince du deuxième rang ».

(2) 勳官 *hiun-kouan*. Les titres de ces fonctionnaires n'impliquaient aucune fonction réelle; ils étaient surtout accordés pour récompenser des services militaires.

(3) 上柱國 *chang-tchou-kouo*; classé au deuxième degré supérieur.

(4) 護軍 *hou-kiun*; classé au troisième degré inférieur. Ce titre, dont le sens aurait été « protecteur des chefs d'armée », remonte aux Han, et fut porté pour la première fois par 陳平 Tch'en P'ing, l'inventeur des marionnettes chinoises. Cf. *Wen hien t'ong k'ao*, k. 64, p. 25.

(5) Voici comment je comprends cette restriction. Parmi les titulaires de charges réelles et les dignitaires de la cour, les plus élevés avaient seuls le privilège que les fonctionnaires à leur service particulier fussent « considérés comme dans le courant ». D'autre part, même les plus élevés parmi les titulaires du mandarinat honoraire pouvaient ne jouer aucun rôle administratif ou n'avoir qu'une charge inférieure; par une mesure de bienveillance à leur égard, on accorde cependant à ceux d'entre eux qui sont classés aux trois premiers degrés et qui exercent en outre une charge réelle quelconque, le même privilège dont bénéficient les hauts titulaires de charges rélles. Telle est du moins l'interprétation qui me semble se dégager du texte, mais je n'ai rien trouvé pour l'étayer; j'ajouterai même que le *Sin t'ang chou* (k. 46, p. 4) semble regarder les fonctionnaires honoraires eux-mêmes, même les plus élevés, comme simplement « considérés comme étant dans le courant ».

(6) L'édition lithographique du *Kieou t'ang chou* donne 祆 *yao* au lieu de 祆 *hien*; comme c'est une faute non moins certaine que fréquente, je me borne à la signaler.

(7) 勳品 *hiun-p'in*. Il paraît résulter de ce texte que, pour les fonctionnaires « en dehors du courant », le premier des neuf degrés portait le nom de « *hiun-p'in* ». C'est à cette conclusion qu'aboutissent également les auteurs du 舊唐書校勘記 *Kieou t'ang chou kiao k'an ki*, k. 24, p. 36-37 de la réédition de 1872. — Le *Kieou t'ang chou kiao k'an ki* a été publié en 1846 sous la direction de 岑建功 Ts'en Kien-kong.

(8) Le *T'ang lieou tien* est particulièrement en honneur au Japon, et c'est d'une édition japonaise, suivant elle-même une édition chinoise de 1515, que je me suis servi. Le *T'ang lieou tien* est en 30 k.; la suscription donne comme auteur l'empereur 玄宗 Yuan-tsong lui-même (713-755), et comme commentateurs 李林甫 Li Lin-fou et autres. Il se pose cependant au sujet de la date et des auteurs de ce commentaire une difficulté qui est exposée par 王鳴盛 Wang Ming-cheng dans son 十七史商榷 *Che ts'i che chang k'iue*, k. 81, p. 9 de l'édition publiée en 1880 par M. 王 Wang. Le *T'ang lieou tien* donne l'organisation administrative de la période *k'ai-yuan* (713-741); c'est également à cette époque que se rapportent principalement les tableaux du *Kieou t'ang chou* et du *T'ong tien*.

s. v. 薩 *sa*, cite le texte suivant du 類篇 *Lei p'ien*(1) : « Dans le *T'ang lieou tien*, il y a le bureau du *sa-pao*, dont dépendent les temples du dieu des Hou. » Malheureusement je n'ai pas réussi à retrouver ce passage dans le *T'ang lieou tien* lui-même.

Le 通典 *T'ong tien* de 杜佑 Tou Yeou (735-812) contient (k. 19, p. 17 v° de l'édition de M. 謝 Sie parue en 1859) le passage suivant :

« Les grands T'ang ... ont de plus créé « (le degré) considéré comme le cinquième degré supérieur » et « (le degré) considéré comme le septième degré inférieur » pour répondre (aux fonctions) de *sa-pao* et de 正祓 *tcheng-pa* (2); c'est ce qu'on appelle « (ceux qui sont) considérés comme dans le courant » .»

Le même ouvrage, au tableau détaillé des fonctionnaires (k. 40, p. 11 v°), porte « (ceux qui sont) considérés comme dans le courant » ; ce sont « le *sa-pao* » qui est « (du degré) considéré comme le cinquième degré supérieur », et le « *hien-tcheng* du bureau du *sa-pao* », qui est « (du degré) considéré comme le septième degré inférieur ».

A la suite de ce texte vient une longue note de Tou Yeou que nous allons revoir tout à l'heure ; je note encore auparavant que, comme « (fonctionnaires) considérés comme en dehors du courant », Tou Yeou (k. 40, p. 14 v°) ne cite que des employés du *sa-pao* : « degré honorifique : *pa-tchou* du bureau du *sa-pao* (薩寶府祓祝) (3); quatrième degré : *chouai-fou* du *sa-pao* (薩寶率府) (4); cinquième degré : archiviste du *sa-pao* (薩寶府史). »

Voici maintenant la note qui suit l'énumération des fonctionnaires « considérés comme dans le courant » :

« 祆 *hien* se prononce 呼 *h(ou)* + 朝 *(tch')ao* (c'est-à-dire *hao*) (5). Pour ce qui est du *hien*, c'est le dieu céleste des royaumes des terres occidentales ; c'est celui que les livres bouddhiques appellent 摩醯首羅 Ma-hi-cheou-lo (Maheçvara) (6). La quatrième année 武德 *wou-tö* (621), on établit les temples du *hien* et ses fonctionnaires. Sans cesse il y avait des groupes de Hou qui lui rendaient un culte et qui, prenant du feu, prononçaient des invocations et des prières. La deuxième année 貞觀 *tcheng-kouan* (628) (7), on établit les temples de Perse

(1) Le *Lei p'ien* est l'œuvre de Sseu-ma Kouang ; il y a une édition moderne, mais l'École française ne la possède pas.

(2) *Tcheng-pa* est doublement fautif ; le second caractère doit se corriger en 祆 *hien*, et les deux mots doivent être renversés ; cf. *supra*, p. 666, n. 5 et le *T'ong tien* lui-même (k. 40, p. 11 v°) où la forme correcte *hien-tcheng* est donnée.

(3) Ici encore *pa* est fautif pour *hien* ; *hien-tchou* signifie « invocateur du dieu céleste ».

(4) Je ne sais quel est le sens de *chouai-fou*, pas plus dans le cas présent que lorsqu'il s'agit des dix *chouai-fou* réguliers qui existaient sous les T'ang (*Kieou t'ang chou*, k. 42, p. 1).

(5) Le second caractère doit être fautif, car on n'a aucune trace d'une prononciation *hao* ni pour 祆 *hien*, ni même pour 祅 *yao*. Le premier caractère est sans doute un reste de la glose primitive, qui donnait la même prononciation *hien* que M. Chavannes (*Le nestorianisme...*, p. 59) a indiquée d'après le *Fo tsou t'ong ki*, XXXIX, 71, et que donne également 姚寬 Yao K'ouan dans son 西溪叢語 *Si k'i ts'ong yu* (cité par Havret, *Stèle chrétienne*, II, 382).

(6) Tou Yeou a probablement puisé dans le 兩京新記 *Leang king sin ki* (p. 4. de l'éd. du *Yue ya t'ang ts'ong chou*) de 韋述 Wei Chou, qui vivait dans la première moitié du VIIIe siècle, cette étrange identification des cultes persans et du çivaïsme ; elle a également passé dans le *Si k'i ts'ong yu* (cf. Havret, *loc. laud.*, p. 382 ; Devéria, *loc. laud.*, p. 462).

(7) C'est ce même évènement qui est donné dans le *Fo tsou t'ong ki* (cf. Chavannes, *loc. laud.*, p. 61) et dans le *Si k'i ts'ong yu* (cf. Havret, *loc. laud.*, p. 382) sous la date de 631. Bien que l'ouvrage de Tou Yeou leur soit très antérieur, je ne pense pas qu'ici il doive faire *a priori* autorité. D'une façon générale en effet, sa note n'est pas très correcte ; de plus le *Si k'i ts'ong yu* et le *Fo tsou t'ong ki* donnent ici des détails qui prouvent qu'ils ont puisé à une source indépendante et assez vraisemblablement plus fidèle.

(波斯寺). Au septième mois de la quatrième année 天寶 *t'ien-pao* (745), un ordre impérial (dit) (1): « La religion des livres sacrés de la Perse est née dans le Ta-ts'in. C'est par la « propagande qu'elle est venue (de Perse) et depuis longtemps s'est répandue dans le royaume « du Milieu. Or, au début, quand on a établi des temples (de cette religion), on leur a donné « un nom tiré de cela (c'est-à-dire de cette venue par la Perse) (2). Voulant à l'avenir « montrer aux hommes qu'il faut remettre en honneur l'origine (de cette religion), nous « ordonnons que les temples de Perse, dans les deux capitales, changent leur nom en celui de « temples de Ta-ts'in. Que dans toutes les provinces et commanderies de l'empire où il y aurait « (de ces temples), on se conforme également à cela. » La vingtième année 開元 *k'ai-yuan* (732), au septième mois, un ordre impérial (dit) (3): « La doctrine des Mo-mo-ni (4) est une « croyance foncièrement perverse; faussement elle prend le nom (5) du bouddhisme et « trompe (ainsi) le peuple ; c'est ce qu'il convient d'interdire formellement. Mais, puisque c'est « la doctrine indigène des Hou occidentaux et autres, s'ils la pratiquent personnellement, « c'est ce dont il ne faut pas leur faire un crime. »

De ces textes il résulte qu'il y eut un bureau officiel chargé de régler les affaires de la religion céleste persane, sous quel nom les Chinois semblent confondre le mazdéisme et le manichéisme. Les fonctionnaires de ce bureau étaient assimilés aux fonctionnaires réguliers de l'administration chinoise, sans cependant être absolument comptés parmi eux. La raison de cette situation insolite se trouve peut-être dans le fait que parfois des étrangers remplissaient ces charges. Le bureau du *sa-pao* remonte probablement aux premières érections sous les T'ang de temples du dieu céleste du feu, c'est-à-dire aux alentours de 621 ; il est encore mentionné en 713-741,

---

(1) Le texte de cet édit a déjà été traduit par M. Chavannes (*loc. laud.*, p. 66) d'après le *Ts'ö fou yuan kouei* ; il se retrouve identique à la version du *Ts'ö fou yuan kouei* dans le 唐會要 *T'ang houei yao*, k. 49, p. 11 de l'éd. parue à Nankin en 1884 ; la seule variante consiste dans l'addition du mot 置 *tche* entre 府郡 *fou-kiun* et 者 *tchö*, ce qui donne la traduction suivante : « dans les préfectures et provinces qui établiraient (de ces temples) ». Par contre le texte du *T'ong tien* se retrouve exactement dans le *Si k'i ts'ong yu* (cf. Havret, *Stèle chrétienne*, II, 382), qui l'a peut-être copié dans le *T'ong tien*. Ce texte diffère principalement de celui de M. Chavannes en ce qu'il place l'édit au septième au lieu du neuvième mois ; de plus il met 州 *tcheou* au lieu de 府 *fou*, et intercale 有 *yeou* entre 郡 *kiun* et 者 *tchö*. Ici encore, et bien que le *T'ong tien* soit très antérieur au *Ts'ö fou yuan kouei*, il n'est pas certain qu'il faille regarder cette priorité comme une garantie de plus grande exactitude.

(2) La traduction que je propose est assez différente de celle de M. Chavannes, mais peut-être la sienne est-elle la bonne.

(3) Le texte de cet ordre impérial a été traduit par M. Chavannes (*loc. laud.*, p. 65) d'après la version assez différente qui se trouve dans le *Fo tsou t'ong ki*. Le *T'ong tien* donne un texte un peu plus développé, et c'est lui qui nous apprend que l'ordre impérial est du septième mois ; le *T'ong tien* a été compilé 450 ans avant le *Fo tsou t'ong ki*.

(4) On trouve ici pour la première fois, au lieu du nom ordinaire des Mo-ni (摩尼 *mo-ni* ou 末尼 *mo-ni*), cette forme étrange de 末摩尼 Mo-mo-ni que j'ai déjà relevée dans un ouvrage du XIIe siècle et qu'on retrouve dans le 化胡經 *Houa hou king* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 321 et note). Peut-être, contrairement à ma première supposition, le nom de Mo-mo-ni provient-il d'une fusion des deux orthographes de *mo-ni*. — L'éd. de 1859 du *T'ong tien* écrit en réalité 未摩尼 *wei-mo-ni*, mais 沈大成 Chen Ta-tch'eng, qui cite le texte de Tou Yeou dans une courte dissertation insérée au 皇朝經世文編 *Houang tch'ao king che wen pien* (k. 69, p. 6 v° de l'éd. lithogr. du 點石齋 Tien-che-tchai, Chang-hai, 1887) écrit deux fois 末摩尼 Mo-mo-ni, et je n'hésite pas à rétablir cette orthographe.

(5) M. Chavannes a traduit 稱 *tch'eng* par « s'égaler à », mais je crois que Dévéria (*loc. laud.*, p. 461) a plus justement rendu le sens par « s'intituler » ; aussi la variante 託 *t'o* du *Fo tsou t'ong ki* me semble-t-elle très acceptable.

et dura vraisemblablement jusqu'aux mesures de proscription de 843 et 845 ; du moins n'en ai-je trouvé aucune trace ultérieure. Le nom même de *sa-pao* ne peut être qu'une transcription (1). La façon dont il apparait semble indiquer un titre religieux ; c'est l'interprétation de 沈大成 Chen Ta-tch'eng, qui glose *sa-pao* par « chef de la religion » (教頭) et *hien-tcheng* par « gardien de temple » (守堂) (2). J'ai le souvenir très net que, dans une des histoires canoniques, il est question d'un fleuve *sa-pao* coulant en Asie Centrale, mais je n'ai pu actuellement retrouver le passage. Faute de toute autre indication sur l'origine même du nom, je me rallie simplement à l'hypothèse de Devéria (3), qui voyait dans *sa-pao* le syriaque *sâbâ*, « vieillard », « ancien ».

P. Pelliot.

LA DERNIÈRE AMBASSADE DU FOU-NAN EN CHINE SOUS LES LEANG (539).

Dans un précédent article (*Bulletin*, III, 257, 271, 284, 294), j'ai parlé des textes chinois qui nous montrent le bouddhisme établi au Fou-nan dès la fin du ve siècle (4). Je citais entre autres (p. 271) le texte suivant du *Leang chou* (k. 54, p. 4) : « La cinquième année (*ta-t'ong*, 539 ap. J.-C.), il (c'est-à-dire le roi du Fou-nan) envoya encore une ambassade offrir en présent un rhinocéros vivant, et dire que, dans son pays, il y avait un cheveu du Buddha, long d'un *tchang* et deux pieds. Un ordre impérial envoya le bonze 釋雲寶 Che Yun-pao pour suivre l'ambassade et aller le chercher ». Or tout le paragraphe du *Leang chou* sur le Fou-nan est reproduit au k. 78 du 南史 *Nan che* (p. 2 et ss.). J'avais relevé en leur lieu les quelques variantes des deux textes ; une cependant m'avait échappé, qui porte précisément sur le nom du bonze envoyé au Fou-nan par l'empereur de Chine : au lieu de 雲寶 Yun-pao, le *Nan che* écrit 曇寶 T'an-pao (5). Yun-pao, « nuage-joyau », Megharatna, est a priori moins probable que T'an-pao, où *t'an* est régulièrement pour *dharma*, ce qui donne pour le nom complet Dharmaratna. Le *Fo tsou t'ong ki*, composé peu avant 1269, cite le même fait, sous la même date (6) ; seulement le bonze ne s'appelle plus Yun-pao ni T'an-pao, mais 寶雲 Pao-yun. Il est assez difficile de choisir entre ces diverses leçons. Je n'ai rien trouvé sur le personnage dans les diverses biographies de moines célèbres. J'opinerais à croire que l'auteur du *Fo tsou t'ong ki* s'est servi ici du *Leang chou*, et qu'il a écrit Pao-yun au lieu de Yun-pao soit par confusion avec le moine Pao-yun bien connu qui était contemporain de Fa-hien (7), soit simplement parce que la combinaison *pao-yun* était fréquente dans la terminologie religieuse (8) ; par contre la leçon du *Leang chou* me semblant en elle-même moins probable que celle du *Nan che*, je penche à nommer jusqu'à nouvel ordre T'an-pao, Dharmaratna, le bonze qui alla en 539 au Fou-nan chercher un cheveu du Buddha.

---

(1) Les auteurs du *Kieou t'ang chou kiao k'an ki* (k. 24, p. 36), trouvant le nom inintelligible, se sont demandé s'il n'était pas fautif. Ils se sont décidés pour la négative en s'appuyant sur le fait que le *T'ong tien* le donne sous la même forme.

(2) *Loc. laud.*, p. 6 v°.

(3) *Loc. laud.*, p. 481.

(4) C'est par une erreur de composition que la note qui doit être jointe à la p. 294 est imprimée comme note 2 de la p. 293.

(5) Le texte du *Nan che* est cité par M. De Groot dans son article de l'*Album Kern*, *Iets over Boeddhistische relieken en reliektorens in China*, p. 132.

(6) *Tripiṭaka japonais*, 致 IX, 60 v°.

(7) Cf. Nanjio, *Catalogue*, Appendice II, n° 77.

(8) Il y a dans le *Tripiṭaka* un 寶雲經 *Pao yun king*, *Ratnameghasûtra* ; cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 152.

Après cette année 539, le *Leang chou*, qui va jusqu'en 556, ne fait plus mention d'aucune relation diplomatique entre la Chine et le Fou-nan. Cependant le *Fo tsou t'ong ki*, tel du moins qu'il se trouve dans l'édition japonaise (k. 37, p. 69 v°), donne sous l'année 540 l'information suivante : « Le roi du Fou-nan envoie une ambassade à la Cour apporter le tribut, et demander une image du Buddha et des textes sacrés,.. » etc. Malheureusement, que l'erreur soit spéciale à l'édition japonaise ou qu'elle soit déjà imputable au compilateur du *Fo tsou t'ong ki*, il est certain que le nom du 扶南 Fou-nan dans ce passage est amené par la mention du Fou-nan à la ligne précédente sous l'année 539, et qu'ici il faut lire 河南 Ho-nan. Le roi du Ho-nan était un prince d'origine 鮮卑 Sien-pei dont les ancêtres s'étaient taillé une principauté au sud-ouest de 涼州 Leang-tcheou au Kan-sou. On lit effectivement dans le *Leang chou* (k. 3, p. 8) qu'en 540 le roi du Ho-nan envoya un tribut de chevaux et de produits du pays, et dans le *Nan che* (k. 7, p. 5) cette mention est accompagnée, comme dans le *Fo tsou t'ong ki*, d'une demande de livres bouddhiques et de l'énumération des ouvrages mêmes qui furent accordés à la suite de cette requête.

L'ambassade de 539 est donc la dernière connue de celles qui furent envoyées par le Fou-nan en Chine au temps des Leang. Or la vie de Paramārtha (1), telle qu'elle est narrée dans le 續高僧傳 *Siu kao seng tchouan* (I, 88), dit que Paramārtha se rendit en Chine à la demande d'un mission composée de 張氾 Tchang Sseu et autres, que l'empereur Wou des Leang avait chargée de reconduire en son pays, pendant la période 大同 *ta-t'ong* (535-546), une ambassade du Fou-nan, et qui devait ensuite gagner le Magadha en quête de sūtras et de docteurs bouddhiques. Paramārtha arriva à Canton en 546. Il semble donc que l'ambassade de Tchang Sseu qui se rendit au Fou-nan et de là en Inde, ait dû voyager de concert avec le bonze T'an-pao ou Yun-pao, quand celui-ci, par ordre de l'empereur, allait chercher au Fou-nan un cheveu du Buddha.

P. Pelliot.

---

(1) Il sera longuement question de Paramārtha dans un travail de M. Takakusu sur la *Sāṃkhyakārikā* ; ce travail est sous presse et paraîtra dans le *Bulletin*.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

E. Souvignet. — *Variétés tonkinoises*. Hanoi, Schneider, 1903, in-8°, IV-583-X-II pp.

Le P. S. est en Indochine depuis plus de vingt ans ; pendant ce long séjour, les conditions mêmes de son aspostolat lui ont fait acquérir une grande expérience des choses annamites ; c'est de cette expérience qu'il a voulu faire profiter autrui en publiant ses *Variétés tonkinoises*. Non pas que ce livre soit une œuvre absolument personnelle ; la signature « algébrique » A ‡ B, qu'il a mise sur la couverture, est même là, comme l'explique la préface, pour attester précisément la pluralité des sources auxquelles il a été puisé. Mais dans les ouvrages auxquels il a eu accès, le P. S. n'a voulu prendre que ce qu'il lui paraissait utile de faire connaître à un public de lecteurs tonkinois. Y a-t-il absolument réussi ? Sans le chicaner sur des inexactitudes de détail (1), dont ne l'excuse que trop son éloignement de toute bibliothèque, je crains surtout qu'il n'ait fait œuvre à la fois trop sèche et trop touffue ; je souhaite d'ailleurs de me tromper, et que le public prouve par une demande répétée que les *Variétés* lui sont bien, selon le désir de l'auteur, « une lecture fructueuse, sûre et même agréable ».

Des premiers chapitres qui comprennent une courte grammaire et des textes annamites en *quốc ngữ*, je ne vois pas grand'chose à dire, et je me bornerai également à mentionner les derniers, qui portent sur la hiérarchie civile et militaire, le système des poids et mesures, la flore, la faune et des principes de métrage : autant de tableaux exacts, concis, et qu'il suffit de recommander aux lecteurs de consulter en cas de besoin.

Le résumé historique (pp. 125-170) nous arrêtera un peu plus longtemps. Le P. S. dit l'avoir composé directement sur le 欽定越史通鑑綱目 *Khâm định việt sử thông giám cang mục* (2), et le recours direct à des textes indigènes n'est pas un mince mérite, si on songe que parmi les historiens de l'Annam on ne peut jusqu'ici le reconnaître qu'au P. de la Liraye et à Trương-vinh-Ky. Il apparaît en effet à chaque page que le P. S. ne copie pas seulement ni ne résume ses prédécesseurs. Mais pourquoi de ce travail de révision a-t-il excepté sa chronologie ? De tous les tableaux des dynasties annamites qui ont été publiés par des Européens, il n'en est pas, y compris ceux de Trương-vinh-Ky, de l'abbé Launay (3), de

---

(1) Ex : p. 8 : *quan án* ne se prononcerait pas *quang áng* en Chine, mais 官 *kouan* + 按 *ngan* ; — p. 75 : 王應麟 Wang Ying-lin (H. 伯厚 Po-heou) ne vivait pas au ve siècle sous les Song antérieurs, mais au XIIIe sous les Song postérieurs ; — p. 79 : le vieillard nonagénaire qui put réciter de mémoire le *Chou king* brûlé en 213 av. J.-C., ne le fit naturellement pas « en l'an 176 de note ère », mais vers l'an 176 *avant* notre ère, et d'ailleurs la légende de cette tradition orale ne mérite pas grande créance ; — p. 132 : la capitale de l'ancien Nan-yue se trouvait dans la région de 廣州 Kouang-tcheou (Canton), et n'a rien à voir avec la « baie de Kouang-tcheou » 廣州灣 aujourd'hui occupée par la France.

(2) Le titre de *Việt sử cương giám* donné dans les *Variétés tonkinoises* (p. 125-127) est, m'écrit le P. S., le résultat d'une faute de copie ; il s'agit bien du *Cang mục*.

(3) Dans son *Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, p. 243 et ss.

M. G. Maspero [1] et du capitaine Lacroix [2], qui ne soit entaché de graves erreurs. Il est typique par exemple de la méthode suivie par Trương-vinh-Ky, qu'au début de son *Cours d'histoire Annamite* (I, 7), où il étudie une période allant arbitrairement des origines à la naissance du Christ, il assigne d'abord à cette période une durée de 2874 ans, pour la faire commencer quelques lignes plus bas en 2879 av. J.-C., et qu'à la p. 14 du même volume il écrive que de 2874 à 257 av. J.-C. il s'est écoulé 2622 ans. Pour point de départ, le P. S. adopte, je ne sais pourquoi, la date nouvelle de 2884 : la seule que donnent à ma connaissance les *Annales*, et qui est d'ailleurs parfaitement légendaire, équivaudrait à 2879. A cette exception près, la chronologie du P. S. me semble reproduire purement et simplement celle de l'abbé Launay. En effet, à la p. 243 de son *Histoire ancienne et moderne de l'Annam*, l'abbé Launay donne pour l'insurrection de 徵 側 Trưng-Trắc (40-43 ap. J.-C.) les dates de « 36-39 av. J.-C. », où l'ordre même des chiffres laisse supposer une faute d'impression (*av.* pour *ap.*) : or cette erreur a passé dans les *Variétés tonkinoises*, où les dates en question sont données comme « 39-36 av. J.-C. ». Dans bien d'autres cas, et jusque pour l'adoption du *niên hiệu* de Gia-long (1802 et non 1801), il y a des erreurs de 1 ou 2 ans dans les listes du P. S. ; je les relèverais en détail, si d'excellents *Tableaux chronologiques des dynasties annamites* préparés par le P. Cadière, et que le *Bulletin* va publier, ne devaient rendre incessamment caduque une telle révision. Le P. S dresse (p. 99) une liste de tous les noms portés par les souverains de la dynastie des Nguyễn ; son principal intérêt réside en ce qu'elle donne les *deux* noms personnels qu'a portés chaque empereur d'Annam : l'un étant son nom personnel comme prince (名 字), et l'autre son nom personnel comme souverain (御 名). Je ne crois pas que cette distinction existe en Chine : l'empereur Kouang-siu, avant comme après son avènement, a pour nom personnel 載湉 Tsai-t'ien. En Annam au contraire, sans que je connaisse de textes précis à ce sujet, il est de fait que le nom personnel du souverain change à son avènement, mais je crois que les colonnes 2 et 3 du P. S. doivent être interverties : les noms personnels dont le premier élément est 福 *phước* sont ceux en effet que les rois d'Annam se donnent dans leurs lettres à l'empereur de Chine ; ce sont donc ceux qu'ils portent *après* leur avènement.

Le P. S. est à ma connaissance le premier qui signale (p. 162) un texte étrange cité par le *Cang mục* à propos de l'introduction du christianisme en pays annamite. Il s'agit dans le récit des *Annales* de l'interdiction lancée contre le christianisme en 1663 ; à ce sujet les compilateurs du *Cang mục* (XXXIII, 6) ajoutent la note suivante : « Selon le 野 錄 *Da lục*, la première année 元 和 *nguyên-hoa* (1533) [3], au troisième mois, un Européen nommé 衣泥樞 I-nê-xu vint furtivement dans (les villages) de 寧 強 Ninh-cường et de 群 英 Quần-anh (du huyện) de 南 眞 Nam-chon et dans (le village) de 茶 縷 Trà-lũ (du huyện) de 膠 水 Giao-thủy, et y prêcha secrètement la doctrine hétérodoxe de 爺 蘇 Da-to (chin. Ye-sou, Jésus). » Je ne sais malheureusement pas quel ouvrage est cité ici sous le titre abrégé de *Da lục* ; ces deux mots, qui signifient « récits non officiels », n'entrent, je crois, dans le titre d'aucun des ouvrages annamites de la bibliothèque impériale de Huế, qui est à peu près aujourd'hui la seule source d'information sur la bibliographie annamite. Quoi qu'il en soit, il me semble vraisemblable, comme au P. S., que l'évangélisation de ces villages, dont le troisième au moins est situé dans la province de Nam-định, soit un fait historique, et je crois aussi comme le P. S. que I-nê-xu est pour Ignace et désigne probablement un jésuite. Par contre, la date de 1533 est à rejeter décidément : en 1533, la compagnie de Jésus n'était même pas fondée ; mais aucun indice ne permet jusqu'à présent de proposer une correction.

Les coutumes religieuses tiennent, comme de juste, une grande place dans les *Variétés tonkinoises*. Mieux vaut ne rien dire du chapitre sur le bouddhisme, dont la documentation

---

[1] *T'oung pao*, V, 43 ss.

[2] A la fin de sa *Numismatique annamite*.

[3] La date de 1534 que donne le P. S. est fausse d'un an.

superficielle se trahit par des erreurs de fait et surtout par de hâtives généralisations ; l'exposé du système de Tchou Hi, basé sur l'excellent livre du P. Le Gall, est au contraire très satisfaisant. Enfin, personnellement, je fais surtout cas des paragraphes malheureusement trop courts où le P. S. nous fait profiter de sa connaissance des superstitions et coutumes populaires annamites : tout ce chapitre x vaudrait d'être développé en un mémoire spécial.

Dans une note de la p. 254, le P. S. parle des 魄 *p'o* (*phách*), ou esprits vitaux, appelés en annamite 𩲡 *vía* ; selon lui « on distingue tantôt sept et tantôt neuf *phách* ou *vía* » correspondant « aux sept ou neuf ouvertures du corps (*thất khiếu* 七竅 ou *cửu khiếu* 九竅) (1) ; car les *vía* ne sont pas autre chose que ces ouvertures considérées comme le siège d'autant d'organes sensitifs ». Dans le IVe volume de son grand ouvrage *The religious system of China* (p. 70 et ss.), M. De Groot n'a mentionné que la théorie des sept *p'o*, et n'en a pas pu donner l'explication ; je n'ai trouvé de mon côté aucun texte chinois nouveau, mais je doute que l'interprétation du P. S. soit parfaitement exacte. La tradition annamite semble bien être que c'est toujours l'homme qui a sept *phách* et que c'est toujours la femme qui en a neuf. Lorsque quelqu'un est mort, un membre de la famille monte sur le toit pour rappeler l'âme ; s'il s'agit d'un homme, il crie : « O les trois âmes et les sept esprits vitaux de N... », etc. ; s'il s'agit d'une femme, il crie : « O les trois âmes et les neuf esprits vitaux de N... » (2). C'est à la même croyance qu'il faut rattacher, je pense, cette habitude annamite rapportée par M. Dumoutier : « Les hommes calment les éructations qui surviennent après le repas en buvant sept gorgées d'eau ; les femmes doivent en boire neuf » (3). Dans un travail manuscrit de M. J. Beauvais sur la ville et la région de Long-tcheou (4), je relève que chez les Tho de Long-tcheou, « on garde le cercueil sept jours ou un multiple de sept jours si le défunt est un homme, neuf jours ou un multiple de neuf jours si la défunte est une femme ». Le P. Cadière considère la notion comme généralement admise : « Dès que l'enfant est né, on prend un tamis (*tràng*) en bambou tressé, sur lequel on place sept sapèques pour les garçons, neuf pour les filles. Ce nombre est lié à la croyance que les hommes ont sept esprits vitaux, les femmes neuf » (5). Il serait désirable qu'on pût suivre cette croyance jusqu'en Chine, d'où elle vient presque certainement.

Au chapitre des funérailles, on trouve (p. 398-401) un paragraphe intéressant sur les tablettes ancestrales 神主 *thần-chủ* (*chen-tchou*). On sait que ces tablettes sont faites de trois parties, dont une forme le socle, dans lequel s'encastrent les deux planchettes accolées qui constituent la tablette proprement dite. L'ouvrage de M. De Groot ne parlera des tablettes que dans son prochain volume, et j'ignore comment en Chine même on appelle chacune des planchettes ; le P. S. donne ici pour la planchette extérieure, qui est blanchie, le nom de 粉面 *phấn-diện* (*fen-mien*), et pour la planchette intérieure celui de 陷中 *hạm-trung* (*hien-tchong*). Le *Rituel funéraire des Annamites*, que M. Dumoutier est en train de publier, contient à la p. 141 des indications sur le même sujet : le premier nom est donné comme 枌面 *phân-diện* qu'il faut évidemment lire comme dans le livre du P. S. ; le second est 內陷 *nội-hãm* (6), qui équivaut au point de vue du sens, sinon dans les termes, au *hạm-trung* des *Variétés tonkinoises*.

---

(1) D'après le P. S., ce chiffre de 7 ou de 9 est obtenu selon que l'on compte ou ne compte pas les deux ouvertures inférieures.

(2) E.-C. Lesserteur, *Rituel domestique des funérailles en Annam*, Paris, 1885, in-8°, p. 9.

(3) Ces notes de M. Dumoutier, qui ont paru dans un journal tonkinois, ont été découpées et réunies par lui en un recueil factice qu'il a donné à notre Bibliothèque.

(4) Ce travail est actuellement déposé à l'École française.

(5) *B. E. F. E.-O.*, II, 352.

(6) La lecture *hãm* pour ce caractère est aussi celle de l'*Index* de Phan-đức-Hóa et du dictionnaire Génibrel ; elle est cependant étymologiquement moins bonne que celle du P. S.

Le P. S. annonce une *Suite des Variétés tonkinoises* ; elle sera accueillie avec d'autant plus de faveur qu'il y aura fait la part plus grande à ce qu'il connait lui-même le mieux et par une expérience plus directe, c'est-à-dire aux mœurs et traditions de ce petit peuple annamite, auprès duquel il vit.

P. Pelliot.

Report on archæological work in Burma for the year 1901-1902. — Rangoon, 1902, in-fol.

Report on archæological work in Burma for the year 1902-1903. — Rangoon, 1903, in-fol.

Depuis la mort de Forchhammer en 1890, les fonctions de « Government Archæologist », dont il avait été chargé en 1881, étaient restées sans titulaire. En 1899 on créa un Département archéologique de Birmanie, à la tête duquel fut placé M. Taw Sein Ko. Le rapport pour 1901-1902 est le premier qui émane du nouveau service. La résolution gouvernementale qui le précède nous avertit qu' « il ne donne qu'un exposé fort maigre de l'œuvre accomplie par le département archéologique pendant l'année ». La raison en est, paraît-il, que M. Taw Sein Ko fut absent « on deputation » durant neuf mois : ce qui n'était sans doute pas le meilleur moyen d'activer la marche de son service. Le travail accompli, en dehors du déchiffrement de 77 inscriptions provenant de différentes parties de la Birmanie, a eu pour objet exclusif la préparation d'un inventaire archéologique de Pagan, qui occupera sans doute encore plus d'une année. Tout en poursuivant cette étude, le département se proposait de réaliser quelques autres projets, tels que l'étude et la restauration du palais de Mandalay ; l'installation dans ce même palais d'un musée ethnographique birman et la création d'un autre musée local à Pagan destiné à recueillir les antiquités de cette vieille capitale de la Birmanie.

Le rapport pour 1902-1903 ne marque pas un progrès sensible sur l'année précédente, et la résolution gouvernementale qui le précède en trahit une certaine impatience. On y observe que « les chapitres [du rapport] n'ont pas été bien disposés pour montrer clairement le progrès qui a été fait dans chaque branche du Département, et qu'il est entièrement dépourvu d'un compte rendu satisfaisant du travail de conservation accompli pendant l'année ». On rappelle sévèrement à l'*archæologist* que le premier de ses devoirs n'est pas le déchiffrement des inscriptions, mais la conservation des monuments. Les observateurs impartiaux trouveront peut-être que les exigences du Gouvernement ne sont pas entièrement justifiées par les moyens qu'il met à la disposition de ce fonctionnaire. Pour lui permettre de faire des propositions sérieusement étudiées sur les restaurations à exécuter, il serait peut-être bon de lui adjoindre un architecte ; avant d'exiger de lui des rapports artistement rédigés, il ne serait pas inutile de le pourvoir du secrétaire qui lui manque pour copier sa correspondance et tenir sa comptabilité ; enfin, si on souhaite qu'il multiplie ses tournées, on lui faciliterait sans doute cette tâche en le dispensant de rédiger au pied levé des mémoires « sur le buddhisme birman », « sur les sectes birmanes », « sur les dialectes chinois parlés en Birmanie », etc., à l'usage du superintendant des opérations du recensement ; de disserter « sur les antiquités de Rangoon » pour l'édification du Deputy Commissioner de Rangoon Town Lands ; et de déchiffrer les inscriptions qui ont eu la bonne fortune d'exciter la curiosité du Deputy Commissioner de Mergui.

Il faut tenir compte de ces circonstances défavorables pour apprécier l'œuvre du Département archéologique. Elle n'est sans doute pas impressionnante. On a réparé cinq pagodes de Pagan : 1° la pagode d'*Ānanda*, bâtie par Kyansittha en 1090 A. D., en forme de croix grecque ; elle contient des bas reliefs en pierre représentant des scènes de la vie du Buddha, et des terres cuites représentant différents jātakas ; — 2° la pagode de *Gawdawpalin*, dont la construction par le roi Narapatisithu (1174-1198) fait l'objet d'une inscription ; — 3° la pagode

de *Thabyinnyu* (Sarvajña), pagode à cinq étages édifiée par le roi Alaungsithu, en 1144 A. D. : les deux premiers étages étaient affectés à la résidence des moines, le 3e aux statues, le 4e à la bibliothèque, le 5e aux reliques ; inscriptions murales ; — 4o la pagode de *Shwekugyi*, œuvre du même roi ; inscriptions murales et une stèle en pâli ; — 5o le temple de *Manuha*, situé à Myinpagan, 2 milles au S. de Pagan, bâti en 1059 par le dernier roi Talaing, Manuha, qui avait été emmené captif de Thatôn par Anavrata. D'après les termes du rapport de l'« Executive Engineer, Meiktila Division », ces réparations n'auraient pour objet que d'empêcher la ruine des édifices, les prévisions budgétaires étant insuffisantes « for putting the pagodas and temples in complete order ».

Il est satisfaisant d'apprendre que les ordres du vice-roi pour l'évacuation du palais de Mandalay ont été exécutés : les Postes et Télégraphes, les Forêts, les *private quarters*, etc. ont cherché asile ailleurs ; seuls le Club et l'Eglise n'ont pas encore consenti à quitter la place. On a affecté des locaux au musée, qui n'est pas encore installé. Des ordres sont donnés pour la construction d'un autre musée à Pagan.

L'*Archæologist* a déchiffré et fait imprimer 68 inscriptions provenant des districts de Mandalay, Myingyan et Pakôkku. Nous ne connaissons pas cette publication.

Une inscription tamoule trouvé à Myinpagan a été envoyée au Dr. Hultzsch et déchiffrée par lui. Elle débute par la st. 7 de la *Mukundamālā* de Kulaçekhara (Hæberlin, p. 515) et continue par un dispositif en tamoul énonçant des dons faits par Çrī Kulaçekhara Nambi, natif de Magodayarpattanam, dans le Malaimaṇḍalam (i. e. Kranganur ou Kodungalur, Cochin), au temple viṣṇuite de Nānādeçi-Vinnagar à Pukkam ou Arivattanapuram (i. e. Pagan). L'inscription est en caractère grantha du XIIIe siècle. Il est curieux de trouver à cette époque en Birmanie un temple viṣṇuite fréquenté, sinon même entretenu, par des Hindous du Dekkhan.

L. F.

Inde

M. A. Stein. — *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī. A chronicle of the kings of Kaçmīr* (traduction, avec introduction, commentaire et appendices). Westminster, Constable, 1900. 2 vol. in-4o, XXXI + 145 + 402 et 555 pages, avec cartes.

Il est entendu que l'Inde ancienne n'a pas d'histoire. Est-ce, comme on l'a parfois soutenu, que l'esprit hindou était trop épris d'éternel et d'infini pour s'inquiéter, à l'exemple de l'Occident ou de la Chine, de détails aussi passagers et aussi infimes que les faits et gestes des simples mortels ? A cette raison, par trop métaphysique, nous en préférerions une autre, infiniment plus simple. Ce que nous savons de plus clair sur la destinée de ce malheureux pays, toujours morcelé, c'est qu'il a constamment vu les envahisseurs succéder aux envahisseurs et les ruines s'accumuler sur les ruines. Et ainsi l'histoire elle-même semble nous apprendre pourquoi, en dépit du haut degré de civilisation auquel elle est de si bonne heure parvenue, l'Inde nous a laissé son histoire à refaire à l'aide des matériaux épars qui ont par hasard survécu. Pour user d'une comparaison triviale, la poussière du passé n'a pu nulle part s'y accumuler en paix, sauf dans les coins que ne venait pas bouleverser le coup de balai des invasions. C'est ce qui explique encore, sans qu'il soit nécessaire d'ajouter au fait pur et simple de leur isolement naturel des qualités ou une tournure d'esprit particulière, que les seuls peuples indiens qui nous aient conservé de véritables chroniques sont les Kaçmiris et les Népâlais, derrière leur rempart de montagnes, et les Singhalais, au sein de la mer.

L'honneur est grand pour le Dr M. A. Stein d'avoir été le définitif introducteur des antiquités du Kaçmir dans l'histoire générale de l'humanité. La chance n'échoit pas non plus tous les

jours aux philologues d'un champ aussi fertile et nouveau à défricher, et surtout dont la moisson puisse être considérée comme à jamais acquise. Le temps était venu, et même l'urgence était grande de sauver, avant que l'intrusion européenne eût achevé de les abolir, tous les vestiges et souvenirs qui restaient du temps des anciens rois dans cette Vallée où ses brahmanes se plaisaient à voir un raccourci de l'Inde. C'est ce sauvetage que le Dr Stein s'est rencontré à point pour opérer. Ses deux gros volumes contiennent toute la substance du passé Kaçmiri et nous conservent du même coup, dans un cadre restreint, un fidèle tableau de l'ancienne vie hindoue. C'est, faite de main d'ouvrier, l'œuvre qui n'est plus à refaire, qui demain même ne serait plus faisable : c'est le rêve du « ktêma eis aei » qui hante tant de *scholars*, que si peu réalisent, accompli.

Si l'occasion était rare et les circonstances favorables, la responsabilité était lourde et la tâche difficile : c'est à l'excellence de sa méthode que le Dr Stein doit d'avoir réussi là où d'autres avaient si piteusement échoué avant lui. L'édition *princeps* de la *Rājataraṅgiṇī* remonte en effet à 1835 ; de 1842 à 1852, il en a paru une traduction française par Troyer ; de 1879 à 1887, une anglaise par Y. C. Dutt : tout était à refaire. Apparemment il est des textes qu'on ne peut éditer ni traduire de Paris, ni même de Calcutta. Ce n'est pas sans raison que la traduction nouvelle du Dr Stein est dédiée à la mémoire de Bühler. C'est ce dernier qui, dans son justement fameux Rapport sur le tour qu'il exécuta au Kaçmir en 1875, a le premier, grâce à son sens historique si aiguisé, tracé le programme des recherches préparatoires qui restaient à accomplir et qui ne pouvaient s'effectuer que sur place. C'est ce travail « d'une difficulté considérable et qui demandera beaucoup de temps et de patience » que le Dr Stein a su mener à bien. Dix années durant, il a passé à promener son camp dans tous les coins de la Vallée et des montagnes d'alentour la plupart de ses vacances et tout le temps qu'il pouvait dérober aux occupations officielles qui le retenaient à Lahore. C'est là, dans ces visites aux moindres ruines, dans l'étude approfondie des traditions tant orales qu'écrites, dans la lecture des *māhātmya* ou la conversation des plus vieux pandits et de son excellent secrétaire Govind Kaul, qu'il a acquis peu à peu sa prodigieuse connaissance de la géographie historique et légendaire du Kaçmir ; et c'est à son tour cette connaissance qui lui a permis de replacer dans leur milieu et de localiser sur la carte presque tous les événements rapportés par Kalhaṇa. Du même coup il change en un ensemble infiniment savoureux de *realia* ce qui n'avait été pour ses prédécesseurs que matière à contre-sens et à conjectures plus qu'oiseuses. Tout le secret de sa réussite tient sans doute dans sa familiarité avec son auteur et son sujet : mais lui seul pourrait dire — ou ceux qui, comme moi, ont eu le plaisir de le voir à l'œuvre, tant au Kaçmir qu'à Lahore — combien de labeurs de tout genre, travaux philologiques de cabinet ou fatigues archéologiques de plein air, lui a coûté l'énorme service qu'il vient de rendre à nos études.

Il va de soi que nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu tout extérieur des résultats obtenus par l'infatigable chercheur. Dès 1889, il met la main sur le *codex archetypus*, ; en 1892 paraît son édition critique ; puis vient une série d'articles sur différents points de topographie ou d'histoire, découvertes de sanctuaires oubliés, discussions sur des termes spéciaux, élucidation du système monétaire, etc., enfin un mémoire capital, accompagné de cartes, sur la géographie ancienne du Kaçmir : on trouvera tous ces travaux résumés ou reproduits dans les appendices de sa traduction. Une introduction nouvelle passe en revue la personnalité de l'auteur, le but de l'œuvre, l'établissement du texte, le système chronologique et la valeur documentaire de la chronique. Enfin la traduction, toujours sobre et fidèle, s'accompagne, sous forme de notes, d'un commentaire perpétuel où a trouvé place une incroyable richesse de renseignements, rassemblés avec une sûreté de critique et une industrie admirables, à l'usage de l'archéologue comme du folk-loriste, du philologue comme du voyageur. On peut rendre au Dr Stein cette justice qu'il a amplement payé la dette qu'il estime devoir au Kaçmir.

Et maintenant que nous avons placé son ouvrage à la place éminente qu'il mérite parmi les livres de fond de tout indianiste et même de tout historien de la civilisation, nous hasarderons-nous à tirer quelque enseignement de cet exemple ? Tout d'abord la tâche accomplie

pour le Kaçmir reste encore à faire pour le Népâl et Ceylan. Le dernier Congrès des Orientalistes a réclamé une édition critique des chroniques singhalaises : il serait à souhaiter qu'elle fût confiée dans l'île même à un éditeur non moins rompu aux investigations historiques que versé dans le pâli. Quant au Népâl, nous pouvons espérer voir bientôt paraître en français une étude d'ensemble, due à la plume de M. S. Lévi, professeur au collège de France, et fondée à la fois, comme il convient, sur une connaissance directe des textes et des lieux. Mais ce qu'au point de vue scientifique il importe surtout de retenir, c'est l'urgence d'établir de même, autant que faire se pourra, la géographie historique et traditionnelle de tout pays asiatique. Chez ceux qui ont des annales, celles-ci ne prendront de valeur que du jour où les évènements qu'elles rapportent seront dûment localisés : l'histoire n'existe qu'autant qu'elle marche sur la terre. Chez ceux qui n'ont point d'annales, la géographie ancienne de leur pays nous fournira, outre tout ce que nous pouvons espérer retenir des souvenirs du passé, le seul cadre auquel nous puissions rattacher les données éparses des inscriptions ou des relations de voyage. Il y aurait de ce chef une monographie à refaire de la plupart des districts de l'Inde ; il y en a une à faire de toutes les provinces de l'Indochine.

A. FOUCHER.

M. A. STEIN. — *Sand-buried Ruins of Khotan, personal narrative of a journey of archæological and geographical exploration in Chinese Turkestan.* Londres, Fisher Urvin, 1903, in-8°. 524 pages, 136 illustrations et une carte.

Quand le 18 mai 1900, le Dr M. A. Stein datait de son camp favori de Mohand Marg, au Kaçmir, la préface de sa traduction de la *Rājataraṅgiṇī*, il était à la veille d'entreprendre dans le Turkestan chinois cette expédition, aussi heureuse que bien menée, qui a valu à l'histoire de l'Asie centrale une si riche collection de documents nouveaux. Les lecteurs du *Bulletin* ont été tenus au fur et à mesure au courant de ces sensationnelles trouvailles (T. I, pp. 169, 274, 400). Ce qu'il importe de souligner, c'est que jamais bonne chance ne fut mieux méritée. Le succès de la mission, obtenu d'ailleurs à si peu de frais, a été pour le gouvernement anglo-indien la légitime récompense d'avoir su, en la circonstance, choisir un homme du métier ; surtout la gloire de ces découvertes est pour le Dr Stein une juste compensation de tout ce qu'il a mis cette année-là, au service de la science, sous le plus dur des climats et sur le moins hospitalier des terrains, de connaissances philologiques variées, d'ingéniosité infatigable et d'expérience consommée, acquise au cours de tant de tournées archéologiques au Kaçmir et sur la frontière du Nord-Ouest.

La rédaction de ce gros volume de plus de cinq cent pages, accompagné de 136 illustrations d'après les photographies de l'auteur, est sa façon de reprendre haleine en rêvant d'expéditions nouvelles. Intercalé entre le *Preliminary Report*, dont il a été déjà rendu compte ici (T. II, p. 211) et le *Detailed Report* qui va bientôt paraître, ce récit, avec son titre à la mode anglaise, s'adresse surtout au grand public : il ne s'est pas trompé d'adresse. Tous les esprits curieux du présent et du passé de cette Asie centrale, hier encore presque inconnue, trouveront de quoi satisfaire leurs plus diverses curiosités : car il ne faudrait pas croire qu'il n'y en a que pour les archéologues. Les descriptions de montagnes et de vallées, de déserts et d'oasis, de villes mortes ou vivantes, mêlées d'intéressantes considérations de géographie physique, forment le fond du tableau : mais les personnages mis en scène ne sont pas moins curieux que les paysages. Discrètes allusions à la vie de la colonie européenne de Kachgar ; échange de visites diplomatiques avec les fonctionnaires chinois et entrevues pleines de cordialité, dont le vieux pèlerin Hiuan-tsang fit surtout les frais et qui durent réjouir le « Maître de la Loi » jusque dans le paradis de Maitreya, où sans doute il obtint de renaître ; portraits de marchands afghans ou

d'usuriers hindous ; mœurs rurales et industries citadines du Turkestan ; propensités gourmandes et jovialités des begs ou des mullahs ; enquête sur les faux de l'ingénieux Islam Akhun, déjà reproduits à grands frais dans des publications savantes et reliés en veau au British Museum ; comparution, interrogatoire, confrontations et, finalement, aveux complets de l'honnête faussaire ; tribulations domestiques dues aux guides ou aux coolies, etc., rien ne manque à l'agrément et à la variété de l'ouvrage, pas même, pour le goût anglais, les impressions du petit fox-terrier de l'auteur. Le tout est écrit dans un style simple et facile, sur un ton aussi dépourvu de morgue que de fausse modestie, et qui respire la bonne humeur.

L'apparition du *Detailed Report* sera l'occasion d'établir le bilan scientifique de la mission : il suffit ici de donner un aperçu du contenu de la relation de voyage. On se rappelle que la tâche de l'explorateur était double, d'ordre à la fois géographique et archéologique. Après une nécessaire introduction, les chapitres I à VII et XIII-XIV, justement consacrés pour la plupart à ses opérations de topographie, font défiler devant nous quelques-unes des plus hautes cimes et des plus grandioses glaciers du monde, depuis le Rakiposhi et le Muztagh-Ata, « père des montagnes de glace », jusqu'au pic Kuen-lun n° 5 : il n'est pas de meilleure lecture à recommander pour saison chaude. Le froid n'était pas moins vif d'ailleurs, l'hiver, sur les dunes désertiques du Takla Makan, où la température nocturne descendait couramment au-dessous du 0° Fahrenheit, lequel correspond déjà à — 18° centigrades. C'est dans ces conditions d'hivernage arctique, sans autre abri que sa petite tente de toile, que le Dr Stein a mené si rondement les fouilles dont le détail remplit la seconde partie de son livre. Chacun des sites ruinés, Dandan-Uiliq, Niya, Endere, Rawak, prend une individualité si marquée et fournit un contingent de trouvailles si nouvelles que le lecteur ne peut manquer de se passionner, presque autant que l'auteur lui-même, à suivre cette chasse aux antiquités. Enfin les trois derniers chapitres nous ramènent à Khotan et de là en Europe par le Turkestan russe. Comme les bonnes habitudes scientifiques ne sauraient se perdre, un excellent index accompagne le volume. Ajoutons qu'il est fort bien imprimé et que les illustrations sont généralement bonnes.

A. Foucher.

M. Bloomfield. *The god Indra and the Sāma-Veda.* (Wiener Zeitschr. XVII, pp. 156-164.)

L'ethnologie, poursuivant ses conquêtes, s'attaque maintenant au *Sāmaveda*. M. Bloomfield avait jadis expliqué l'épithète védique d'Indra, *ṛcīṣama*, comme une modification rythmique de *ṛcīṣāma*, « celui pour qui le sāman est chanté sur la ṛc ». Il tire aujourd'hui les conséquences de cette épithète. Les voici en deux mots : « Le *Sāmaveda* est la version civilisée d'un chamanisme sauvage. » Un chamane fait tomber la pluie au moyen de tamtams, de chants et de cris ; de même on chante des sāman à Indra pour l'exciter à rompre dans le ciel les replis du serpent des nuages. On aimerait à savoir comment M. B. se représente l'original sauvage dont le *Sāmaveda* est la « traduction civilisée », en d'autres termes les éléments que le prêtre hindou a empruntés au chamane : ce n'est pas sans doute ce que M. B. appelle le « libretto » ; la musique d'autre part, que M. Stratton (cité p. 162, note) déclare plus impressive qu'aucune autre musique indienne, ne paraît rappeler en aucune façon les vociférations d'une tribu nègre. Il ne reste que les *stobhas*, les exclamations que l'udgātar ajoute au texte des ṛc : « Om ! hau ! hai ! hoyi ! him ! » C'est peu pour fonder « la première théorie qui ait en vue une naturelle origine ethnologique du *Sāmaveda* ». Un autre indice de son origine sauvage serait l'obligation d'interrompre l'enseignement du Veda, lorsqu'on entend le braiement d'un âne, le hurlement d'un loup, l'aboiement d'un chien ou d'un chacal... et le chant des *sāman*. L'association des mélodies védiques au cri de ces divers animaux est en effet singulière : mais il ne semble pas que l'explication de M. B. soit beaucoup plus facile à admettre que celle

de Manu. Enfin, pour couronner sa théorie, M. B. émet — sous toutes réserves, il est vrai — l'hypothèse que *sāman* et *chamane* représenteraient l'un une forme prâkrite, et l'autre une forme pâlie du même mot, *çramaṇa* (chinois et toungouse, *chamen*). Tout cela est fort spirituellement présenté, mais si parfaitement dénué d'arguments qu'on se demande si M. B. a entendu faire plus qu'un ingénieux paradoxe.

L. F.

B. Liebich. — *Das Datum Candragomin's und Kālidāsa's*. Breslau, 1903, 11 pp.

On n'a pas oublié l'article de M. S. Lévi publié dans le premier fascicule du *Bulletin* de cette année, et dont la conclusion était que le célèbre grammairien hindou Candragomin aurait vécu dans le 2e et le 3e quart du VIIe siècle. Cette conclusion résultait d'une argumentation très pressante, dirigée surtout contre M. Liebich, éditeur du *Cāndra-vyākaraṇa*, qui avait placé son auteur entre 465 et 544 A. D. M. Liebich ne s'est pas tenu pour battu et il vient de publier un nouvel article en réponse à celui de M. Lévi. Toutefois il n'a pu maintenir sa principale position : le pseudo-Gupta vainqueur des Hūṇas est définitivement congédié. Les Hūṇas ne fournissent plus qu'un *terminus a quo* : leur établissement dans le Gandhāra datant de 470, Candragomin doit avoir écrit après cette date. Personne ne le contestera. Encore cette conclusion suppose-t-elle que le *vṛttikāra*, qui a choisi l'exemple *ajayaj Jartto Hūṇān*, est Candragomin lui-même. M. L. en donne la preuve suivante : le commentateur annonce qu'il traitera plus loin, dans des chapitres spéciaux, des racines védiques et de l'accent. Par ex. IV, 3, 13 : « svaraviçeṣam svarādhyāye vakṣyāmaḥ », « nous parlerons des différents accents au chapitre de l'accent » ; I, 1, 145 : « svaraviçeṣam aṣṭame vakṣyāmaḥ », « nous parlerons des différents accents au chapitre VIII ». Or les chapitres VII et VIII, qui devaient contenir les règles de la langue védique et des accents, n'existent pas ; l'auteur seul a pu y renvoyer, au moment où il avait l'intention de les écrire. On peut l'admettre, à la condition d'admettre d'abord que si ces deux *adhyāyas* n'existent pas, c'est qu'ils n'ont jamais été écrits.

Mais cette question ne touche que d'assez loin à celle de la date de Candragomin. M. L. a des arguments plus directs à l'appui de sa thèse et à l'encontre de celle de M. Lévi. Examinons-les rapidement.

1. Yi-tsing, écrivant en 692, dit que l'auteur de la *Kāçikāvṛtti*, Jayāditya est mort 30 ans auparavant, donc vers 660. Or Jayāditya cite constamment la grammaire de Candragomin, bien qu'elle n'appartienne pas au système de Pāṇini, ce qui suppose qu'elle jouissait à ce moment d'une réputation universelle. — C'est possible ; mais un quart de siècle suffit à établir la réputation d'un ouvrage. La seule conclusion à tirer du fait allégué et de l'exemple *vākyapadīyam* (Kāçika, IV, 3, 88), c'est que Candragomin a vécu avant Jayāditya.

2. D'après le commentateur du *Vākyapadīya*, Puṇyarāja, Bhartṛhari aurait été élève de Vasurāta et celui-ci de Candragomin : il y avait donc deux générations entre Candragomin et Bhartṛhari, lequel est mort vers 650. — Reste à savoir quelle est la portée exacte de ce témoignage. M. L. s'exprime en termes dubitatifs qui n'indiquent pas une assurance complète.

Tels sont les seuls arguments positifs de M. L. Il s'attache ensuite à réfuter ceux de M. Lévi.

« Yi-tsing, » dit-il, « parle à deux endroits d'un mahāsattva Candradāsa... » Point du tout : Yi-tsing parle d'un mahāsattva Yue-kouan, et la question est précisément de savoir quel était son nom sanskrit. On ne saurait trop se tenir en garde contre ces restitutions hypothétiques présentées comme des faits acquis : M. L. parle de Candradāsa, comme il parlerait de Kālidāsa ; dans quelque temps, si l'on n'y prend garde, Candradāsa sera un *idolum libri* qu'il faudra renverser à grand renfort de preuves. Toute la question porte sur la traduction du mot *kouan* 官. Peut-il être un équivalent de *gomin* ? M. Lévi a dépensé des trésors d'érudition et de dialectique à l'établir ; M. Liebich n'est pas convaincu, et son incrédulité serait assez justifiée

s'il n'y avait entre Candragomin et Yue-kouan que l'analogie du nom. Mais il y a autre chose : il y a l'épigramme sur la différence du poison et des jouissances, qui est à la fois de Candragomin (nous en avons le texte sanskrit) et de Yue-kouan (Yi-tsing l'atteste).

M. L. n'attache pas une grande importance à cette identité des deux textes, qui pourrait sembler décisive : « Outre qu'il s'agit dans un cas d'un passage d'une lettre en vers et dans l'autre d'une réponse faite à une seule question, dont nous ne savons pas si elle était donnée sous forme métrique, nous trouvons souvent dans la poésie gnomique indienne une même pensée employée à diverses reprises, sans qu'on puisse l'attribuer en toute propriété à un individu. Combien souvent revient la même sentence dans le *Pañcatantra*, Bhartṛhari, le *Mahābhārata* et ailleurs, identique au fond et souvent dans la forme ! Ces apophtegmes étaient manifestement considérés comme un bien commun, circulaient comme des monnaies, et l'on était satisfait quand on parvenait à imprimer à l'ancienne pensée une forme mieux réussie. La pointe dans la réponse de Candradāsa était manifestement le jeu de mots sur *viṣa*, « poison », et *viṣaya*, « objet des sens », qui est même employé deux fois dans le *Çiṣyalekha*. Ce jeu de mots si familier à un buddhiste ne devait-il pas se trouver souvent dans la littérature théologique ? Je le croirais et ne puis quant à présent en tirer d'autre conclusion que celle de Minayev : « Le lecteur reconnaîtra dans ces sages paroles une citation de l'*Epître au disciple* ».

Il est difficile de considérer cette explication comme satisfaisante. M. L. nous parle de sentences anonymes qui circulent parmi le peuple, sans qu'on puisse en dire l'origine. Or il se trouve précisément que celle dont nous nous occupons n'est jamais anonyme. Elle se trouve d'abord dans le *Çiṣyalekha* de Candragomin ; elle reparait dans une anthologie, sous le nom de Candragomin ; enfin on la cite à Yi-tsing, non comme un proverbe qui court les rues, mais comme une parole de Candra-*kouan*. Toute cette argumentation porte donc à faux. Et elle aboutit à cette conclusion que « Candradāsa » aurait résolu une devinette vulgaire en citant un dicton connu de tout le monde, et qu'on racontait avec admiration aux étrangers cet exploit mémorable. Cela n'est pas facile à croire. L'hypothèse serait mieux à sa place dans un autre cas où M. L. n'a pas songé à en faire usage. L'inscription de Mandasor, datée de 472 A. D. contiendrait, suivant Kielhorn, une stance imitée du *Ṛtusaṃhāra* de Kālidāsa. M. L. accepte sans broncher cette assertion. La stance en question est une description de l'hiver : « Au temps où l'on trouve plaisir à l'intérieur de la maison en compagnie d'une femme aimée, aux rayons du soleil et à la chaleur du feu, où les poissons se blottissent au plus profond des eaux, au temps privé des jouissances du clair de lune, de la terrasse du palais, du santal, des éventails et des colliers de perles, où les fleurs de lotus sont flétries par la neige... » Kālidāsa dit à peu près la même chose, *mais en termes différents :* n'importe ; on se refuse à croire que le poète de Mandasor ait pu tirer de son propre fonds cette pensée originale et profonde qu'il est agréable de se chauffer en hiver ; il faut de toute nécessité qu'il l'ait empruntée à Kālidāsa. Mais une ingénieuse maxime morale relevée d'un jeu de mots, comme le *viṣasya viṣayāṇāṃ ca*... est une monnaie quelconque qui peut se trouver dans toutes les mains sans que sa présence ait la moindre signification !

Pour compléter l'exposé de la critique de M. L., ajoutons qu'il voit une difficulté dans la qualification de bodhisattva décernée par Yi-tsing à Candragomin, qui était un laïque.

Il me semble, à tout prendre, que la théorie de M. Lévi a victorieusement résisté à l'assaut de M. Liebich. Non que je la croie fondée sur un roc éternel ; on peut imaginer l'apparition de faits nouveaux qui la contredisent. Mais tant que ces faits ne se seront pas révélés, il nous sera permis de considérer cette théorie comme la plus vraisemblable et d'attendre que de nouvelles découvertes aient fixé d'une manière indubitable l'identité du « Fonctionnaire de la lune ».

L. F.

Mis de la Mazelière. — *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne.* — Paris, Plon, 1903, 2 vol. in-18, 439 et 644 pp.

Je ne sais si l'on trouverait aujourd'hui un indianiste assez intrépide pour écrire un livre sur la civilisation indienne depuis les origines jusqu'à nos jours. M. de la Mazelière, qui n'est pas indianiste, s'est attaqué bravement à cette tâche redoutable. Ni la rareté des documents historiques, ni les incertitudes de la chronologie, ni l'infinie complexité de la société indienne, ni les pièges que tend à l'esprit clair et logique de l'Européen l'esprit décevant et insaisissable de l'Hindou, aucun de ces obstacles n'a rebuté sa courageuse persévérance. Il en est résulté un livre qui n'est assurément, comme on l'a dit ailleurs, qu'une œuvre de dilettante, et ne pouvait guère être autre chose, mais qui offre un tableau intéressant, quoique très sommaire, de la civilisation indienne. L'abondante bibliographie qui termine chaque volume prouve que M. de la M. s'est documenté aux bonnes sources. Il n'a sans doute pas tout lu ; autrement il n'eût pas classé « parmi les œuvres du canon du Nord écrit en sanscrit le *Milindapanha*, un dialogue entre le patriarche Nâgârjuna (*sic*) et le roi grec Ménandre » (I, 293) ; il n'eût pas parlé des « amours sadiques que chante le *Kâmasûtra* » (p. 128) ; ce traité d'une sécheresse toute technique, et probablement beaucoup plus ancien que le croit M. de la M., n'a rien d'un poème érotique. Mais si le consciencieux auteur n'a pas tout lu, il a lu beaucoup et avec discernement. Il n'avait malheureusement accès qu'aux ouvrages de seconde main, et son exposé ne laisse pas de s'en ressentir. La description de l'Inde ancienne, en particulier, offre quelques traits discutables, et les lois que M. de la M. formule, avec une assurance peut-être excessive, comme résumant l'évolution de la civilisation indienne, sont parfois plus probantes en faveur de l'esprit de l'écrivain que de la réalité des faits. L'Inde moderne est un terrain plus solide : ici les documents abondent et les faits sont directement observables. M. de la M. a dépouillé soigneusement les publications officielles et il en a tiré une foule de renseignements qu'on aurait grand' peine à se procurer. Son résumé est substantiel et bien composé ; il est de plus *up to date* et ce n'est pas là un mince avantage. Est-il nécessaire de relever quelques détails qui prêtent à contestation, peut-être faute d'un développement suffisant ? I, p. 40, le monachisme buddhique est apprécié en des termes qui s'appliqueraient mieux aux ordres catholiques : il n'est pas exact que la règle impose « le renoncement à sa propre volonté », et que le moine « s'enferme dans le cloître »; en réalité il n'y a pas d'homme plus libre sur la terre que le bhikṣu dans sa hutte : le vihâra n'est pas un cloître ; on y entre et on en sort sans la moindre contrainte. II, p. 20, au cours d'un parallèle entre le caractère européen et le caractère asiatique, nous rencontrons cette étonnante assertion : « Resté enfant, l'Asiatique est incapable d'un pareil effort : le Chinois, l'Annamite ne sauraient conduire une locomotive ». Ici la psychologie de M. de la Mazelière est démentie par les faits.

Mais sans nous attarder à signaler de menues imperfections, félicitons plutôt M. de la Mazelière d'avoir su condenser en deux petits volumes tant d'informations utiles et donner d'un sujet si vaste un résumé schématique instructif pour beaucoup et commode pour tous.

L. F.

J. Ph. Vogel. — *Annual Progress Report of the Archæological Surveyor, Punjab Circle, for the year ending 31st March 1903.* — Lahore, 1903, in-fol. 92 pp.

Le rapport du savant chef du service archéologique au Penjab, M. J. Ph. Vogel, commence par une bonne nouvelle : le Gouvernement de l'Inde et le Gouvernement local ont accordé, l'un 25.000, l'autre 40.000 roupies pour la réparation des édifices archéologiques du Penjab. Il faut espérer que le travail des fouilles, qui promet de si précieuses découvertes à la science, ne sera pas moins encouragé. En attendant mieux, un crédit de 3.000 roupies a été ouvert par le

Gouvernement de l'Inde pour des fouilles dans la province de la Frontière du Nord-Ouèst, et on a décidé de l'affecter à l'exploration de Charsadda, site présumé de Puṣkarāvati, l'ancienne capitale du Gandhāra ; les travaux étaient en cours au moment de la rédaction du rapport.

Le Memorandum « sur la préservation du matériel archéologique dans le district de Peshawar », que M. Vogel a joint à son rapport, montre avec une parfaite clarté l'urgence de pousser activement et méthodiquement le travail d'exploration. Tout le district est couvert de tumuli (*dheri*), qui recèlent des sculptures, des sceaux, des monnaies. Ils contiennent aussi, par malheur, du charbon et des cendres, que les paysans utilisent comme engrais : on éventre les *dheri* l'une après l'autre pour en retirer ces précieuses substances ; quant aux sculptures et autres objets sans intérêt pour l'agriculture, ils disparaissent. Que faire contre ces désastreuses pratiques ? Il est difficile de mettre en interdit le sol de tout un district. Promettre des primes pour les trouvailles, c'est encourager l' « idole-digging ». Il ne reste donc qu'à prendre les devants et à fouiller le plus grand nombre possible de ces emplacements. Nous souhaitons vivement que les sages recommandations de M. Vogel soient entendues.

Le rapport se termine par une liste des monuments et inscriptions des districts de Lahore et de Delhi.

L. F.

Chine

Henri Cordier. — *Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales, 1860-1900* [le t. III porte 1860-1902]. T. I. *L'Empereur Toung-tché (1861-1875)*, Paris, Alcan, 1901, in-8°, 570 pp. — T. II. *L'Empereur Kouang-siu, Première partie : 1875-1887*. Ibid., 1902, 650 pp. — T. III. *L'Empereur Kouang-siu, Deuxième partie : 1888-1902*. Ibid., 1902, 598 pp.

Les évènements de 1900, qui ont fait éclore sur l'Extrême-Orient une littérature si abondante mais si mêlée, auront eu du moins cet heureux résultat scientifique de nous valoir l'*Histoire des Relations de la Chine avec les puissances occidentales* qu'a récemment publiée M. C. Il est vraisemblable que si les Boxeurs n'avaient pas forcé l'intérêt de l'Occident à se porter vers la Chine, M. C. ne se serait pas décidé de si tôt à rédiger son livre, ou peut-être n'eût-il pas rencontré de suite un éditeur très soucieux de l'imprimer. Une telle œuvre s'imposait cependant. Après plus d'un demi-siècle de relations politiques entre la Chine et le reste du monde, il ne s'était trouvé jusqu'à présent personne pour en retracer les phases et en dire les résultats. M. C. était l'homme du monde le mieux préparé à entreprendre cette tâche. Nul autre que lui n'avait cette bibliothèque si riche et cette immense lecture qui sur chaque fait lui fournissent à point nommé le texte décisif. Non seulement il a manié tous les livres écrits sur la Chine contemporaine, mais il est sans doute seul à avoir dépouillé, plume en main, les journaux publiés en Extrême-Orient dans les quarante dernières années. Par une suprême fortune on s'est départi en sa faveur de la règle de mystère qui fait aux yeux des masses la grandeur de la diplomatie ; il a pu puiser à son gré dans les archives, feuilleter les correspondances de la veille ; son livre a singulièrement gagné en solidité à une communication aussi libérale. Ces trois gros volumes constituent à la fois un précieux répertoire de documents et un tableau minutieux où chaque question est étudiée dans ses causes les plus lointaines et ses derniers effets, sans que l'auteur se soit cru trop strictement enfermé par son titre ni dans l'espace ni dans le temps. Enfin de copieuses notes biographiques, que l'indispensable index permet de retrouver immédiatement, suivent dans les étapes de leur carrière les personnages mentionnés.

Cette œuvre de gros labeur, remarquable par de si précieuses qualités, a cependant son côté faible : M. C., dont la documentation européenne est en général très sûre (1), n'a pas eu à sa disposition de textes chinois. Par là son récit vaut ce que valent ses sources ; mais là où l'ignorance de la langue, l'isolement auquel la défiance des Chinois condamnait les Européens, ou simplement l'insouciance des auteurs ont défiguré les noms, modifié les dates, dénaturé les faits, M. C. s'est trouvé dans l'impossibilité d'y rien corriger. Ce défaut est surtout sensible dans la première partie de son ouvrage, où il a dû se servir de livres comme celui du Dr Rennie (2), si intéressant d'ailleurs, mais qui ne se distingue assurément pas par l'exactitude de son onomastique. Pour les quinze dernières années au contraire, M. C. a utilisé le plus souvent des traductions comme celles de M. Vissière, dont la fidélité scrupuleuse ne laisse rien à désirer. Même dans cette seconde période cependant, il a fallu faire état d'articles de journaux dont les dires sont parfois suspects, et qui surtout déforment tous les noms qu'ils écrivent. J'attache pour ma part une grosse importance à cette question de forme. Estropier un nom chinois est aussi grave que d'estropier un nom européen. Dans un compte rendu sur le *Péking* de Mgr. Favier (*T'oung pao*, IX, Appendice, 81-82), M. C. relevait avec raison comme fautives des graphies telles que Tchou Si pour Tchou Hi, Sing-pou pour Hing-pou, Chang-haë-kouan pour Chan-hai-kouan. Or les inexactitudes de ce genre abondent dans l'*Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales*. C'est ainsi que le prince Kong, dont le nom personnel était 奕 訢 Yi-hin, est appelé Yi-sin d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Le nom de famille 許 Hiu a été autant dire rayé par M. C. du *Livre des noms patronymiques*, pour être régulièrement confondu avec 徐 Siu ; M. C. écrit toujours par exemple Siu King-tch'eng au lieu de 許 景 澄 Hiu King-tch'eng, Siu Ying-k'ouei au lieu de 許 應 騤 Hiu Ying-k'ouei ; bien plus, lorsque des documents comme le protocole final du 7 septembre 1901 (Livre Jaune, *Affaires de Chine*, juin-octobre 1901, p. 15) lui donnaient la bonne orthographe, il a dans ces textes restitué la sienne (III, 539) en place de ce qu'il croyait sans doute un lapsus (3). Nul compte n'est en général tenu de l'aspiration, mais quand elle apparaît, c'est dans des noms comme celui du marquis 曾 Tseng (écrit Ts'eng) ou de 張 之 洞 Tchang Tche-tong (écrit Tchang Tche-t'ong), où elle n'a que faire. Faut-il rappeler

(1) Il y a une légère réserve à faire sur les traductions de textes anglais que reproduit M. C. La personne qui les a faites ne s'est pas relue ou parle un français étrange. L'inconvénient n'est pas considérable quand il ne s'agit que de fautes de langue : « issir » un passeport (II, 83) ou « efficacer » une loi (II, 64) peuvent se comprendre, sinon se défendre ; mais il y a un certain nombre de cas où le style est tel qu'il deviendra impossible de faire état de ces versions et de les citer. Telles ces instructions de M. Hay à l'ambassadeur américain auprès de la cour de Russie (III, 448) : « Le récent ukase de Sa Majesté l'Empereur de Russie déclarant le port de Ta-lien wan ouvert pendant toute la durée de la cession à bail obtenue à la Chine aux navires marchands de toutes nations, joint aux assurances catégoriques faites à ce Gouvernement par le représentant de cette capitale de Sa Majesté Impériale et souvent répétées à moi par le présent ambassadeur de Russie, semblent m'assurer le concours de l'Empereur à cette mesure proposée. Notre ambassadeur à Saint-Pétersbourg a en conséquence reçu les instructions de la soumettre au Gouvernement Russe et qu'il la prenne en rapide considération. » Il y a plusieurs passages comme celui-là.

(2) *Peking and the Pekingese*, Londres 1865, 2 vol. in-8°.

(3) M. C. a partout modifié selon son système l'orthographe des originaux, même dans les citations ; dans bien des cas, c'était indispensable, par exemple quand M. C. citait en traduction des textes anglais, dont il ne pouvait guère, surtout dans un ouvrage qui ne s'adresse pas qu'à des spécialistes, garder la transcription dans ses citations pour en mettre une toute différente dans son propre récit. Mais cette transposition a été la source de pas mal d'inexactitudes, surtout quand il a fallu écrire en transcription française les sons correspondant à *ch* ou à *hs* anglais devant *i* ou *ü*, qui confondent chacun deux sons que l'orthographe française distingue ; en ce cas, le choix semble avoir été fait au hasard.

ce qu'à ce propos M. C. disait à Mgr Favier : « La chose était permise aux sinologues qui n'avaient pas quitté l'Europe ; elle ne l'est plus depuis que l'on demande à nos études une rigueur plus scientifique » ? De ce chef, tant dans l'intérêt des lecteurs présents que pour le bénéfice d'une édition nouvelle, il y avait donc une révision à exercer d'après les textes chinois ; je n'ai pas cru inutile d'y procéder.

De tous les pays d'Europe, c'est la Russie qui est entrée la première en véritables relations diplomatiques avec la Chine ; c'est avec la Russie que la Chine a signé son premier traité en 1689. Un ouvrage spécial, de caractère officiel, relate les luttes qui précédèrent cet accord. Il est intitulé 欽定平定羅殺方畧 *K'in ting p'ing ting lo cha fang lio*, « Documents militaires sur la pacification des Lo-cha, compilés par ordre impérial », et comprend quatre chapitres (1) ; c'est une des premières en date parmi ces publications du 方畧館 Fang-lio-kouan qui nous donnent en si grand détail l'histoire des luttes soutenues en Asie centrale et en Chine même par la dynastie mandchoue (2). Le nom de Lo-cha, qui paraît être ici une transcription du nom des Russes plus généralement rendu par 俄羅斯 Ngo-lo-sseu, sous-entendait l'assimilation des nouveaux envahisseurs aux Lo-cha du panthéon sino-indien, c'est-à-dire aux démons rakṣasas. Le même dédain se manifeste dans les récits qui nous sont faits de la venue d'ambassades européennes à la fin du XVIIIe siècle ; il est très curieux de lire à ce point de vue les lettres de K'ien-long à Georges III (3). Les textes ne manquent pas sur ces relations, mais ils sont rarement groupés en ouvrages spéciaux ; comme pour toute l'histoire de la dynastie actuelle, en dehors de la *Gazette de Pékin* dont il n'y a guère malheureusement de collection hors de Chine, les principales sources d'information sont ici le 東華錄 *Tong houa lou* (4) et le 聖訓

---

(1) Le *K'in ting p'ing ting lo cha fang lio* a dû avoir d'abord une édition impériale, que je n'ai jamais vue. Il se trouve avec glose dans le 朔方備乘 *Cho fang pei tch'eng* de 何秋濤 Ho Ts'ieou-t'ao, qui est un recueil fort important de textes sur la frontière septentrionale de la Chine, et dans le 功順堂叢書 *Kong chouen t'ang ts'ong chou*.

(2) Il y a de ces compilations considérables sur la pacification du Haut Yang-tseu, du Gobi, des Dzoungares, sur la guerre du Népal, sur la soumission des sectaires du Lotus blanc, etc.

(3) Les textes relatifs à l'ambassade de Macartney se trouvent dans le *Tong houa lou*, K'ien-long, k. 118 (année 1793, 8e lune), pp. 3-8 ; dans le *Cheng hiun*, K'ien-long, k. 276, pp. 11 ss., k. 288, p. 9 de l'édition en petit format du Lieou-li-tch'ang ; enfin dans un petit ouvrage des plus utiles sur l'administration de la dynastie actuelle, le 石渠餘紀 *Che k'iu yu ki* en 6 k., de 王慶雲 Wang K'ing-yun (aussi publié sous le titre de 熙朝紀政 *Hi tch'ao ki tcheng*), au k. 6, pp. 24 sqq. de l'édition de M. 龍 Long.

(4) Le *Tong houa lou* est une compilation rangeant par ordre chronologique les principaux évènements survenus sous chaque règne de la dynastie actuelle ; tous les édits importants y sont reproduits à leur date avec les mémoriaux qui les motivent. L'œuvre primitive par 蔣良騏 Tsiang Leang-k'i allait des origines de la dynastie actuelle jusqu'à la mort de Yong-tcheng (1735) ; elle comprenait 32 k., mais, assez longtemps manuscrite, elle est aujourd'hui, d'après le *Chou mou ta wen* de Tchang Tche-tong (史部, p. 8 de l'éd. minuscule de Chang-hai), le plus souvent imprimée en 8 k. ; l'exemplaire manuscrit de la Bibliothèque nationale est en 16 k. (cf. Courant, *Catalogue*, nos 580-595). Dans la seconde moitié du XIXe siècle, 王先謙 Wang Sien-k'ien, originaire de Tch'ang-cha au Hou-nan, profita de ses fonctions au Bureau des Annales pour compiler une suite au *Tong houa lou* ; puis il trouva l'ouvrage primitif de Tsiang Leang-k'i trop abrégé et refit à nouveau le même ouvrage sur des bases plus vastes. Son œuvre entière va donc des origines de la dynastie à la fin du règne de T'ong-tche (1875). Il en parut d'abord une première partie s'arrêtant à l'avènement de Hien-fong (1851). Cette première partie débute par une préface écrite par l'auteur en 1884 ; l'édition de la Bibliothèque Nationale (Courant, *Catalogue*, nos 600-615) est une édition en caractères mobiles parue à Changhai en 1887 ; je me suis servi ici d'une réédition xylographique publiée en 1887 à Pékin au 琉璃

Cheng hiun (1); tous deux s'arrêtent dans leur état actuel à la mort de T'ong-tche (1875), mais le *Tong houa lou* doit être poussé prochainement jusqu'en 1902. — Les grands soulèvements qui dans le 3e quart du XIXe siècle ont mis la dynastie mandchoue si près de sa ruine, ont été chacun l'objet d'énormes compilations éditées par le Fang-lio-kouan. Ce sont : sur les T'ai-p'ing, le 欽定勦平粵匪方畧 *K'in ting tsiao p'ing yue fei fang lio*, 420 chapitres en 420 volumes, plus 2 volumes préliminaires ; sur les Nien-fei, le 欽定勦平捻匪方畧 *K'in ting tsiao p'ing nien fei fang lio*, 320 chapitres en 320 volumes, plus 1 volume préliminaire ; sur les musulmans du Yunnan, le 欽定平定雲南回匪方畧 *K'in ting p'ing ting yun nan houei fei fang lio*, 50 chapitres en 50 volumes, plus 1 volume préliminaire (à cet ouvrage est joint un ouvrage sur les Miao-tseu, 欽定平定貴州苗匪方畧 *K'in ting p'ing ting kouei tcheou miao fei fang lio*, 40 chapitres en 40 volumes) ; sur les Musulmans du Chàn-si, du Kan-sou et du Turkestan, le 欽定平定陝甘新疆回匪方畧 *K'in ting p'ing ting chàn kan sin kiang houei fei fang lio*, 320 chapitres en 320 volumes, plus 2 volumes préliminaires. — En dehors de ces recueils officiels, l'initiative privée s'est exercée sur les mêmes sujets. Un ouvrage

---

廠 Lieou-li-tch'ang. Dans cette dernière édition on annonce déjà l'apparition ultérieure des 4 *t'ao* du règne de Hien-fong, comprenant 69 k., et des 6 *t'ao* du règne de T'ong-tche, comprenant 100 k. En effet le règne de Hien-fong, en 69 k., est joint à cette édition, mais avec ceci de particulier que le compilateur n'y est plus indiqué comme étant Wang Sien-k'ien, mais un certain 潘頤福 P'an Yi-fou ; l'édition de la Bibliothèque nationale, d'après le *Catalogue* de M. Courant (nos 616-618), porterait bien le nom de Wang Sien-k'ien, mais serait en 100 k. Enfin le règne de T'ong-tche a paru postérieurement, sous le nom de Wang Sien-k'ien ; je me suis servi d'une édition publiée à Changhai en 1899 ; l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, selon le *Catalogue* de M. Courant (nos 619-622), serait de 1898. On a annoncé dernièrement la publication prochaine d'un 光緒二十八年東華錄 *Kouang siu eul che pa nien tong houa lou* en 180 k., qui irait de 1875 à 1902 (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 517) ; je ne sais qui en est l'auteur. On voit par ce qui précède que le *Tong houa lou*, bien que composé sur des documents d'archives, n'est pas lui-même une publication officielle. La compilation n'en paraît pas irréprochable. C'est ainsi que pour le règne de T'ong-tche, au k. 11, p. 6, la fête de l'impératrice Ts'eu-ngan, qui tombe au 12 de la 7e lune, est mise sous un jour cyclique qui correspond au 11. De même, au k. 68 du même règne, Wang Sien-k'ien donne, comme le P. Hoang, 庚戌 *keng-siu* comme caractères cycliques du 1er de la 11e lune de 1867, mais il indique 辛巳 *sin-sseu* pour le 1er de la 12e lune, ce qui est impossible, puisqu'il faudrait que le mois précédent eût eu 31 jours, et il n'y a pas de mois de 31 jours en Chine. — Wang Sien-k'ien, que le gouverneur rétrograde du Hou-nan 俞廉三 Yu Lien-san a encore recommandé pour emploi en quittant la province au début de 1903, a également compilé un 續古文辭類纂 *Siu kou wen ts'eu lei tsouan*, en 34 k., publié en 1884 par 朱記榮 Tchou Ki-jong, et un 魏書校勘記 *Wei chou kiao k'an ki*, en 1 k. ; il a donné lui-même en 1884 une excellente édition de la bibliographie 郡齋讀書志 *Kiun tchai tou chou tche* de 晁公武 Tch'ao Kong-wou des Song.

(1) A l'inverse du *Tong houa lou*, le recueil des *Cheng hiun* ou « Saintes Instructions » est une publication officielle où les édits et mémoriaux, au lieu d'être rangés chronologiquement, sont disposés par ordre de matière. Cette énorme littérature occupe dans les éditions princeps, d'ailleurs superbes, des centaines de *t'ao* ; la gravure et le tirage en ont coûté fort cher, et c'est en partie pour payer la publication des *Cheng hiun* de T'ong-tche que le gouvernement chinois a mis en vente il y a une vingtaine d'années un grand nombre d'éditions impériales tirées au Wou-ying-tien. Je me sers d'une impression en petit format des 十一朝聖訓 *Che yi tch'ao cheng hiun* ou « Saintes Instructions des onze règnes », qui s'arrête naturellement à 1875 ; tirée en caractères mobiles, elle a été achevée vers 1885.

d'ensemble a paru dernièrement (1) ; je ne l'ai pas encore vu ; à son défaut, nous avons plusieurs histoires partielles. Dès le début de 1864, les mandarins du Hou-pei réunissaient des documents sur les T'ai-p'ing que le tao-t'ai 杜文瀾 Tou Wen-lan (H. 筱舫 Siao-fang) fut chargé de mettre en ordre ; l'ouvrage parut en 1865, avec une préface de Tseng Kouo-fan, sous le titre de 平定粵寇紀畧 *P'ing ting yue k'eou ki lio*, en 18 k. et 4 k. de supplément (2) ; Tchang Tche-tong l'a jugé digne en 1875 d'être mentionné dans son *Chou mou ta wen*. Des monographies relatent les opérations des diverses armées : le 平浙紀畧 *P'ing tchö ki lio* en 16 k. est consacré à la pacification du Tchö-kiang (3) ; une préface de 1874 donne comme nom des auteurs 秦緗業 Ts'in Siang-ye et 陳鍾英 Tch'en Tchong-ying. Le 霆軍紀畧 *T'ing kiun ki lio* en 16 k. (4) porte sur les mouvements de l'armée de 鮑超 Pao Tch'ao ; l'auteur est 陳昌 Tch'en Tch'ang, et il y a une préface de 1882 par 李鴻藻 Li Hong-tsao. Un album contenant des scènes de la pacification des T'ai-p'ing et des portraits de généraux a été publié en 1894 par 艾騰春 Ngai T'ang-tch'ouen sous le titre de 平定粵匪功臣戰蹟圖 *P'ing ting yue fei kong tch'en tchan tsi t'ou*. Le 山東軍興紀畧 *Chan tong kiun hing ki lio* en 22 k. (5) est consacré à la lutte contre les diverses catégories de rebelles qui ont désolé le Chan-tong depuis 1850, tandis que le 淮軍平捻記 *Houai kiun p'ing nien ki* en 12 k. (6) traite plus particulièrement de la part que prit à cette répression l'armée dite de Houai. Le 戡定新疆記 *K'an ting sin kiang ki* en 8 k., publié en 1899 par 魏光燾 Wei Kouang-t'ao le vice-roi actuel de Nankin, raconte la campagne de Tso Tsong-t'ang dans le Turkestan. Un recueil biographique des fonctionnaires qui ont pris part à ces guerres a été compilé en 30 k. par 朱孔彰 Tchou K'ong-tchang sous le titre de 咸豐以來功臣別傳 *Hien fong yi lai kong tch'en pie tchouan* et publié en 1898 dans le 漸學廬叢書 *Tsien hio lou ts'ong chou* (7). On trouvera enfin des renseignements fort intéressants sur toute cette période dans la biographie de Tseng Kouo-fan publiée par 王定安 Wang Ting-ngan

---

(1) Il s'agit d'une continuation du 聖武記 *Cheng wou ki* en 14 k. de 魏源 Wei Yuan, qui, publié d'abord en 1842, fut profondément modifié par l'auteur dans des révisions de 1844 et de 1846. Le *Cheng wou ki* narrait les guerres de la dynastie actuelle, mais s'arrêtait au milieu du règne de Tao-kouang ; la continuation récemment publiée par M. 張殿 Tchang Tien sous le titre de 十一朝聖武記 *Che yi tch'ao cheng wou ki* pousse le récit jusqu'à la mort de T'ong-tche au début de 1875. Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 521.

(2) L'édition que je cite est en 8 *pen* ; elle a été publiée en 1875 par le 詒穀堂 Yi-kou-t'ang.

(3) Il y a une édition de petit format en caractères mobiles, publiée en 1875 par le journal 申報 *Chen pao* de Chang-hai.

(4) Il y a une édition de petit format en 6 *pen*, imprimée en caractères mobiles par le *Chen pao*.

(5) Une édition de petit format, en caractères mobiles, a été publiée en 1879 par le *Chen pao* ; elle comprend 10 *pen*.

(6) L'édition de la bibliothèque de l'École française est xylographique, en 4 *pen* de format moyen ; mais il y a aussi une édition de petit format en caractères mobiles publiée par le *Chen pao*.

(7) Le *Tsien hio lou ts'ong chou* est en un seul *t'ao* ; il contient quelques textes historiques intéressants : le voyage de 張德輝 Tchang Tö-houei de Pékin à Karakorum au temps des Yuan, déjà traduit par Palladius d'après un autre texte (cf. Bretschneider, *Notes on Chinese Mediaeval travellers to the West*, Changhai, 1875, p. 20, n. 22) ; le 西北域記 *Si pei yu ki*, par 謝濟世 Sie Tsi-che qui résida plusieurs années à Ouliasoutai ; le 甯古塔紀畧 *Ning kou t'a ki lio* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 518) ; le 西遊記金山以東釋 *Si yeou ki kin chan yi tong che*, commentaire par 沈垚 Chen Yao sur une partie du voyage de 邱長春 K'ieou Tch'ang-tch'ouen en Asie Centrale au temps de Gengis-khan (le récit du voyage de K'ieou Tch'ang-tch'ouen a été traduit par Bretschneider, *loc. laud.*, pp. 15 ss.) ;

sous le titre de 求闕齋弟子記 *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki* (²), et qui comprend 32 chapitres. — Le marquis Tseng a narré ses négociations du traité de Livadia dans le 金軺籌筆 *Kin yao tch'eou pi*, qui a eu plusieurs éditions. — Je ne connais pas d'histoire chinoise de la guerre franco-chinoise ; ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'il n'y en ait pas. Le 越事備考 *Yue che pei k'ao* publié en 1895 par 劉名譽 Lieou Ming-yu est à ce point de vue très décevant ; on y trouve cependant un assez grand nombre de documents importants. Le 越事摘錄 *Yue che tchai lou* est un très mince opuscule contenant quelques pièces officielles et une courte biographie de Lieou Yong-fou. La correspondance et les rapports du marquis Tseng, publiés en 1893 sous le titre de 曾惠敏公奏疏 *Tseng houei min kong tseou sou*, 6 k., et le 曾惠敏公文集 *Tseng houei min kong wen tsi*, 5 k., contiennent des pièces fort curieuses, comme une des lettres que le marquis écrivit au roi d'Annam pour le guider dans sa lutte contre les Français. Un certain 管斯駿 Kouan Ssen-tsiun a publié en 1884 une biographie de Lieou Yong-fou en 1 k., intitulée 黑旗劉大將軍事實 *Hei k'i lieou ta tsiang kiun che che*, mais je ne l'ai jamais vue. — Sur la guerre sino-japonaise, il y a un ouvrage très important, et qui n'est pas à proprement parler une œuvre chinoise : c'est le 中東戰紀本末 *Tchong tong tchan ki pen mo*, dont les deux auteurs sont l'Américain 林樂知 Lin Lo-tche (Young J. Allen ?) et le Chinois 蔡爾康 Ts'ai Eul-k'ang. Cette compilation très instructive comprend un 初編 *tch'ou-pien* en 8 k., un 續編 *siu-pien* en 4 k., et un 三編 *san-pien* en 4 k. ; on y a joint un 文學興國策 *Wen hio hing kouo ts'ö* en 2 k., qui est consacré à la réforme de la Chine ; l'ouvrage a été traduit en japonais. Un Chinois, 姚錫光 Yao Si-kouang, a également publié une histoire de la guerre sino-japonaise en 6 k. (dont le 6e n'a pas paru), sous le titre de 東方兵事紀畧 *Tong fang ping che ki lio* (³). — Sur la Réforme de 1898, le principal ouvrage, naturellement très apologétique, est celui publié par l'un des protagonistes du mouvement, 梁啓超 Leang K'i-tch'ao, sous le titre de 戊戌政變記 *Wou siu tcheng pien ki*, en 9 chapitres. — L'insurrection des Boxeurs a déjà été l'objet de plusieurs récits en chinois ; il en paraît sans cesse de nouveaux ; les principaux sont : le 拳匪紀事 *K'iuan fei ki che*, en 6 chapitres, publié au début de 1901 par le Japonais 佐原篤介 (à la chinoise) Tso-yuan Tou-kiai et un Chinois qui signe 浙西漚隱 Tchö-si Ngeou-yin ; le 京津拳匪紀畧 *King tsin k'iuan fei ki lio*, en 8 k. et 2 de supplément, publié en 1901 par le Cantonais 僑析生 K'iao Si-cheng et le Mandchou 縉雲 Tsin-yun ; le 西巡大事本末記 *Si siun ta che pen mo ki*, en 6 k., par le Japonais 吉田良太郎 (à la chinoise) Ki-t'ien Leang-t'ai-lang et un Chinois qui signe 八詠樓主人 Pa-yong-leou-tchou-jen. Sur la fuite de la Cour à Si-ngan-fou et les débuts de son séjour, il faut faire une place à part au petit opuscule paru vers avril-mai 1901 sous le titre de 西安紀錄事 *Si ngan ki lou che*, dont tous les récits ont été confirmés par les informations ultérieures. — Enfin les Chinois ont publié des recueils de leurs traités avec les puissances étrangères.

Telles sont, à ma connaissance, les principales sources chinoises où l'on peut trouver des renseignements sur les sujets qu'étudie M. C. Ce sont là du moins les ouvrages que j'ai eus à ma disposition et sur lesquels sont basées les remarques qui suivent.

---

le 帕米爾圖說 *Po mi eul t'ou chouo*, description du Pamir avec carte, compilé par l'ancien ministre de Chine en Russie 許景澄 Hiu King-tch'eng, mis à mort en 1900 ; le 帕米爾輯畧 *Po mi eul tsi lio* de 胡祥鑅 Hou Siang-heng ; le 元書后妃公主列傳 *Yuan chou heou fei kong tchou lie tchouan*, étude biographique sur les impératrices et les princesses du sang de la dynastie mongole, par 毛嶽生 Mao Yo-cheng.

(²) C'est à tort que cet ouvrage est attribué au marquis Tseng dans la *Bibliotheca Sinica*, col. 2155.

(³) La préface de Yao Si-kouang est de 1897 ; je me suis servi d'une édition de petit format publiée au Lieou-li-tch'ang en 1898.

P. 10, n. 1. — Il n'y a pas de gouverneur général au Chan-tong.

P. 40 et *passim*. — M. C. écrit toujours Seng-ko-lin-sin, et de même Giles, *Biogr. Dict.*, nº 1672. On trouve Seng-ko-lin-ts'in dans la *China* de M. Parker (p. 229), et M. C. (*T'oung pao*, II, IV, 81) a relevé cette orthographe comme incorrecte. Mais M. Parker a raison. La finale 心 *sin* est a priori peu vraisemblable dans les transcriptions contemporaines des noms mongols, et en fait tous les ouvrages officiels, où j'ai rencontré le nom quelques centaines de fois, écrivent 僧格林沁 Seng-ko-lin-ts'in. Cette forme est d'ailleurs celle qu'a employée dans le *T'oung pao* même (VI, 384) le Chinois K'ing-tch'ang. Le nom abrégé est Seng-wang et non Sen-wang, comme l'écrit M. C., I, 243. La notice de Giles contient encore d'autres erreurs sur ce personnage : la guerre franco-anglaise n'est pas de 1860-1861 ; Seng-ko-lin-ts'in ne mourut pas en 1864, mais le 18 ou 19 mai 1865 ; il fut sans doute canonisé comme 忠親王 Tchong-ts'in-wang, et non 忠新王 Tchong-sin-wang ; cf. 山東軍興紀略 *Chan tong kiun hing ki lio*, IV, 6 ; 咸豐以來功臣別傳 *Hien fong yi lai kong tch'en pie tchouan*, XVI 上, 3. C'est, je crois, avec raison que M. von Zach (*China Review*, XXIV, 147) restitue l'original en Senggerinčen, nom tibétano-mongol où *sengge* correspond au sanscrit *siṃha*, « lion », et où *rinčen* signifie « joyau ». Faudrait-il par analogie retrouver étymologiquement Maitreyasiṃha dans le nom du brigand 彌勒僧格 Mi-lo-seng-ko qui fit parler de lui sous le règne de T'ong-tche (*Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 75, pp. 49, 50) ?

P. 41-42. — M. C. place le 28 octobre 1860 l'enterrement des victimes de l'attentat de T'ong-tcheou, et parle ensuite du service funèbre qui aurait été célébré au Nan-t'ang le 29. Mais ces dates ne paraissent pas conciliables avec le récit de l'abbé Trégaro, reproduit à la suite, et qui met le service avant l'enterrement, et le même jour.

P. 52. — Le Nan-t'ang était-il passé en 1838 aux mains des lazaristes portugais, comme M. C. le dit ici, ou avait-il été confié à l'archimandrite russe, comme il est dit p. 55 ?

P. 69. — « Il fallait donc permettre et assurer l'achat des terrains nécessaires aux congrégations européennes, mais en même temps pour bien marquer qu'elles n'étaient en quelque sorte qu'usufruitières, la Chine conservant la nue-propriété, le nom de l'acquéreur, inutile d'ailleurs à connaître, restait anonyme, la collectivité qu'il représentait devant seule être en titre ». Je crois cette théorie difficilement soutenable. Ce n'est pas du tout parce que la mission n'est qu'usufruitière que l'acquisition est faite en nom collectif, mais parce que la mission est considérée comme une personne morale, pour qui est constitué un bien de mainmorte. Mais la mission a si bien la nue-propriété au même titre que tout autre propriétaire en Chine qu'elle peut à son tour revendre les terrains acquis.

P. 85, l. 17. — Au lieu de Nicolas II, lire Alexandre II.

P. 86. — Sara Vladislavitch est une faute d'impression ; il faut Sava.

P. 104. — Le Kiun-ki-tch'ou fut créé en 1732 et non 1730. Cf. Hoang, *Mélanges sur l'administration* (Variétés sinologiques, nº 21), p. 16.

P. 105. — Le nombre des censeurs donné par M. Cordier est en désaccord avec celui qu'indique le P. Hoang, *loc. laud.*, p. 18.

P. 108. — M. C. donne le 19 janvier 1861 comme date de la création du Tsong-li-ya-men, mais l'édit est du 12ᵉ mois, jour 己巳 (*Tong houa lou*, T'ong tche, k. 66, p. 11), ce qui, suivant les tables du P. Hoang (*A notice of the Chinese calendar*, Zikawei, 1885, in-8º, p. 61), correspond au 20 janvier 1861. C'est en effet la date du 20 janvier 1861 qui est donnée par le P. Hoang dans ses *Mélanges sur l'administration*, p. 31. Le même jour étaient créés les postes de surintendant du commerce des trois ports (du nord) 三口通商大臣, et de surintendant du commerce des cinq ports (du sud) 五口通商大臣, qui furent donnés à 崇厚 Tch'ong-heou et à 薛煥 Sie Houan.

P. 109. — La liste des membres du Tsong-li-ya-men contient quelques fautes : Wen-siang était au ministère des finances, et non de la guerre. Pao Tchun est le même qui est appelé ailleurs Pao Kiun, Pao Tsiun, Pao Yun et même Pao-tiun (II, 323), et qui figure sous tous ces noms à l'index comme s'il s'agissait de plusieurs individus différents ; le nom chinois est

寶鋆, dont les seules transcriptions possibles sont Pao-yun et Pao-kiun; avec le *K'ang hi tseu tien*, que suit M. Vissière, je préfère la lecture Pao-yun. Tsoung Loun est une déformation étrange de 董恂 Tong Siun, et le traité italien auquel il signa est de 1865 et non 1866. Au lieu de T'an Ting-tsiang, il faut lire 譚廷襄, T'an T'ing-siang, qui était, non pas conseiller, mais vice-président du Hou-pou.

P. 110. — Le prince K'ing n'est plus 郡王 *kiun-wang*, mais 親王 *ts'in-wang*. Ici apparaît la mauvaise orthographe Siu King-tch'eng pour 許景澄 Hiu King-tch'eng; elle est adoptée dans les trois volumes. Au lieu de Tchéong Li, lire 崇禮 Tch'ong-li.

P. 112 et ss. — Au lieu de Hang-ki, lire 恒祺 Heng-k'i.

P. 120-121. — « Le fils de Hien-Foung, Tsai-tchoun, montait sur le trône avec le *nien-hao* de *Ki-tsiang* (bonne chance) ». Il n'est pas absolument exact de dire que le prince prit ce nom en montant sur le trône; ce nom de règne ne devait être adopté dans la pratique qu'à la première lune de l'année suivante, et, comme il fut changé avant cette date, il n'est porté sur aucun acte. La forme *ki-tsiang* est fautive; elle se retrouve dans Wells Williams, *A History of China*, p. 339, dont on ne compte plus les inexactitudes (¹); Giles (*Biogr. Dict.*, nº 2107) écrit 吉祥 Ki-siang; mais il faut orthographier 祺祥 K'i-siang, qui est la forme donnée dans le *Tong houa lou*.

P. 121. — « Sou-chouen, un des jeunes membres du Grand Secrétariat ». Il était *hie-pan-ta-hio-che*, c'est-à-dire Grand secrétaire d'État auxiliaire, ce qui n'a rien à voir avec son âge. Jeune traduit ici le *junior* de Wade.

P. 122. — « Tou Han..... Vice-Président du Ministère des Affaires civiles ». Il était vice-président du Ministère des Travaux publics, et vice-président intérimaire du Ministère des Rites (禮部 *li-pou*) et non du Ministère des Affaires civiles (吏部 *li-pou*) (cf. *Tong houa lou*, T'ong-tche, I, 1 vº; II, 17 vº). — Tsian Yeou-ying est une faute de Rennie, *Peking and the Pekingese*, II, 16; il faut 焦祐瀛 Tsiao Yeou-ying. Corriger de même p. 123.

P. 124 et ss. — Les noms sont presque tous défigurés, grâce aux fautes de Rennie. Au lieu de Tchan Tsou-pei, il faut 周祖培 Tcheou Tsou-p'ei; Chin Tchan-lin est pour 沈兆霖 Chen Tchao-lin; Tch'an-Kouang doit se lire 趙光 Tchao Kouang. — Le véritable titre du chef du Tsong-jen-fou est 宗令 Tsong-ling; 宗卿 Tsong-k'ing n'est qu'une de ces nombreuses appellations savantes et polies qui servent parfois de substitut au nom officiel des charges.

P. 125-127. — Au lieu de Toung Youen-tching, lire 董元醇 Tong Yuan-tch'ouen.

P. 128. — Le prince Jouei s'appelait 仁壽 Jen-cheou, non Jen Chan.

P. 129. — L'édit qui nomme le prince Kong régent (議政王) est du 3 et non du 7 novembre (*Tong houa lou*, T'ong-tche, I, 16); l'édit qui change le *nien-hao* de K'i-siang en T'ong-tche est du 7 novembre et non du 11 (*ibid.*, I, 17).

P. 130. — Les deux impératrices sont seulement désignées dans les textes du début du règne sous les noms respectifs de 母后 *mou-heou*, « impératrice-mère », pour l'impératrice de l'Est, et de 聖母 *cheng-mou*, « sainte-mère », pour la mère de T'ong-tche, jusqu'au jour où un édit du 23 octobre 1861 les qualifie de Houang-t'ai-heou, « Impératrices douairières », avec les appellations honorifiques (徽號) de Ts'eu-ngan et Ts'eu-hi, sous lesquelles elles ont été connues depuis lors. Ts'eu-ngan appartenait à la famille 鈕祜祿 Nieou-hou-lou (non Nieou-kou-lou). M. C. dit que Ts'eu-hi est née le 17 novembre 1834; cette date est forcément fausse, puisque l'anniversaire de Ts'eu-hi tombe le 10 de la 10ᵉ lune, soit, pour 1834, le 10 novembre. Mais la véritable année de la naissance de Ts'eu-hi est bien, comme l'indique M. Chavannes (cité par M. C., II, 9), 1835, et non 1834. En effet, un édit de 1874 (*Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 100, p. 44) mentionne que cette même année 1874 on va célébrer le 40ᵉ anniversaire de la naissance de Ts'eu-hi; les fêtes de son soixantième anniversaire furent contrariées en 1894 par la guerre

(¹) C'est ainsi qu'il fait mourir Hien-fong en 1860 (p. 50) et croit que K'ang-hi était encore mineur en 1674 (p. 358).

japonaise ; or les Chinois comptent un an à la naissance et sont ainsi toujours d'un an en avance sur nous ; si donc Ts'eu-hi a eu à la chinoise 40 ans en 1874, 60 ans en 1894, c'est qu'elle est née en 1835 ; le 10 de la 10e lune en 1835 correspond au 29 novembre ; M. Chavannes a donc raison de fixer au 29 novembre 1835 la naissance de Ts'eu-hi.

P. 137. — « Le spahi Caid Osman, ordonnance du général Montauban,... » Tout ce chapitre est reproduit littéralement d'un compte rendu publié par M. C. dans le *T'oung-pao*, II, I, 379. Mais Caid Osman n'était pas ordonnance du général de Montauban, mais commandant de son escorte. Allemand d'origine, il était resté sous-lieutenant à la légion pendant de nombreuses années. Cf. von Brandt, *33 Jahre in Ost-Asien*, Leipsig, 1901, in-8o, I, 151-152.

P. 142. — Bien que M. C. donne toujours comme certaine l'étymologie de *hoppo* par 戶部 *hou-pou* (cf. *T'oung pao*, II, III, 281), on sait que l'accord est loin d'être fait sur ce point.

P. 159. — Vou Samqua, tao-t'ai de Chang-hai, s'appelait de son vrai nom 吳建章 Wou Kien-tchang. Cf. Gaillard, *Nankin port ouvert*, p. 452 et *Revue d'Extrême-Orient*, II, 2.

P. 160. — Lire 勞崇光 Lao Tch'ong-kouang au lieu de Lao Tsong-kouang.

P. 168. — Le nom de Hong Jang pour le père de Hong Sieou-ts'iuan est donné d'après Hamberg, mais dans le 平定越寇紀畧 *P'ing ting yue k'eou ki lio* (I, 2), on trouve 洪國游 Hong Kouo-yeou. Quant à la femme de Hong Sieou-ts'iuan, elle était certainement de la famille 賴 Lai, et non de la famille Li (*P'ing ting yue k'eou ki lio*, I, 2 ; IV, 5).

P. 169. — Au lieu de Fong Youn-san, lire 馮雲山 Fong Yun-chan. — « Houng Jen » est l'informateur du Rév. Hamberg. Quoi qu'il semble étrange que le Rév. Hamberg, dont malheureusement je n'ai pas l'ouvrage à ma disposition, n'ait pas correctement noté le nom de celui qui lui fournit la matière de son livre, il est bien probable que ce nom est tronqué. Il s'agit d'un parent de Hong Sieou-ts'iuan. Or parmi eux, nous avons au premier rang ses deux demi-frères 洪仁發 Hong Jen-fa et 洪仁達 Hong Jen-ta, et son cousin 洪仁玕 Hong Jen-kan. Les documents européens me manquant, je ne puis dire duquel il s'agit. M. C. semble identifier Hong Jen (p. 201) au 福王 Fou-wang, c'est-à-dire à Hong Jen-ta.

P. 170. — « Entrèrent en lutte dans le district de Kouei ». Au lieu de Kouei, il faut lire 桂平 Kouei-p'ing.

P. 171. — « Ainsi, les Pavillons-Noirs originaires du Kouang-tong et du Kouang-si, établis à Lao-kaï, ne parlent pas la même langue que leurs compatriotes de la province voisine, le Yunnan ». M. C. a reproduit, sans y rien changer, un article vieux de quinze ans. Mais il y a beau temps que les Pavillons-Noirs ont été chassés de Lao-kay.

P. 173. — Ici encore, les connaissances se sont précisées depuis 1888. Il n'y a aucun doute depuis longtemps que la secte du Lotus blanc ne soit bien antérieure à la dynastie actuelle. Quant à la note du *Glossary of Reference* de Giles citée par M. C., elle repose sur une lecture trop hâtive des textes ; le *Ming che* (k. 122, p. 2) ne dit pas du tout que la secte du Lotus blanc fut fondée par Han Lin-eul, mais qu'un des ancêtres de Han Lin-eul avait été banni pour avoir appartenu à cette secte. Cf. de Groot, *Sectarianism and persecution in China*, p. 164-165. La notice de Han Lin-eul dans le *Biogr. Dict.* de Giles (no 620), moins erronée que la note du *Glossary of Reference*, n'est pas encore bien exacte. D'une façon générale, ce chapitre sur les sociétés secrètes est celui qui me paraît le moins bon dans le livre de M. Cordier. Il n'est pas parfaitement exact ni très nouveau, et porte principalement sur les Triades, alors que Hong Sieou-ts'iuan a découragé les chefs des Triades qui venaient se joindre à lui (cf. Meadows, *The Chinese and their Rebellions*, p. 151-152 ; Hake, *Events in the Taeping Rebellion*, Londres, 1891, in-8o, pp. 105 [avec une faute de date d'au moins dix ans], 178, 179) ; il eût été plus intéressant de donner quelques détails sur les croyances particulières des T'ai-p'ing, où dans un étrange mélange de nomenclature chrétienne et d'idées chinoises, Jéhovah 耶火華 avait pour fils aîné Jésus et pour fils cadet Hong Sieou-ts'iuan. Il est remarquable que plusieurs textes chinois donnent comme maître à Hong Sieou-ts'iuan un sectaire du Kouang-tong, nommé 朱九濤 Tchou Kieou-t'ao, sur lequel on aimerait à avoir quelques renseignements. Les T'ai-p'ing avaient adopté certaines coutumes tout à fait contraires aux habitudes de leur pays ; c'est ainsi

qu'ils enterraient leurs morts sans les mettre dans un cercueil : on put s'en assurer lorsqu'après la prise de Nankin par les Impériaux en 1864 on ouvrit la tombe de Hong Sieou-ts'iuan ; peut-être faut-il voir là une influence musulmane. En tout cas, c'est une étude sur les T'ai-p'ing qu'on souhaiterait avoir à propos des T'ai-p'ing, et si peut-être elle n'était pas tout à fait nécessaire dans un ouvrage sur les relations de la Chine et de l'étranger, elle y eût fait aussi bonne figure que le *Yi king* et ses *koua*.

P. 177. — Dans le système de Tchou Hi, « l'absolu rien (*wou-ki*) produit le grand absolu (*t'ai-ki*) ». Tout l'exposé de la philosophie de Tchou Hi n'est pas très exact, mais ceci surtout est en contradiction formelle avec sa doctrine. Cf. Le Gall, *Le philosophe Tchou Hi* (Variétés sinologiques, n° 6), p. 33.

P. 179. — Je crois bien que la disposition des *koua* qui sert aux sociétés secrètes est non pas celle dite 先天 *sien-t'ien* que donne M. C., mais celle dite 後天 *heou-t'ien*, où 坎 *k'an* correspond au nord, et 離 *li* au sud.

P. 185. — « Cent vingt-huit prêtres du monastère de Siau-Lim-Si, dans le district de Touan-leng, au fond des montagnes Kiu-lien (province de Fou-kien), se déclarèrent prêts à anéantir les barbares envahisseurs. » Tout ceci est pris dans Pickering, *Chinese secret societies*, J. Str. Br. R. A. Soc, n° 1, p. 68. Je ne vois pas à quoi peut répondre Touan-leng ; Siau-lim-si doit se lire 少林寺 Chao-lin-sseu et Kiu-lien est à corriger en 九連 Kieou-lien. M. Stanton (*China Review*, XXI, 221) dit que, d'après la légende, le temple se trouvait dans le district de 莆田 P'ou-t'ien de Fou-tcheou-fou ; mais, dans le *Ta ts'ing yi t'ong tche*, ce district s'appelle 莆田 P'ou-t'ien et dépend de 興化府 Hing-houa-fou. Quoi qu'il en soit, la tradition est universelle qui fait remonter la fondation des Triades aux moines guerriers du Chao-lin-sseu [1]. Peut-être y a-t-il un lien entre cette tradition et cet autre fait que la grande école de boxe en Chine est dite de Chao-lin (cf. Giles, *Dict.*, s. v. 少). Dans le roman en pékinois 兒女英雄傳 *Eul niu ying hiong tchouan* (k. 2, 回 6, p. 3 v° de l'édition lithographique du 凌雪閣 Ling-siue-ko de Chang-hai), qui est une véritable mine d'informations sur les habitudes et les croyances populaires du nord, la légende rapporte la fondation de l'école de boxe de Chao-lin au célèbre moine 姚廣孝 Yao Kouang-hiao, confident de Yong-lo et l'un des compilateurs du *Yong lo ta tien*. J'ai vu de petits cahiers manuscrits donnant les positions du boxeur selon les règles de Chao-lin.

P. 190-191. — Ici, comme jadis dans la *Revue d'ethnographie*, 1888, p. 10, M. C. écrit *sien-hong* (avant-garde) ; il faut 先鋒 *sien-fong*.

P. 193. — « Le 27 août 1851, les rebelles s'emparent de Yong-ngan..., et Hong Sieou-ts'iuan est déclaré empereur du Royaume Céleste de la grande Pureté. » La prise de Yong-ngan n'est pas du 27 août 1851, soit du 1er du 8e mois, mais du 1er du 8e mois intercalaire, soit du 25 septembre 1851. Dans le mois précédent, les rebelles avaient seulement pénétré sur le *territoire* dépendant de Yong-ngan. Ce n'est également que le 25 septembre que Hong Sieou-ts'iuan prit le nom de 天王 T'ien-wang du 太平天國 T'ai-p'ing-t'ien-kouo et donna leurs titres aux cinq premiers *wang*. Cf. *P'ing ting yue k'eou ki lio*, I, 11. Enfin 平 *p'ing* ne signifie pas « pureté », mais « paix ». — Au lieu de Li Si-youen et Tcheou Tien-kio, lire 李星沅 Li Sing-yuan et 周天爵 Tcheou T'ien-tsio. — « On les appelait aussi *Houng*, rouges. » Dès 1850, un rapport signale (欽定勦平越匪方畧 *K'in ting tsiao p'ing yue fei fang lio*, I, 14) que les brigands du Kouang-si, c'est-à-dire les futurs T'ai-p'ing, se ceignent la tête d'une étoffe rouge et proclament qu'ils viennent pratiquer la voie céleste sur terre (皆用紅布包頭所堅旗幟上有替天行道等字). Selon le *P'ing ting yue k'eou ki lio* (suppl., III, 1 v°), le jaune était la couleur des chefs, et le rouge celle du commun. Ces étoffes rouges

---

[1] Un autre Chao-lin-sseu est célèbre en Chine, parce que Bodhidharma y passa neuf ans à contempler une paroi de roc.

ont toujours distingué les affiliés aux sectes. Les boxeurs s'en paraient en 1900. Dès le XIVe siècle, lors du soulèvement du père de Han Lin-eul, ses adeptes avaient adopté le même insigne (以紅巾爲號, *Ming che*, k. 122, p. 2).

P. 194. — « Le nouvel empereur place ses troupes sous quatre chefs. » Il faut ajouter à ces quatre chefs un cinquième, 石大開 Che Ta-k'ai, le 翼王 Yi-wang. — Yang Sieou-tchin doit être le 楊秀青 Yang Sieou-ts'ing; de même *passim*. — Les rebelles ne quittèrent pas en réalité Yong-ngan de leur plein gré: la ville fut reprise par les Impériaux, et l'un des chefs t'ai-p'ing, 洪大全 Hong Ta-ts'iuan (ou 洪大泉 Hong Ta-ts'iuan), fut capturé et envoyé en cage (檻送) à la capitale, où il fut dépecé sur la place publique (磔 (1) 於市). — Je trouve pour la prise de Han-yang par les T'ai-p'ing (*P'ing ting yue k'eou ki lio*, I, 19) le 12 du 11e mois, soit le 22 décembre 1852, et non le 23 comme le dit M. C. La date du 23 décembre n'est donnée par Meadows (*The Chinese and their rebellions*, p. 167), qui semble être l'autorité de M. C., que pour la prise de Han-k'eou. — La note du Rév. Hamberg est assez étrange; le passage de « T'ien-koueh » à « T'ien-tê » ne va pas sans difficultés. Il pourrait bien se faire qu'il y eût là quelque confusion entre le 天王 T'ien-wang ou 天國王 T'ien-kouo-wang Hong Sieou-ts'iuan, et le 德王 Tö-wang 洪大全 Hong Ta-ts'iuan, qui fut pris et mis à mort lors de la rentrée des Impériaux à Yong-ngan. Hong Ta-ts'iuan, originaire du Hou-nan, n'était même pas parent du chef des T'ai-p'ing, mais on les prit un instant l'un pour l'autre. Du moins telle est la version chinoise orthodoxe (cf. *P'ing ting yue k'eou ki lio*, I, 13 v°; *K'in ting tsiao p'ing yue fei fang lio*, XI, 1 v°), mais s'il est établi que Hong Sieou-ts'iuan a été effectivement appelé Tö-wang, il se pourrait que ce fût précisément par la confusion commise entre les deux personnages que son titre eût passé dans les textes officiels à ce Hong Ta-ts'iuan, qui n'était peut-être qu'un comparse.

P. 195. — La prise de Nankin par les T'ai-p'ing est incontestablement du 19 mars 1853 et non du 29. Cf. Meadows, *loc. laud.*, p. 168; *K'in ting tsiao p'ing yue fei fang lio*, II, 4. — M. C. place la prise de Tchen-kiang le 1er avril 1853 et celle de Yang-tcheou le 2 du même mois. Ces dates sont celles de Meadows. Le *P'ing ting yue fei ki lio* (II, 5) donne le 30 mars pour la prise de Tchen-kiang; lui et le *K'in ting tsiao p'ing yue fei fang lio* (XXXI, 1 v°) donnent le 1er avril comme date de la prise de Yang-tcheou.

P. 196. — Au lieu de Houei-k'ing, lire Houai-k'ing 懷慶. — « Tsing-hai fut évacué le 5 février 1854 ». En réalité, la bande T'ai-p'ing qui avait marché vers le nord s'arrêta à 靜海 Tsing-hai et à 獨流 Tou-lieou. Tsing-hai fut repris d'abord par les Impériaux, et c'est Tou-lieou que les T'ai-p'ing n'évacuèrent que le 5 février. Cette version, qui est celle du *P'ing ting yue k'eou ki lio*, III, 1, est parfaitement conciliable avec le récit de Meadows (*loc. laud.*, p. 180).

P. 198. — Le voyage du *Rattler* est postérieur (16 juin-7 juillet 1854) à celui du *Cassini* (fin 1853).

P. 199. — « On annonçait même la chute prochaine de la dynastie mandchoue, prédite à l'expulsion des Mongols de Chine lors de l'avènement des Ming en 1368. » Je ne vois pas ce que M. C. veut dire: si *prédite* se rapporte, comme je le suppose, à *dynastie* et non à *chute*, il n'y a aucun rapport entre ce membre de phrase et le reste du texte.

P. 200. — Li Sieou-tch'eng « entre sans difficulté dans la ville considérable de Sou-tcheou le 24 mai 1860 ». La même date se retrouve dans Hake, *Events in the Taeping rebellion*, p. 155. Selon les textes chinois (*P'ing ting yue k'eou ki lio*, IX, 20; 求闕齋弟子記 *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, VI, 27), la prise de Sou-tcheou par les T'ai-p'ing est du 13 de la 4e lune, soit du 2 juin 1860.

---

(1) Ce caractère, assez usuel, manque dans le dictionnaire de Giles. Couvreur (*Dictionnaire*, p. 760) le lit *tchŏ*, d'accord avec le *K'ang hi*.

P. 201. — Le Fou-wang s'appelait en réalité 洪仁達 Hong Jen-ta. — Le titre du 干王 Kan-wang semble résulter d'un jeu de mots sur le second caractère de son *ming*, 玕 *kan*, qui, décomposé en ses éléments et lu à la chinoise de droite à gauche, donne précisément *kan-wang*.

P. 202. — Sing-pou doit être la prononciation de Chang-hai, mais la véritable orthographe est 青浦 T'sing-p'ou (ainsi écrit dans le *Ta ts'ing yi t'ong tche* ; le P. Le Gall, *La Chine, géographie générale*, 1903, in-8°, p. 82, écrit 清浦 Ts'ing-p'ou). Ce ne peut être que par inadvertance que Hake (*Events*, p. 158) dit que Savage n'était pas avec les rebelles.

P. 203. — Tchen Kouan-chou est pour 陳坤書 Tch'en K'ouen-chou. — Je n'ai pas trouvé de Tou-wang parmi les chefs T'ai-p'ing. Wilson (*The Ever-victorious Army*, 1868, in-8°, p. 69) donne aussi Tou-wang. Quoique peu de livres soient aussi peu sûrs au point de vue des noms propres que celui de Hake, je me demande s'il n'a pas raison (*Events*, p. 170) d'écrire Fou-wang. Il s'agirait alors soit du 福王洪仁發 Fou-wang Hong Jen-fa, soit du 扶王陳得才 Fou-wang Tch'en Tö-ts'ai, soit enfin du 輔王楊輔清 Fou-wang Yang Fou-ts'ing.

P. 204. — Kajow est une forme de Chang-hai pour 高橋 Kao-k'iao. — Selon Wilson, p. 82, et surtout Hake, p. 188, c'est l'amiral Hope et non Sir John Michel qui opéra lors de la prise de Kao-k'iao.

P. 212 et *passim*. — Au lieu de Chao Ching, lire 紹興 Chao-hing.

P. 216. — Il est étrange que le *P'ing ting yue k'eou ki lio* (XIV, 5) place au 19 septembre la mort de Ward. Dès 1861, Ward avait réclamé la naturalisation chinoise et un édit impérial ordonna de lui élever un autel à Ning-po et un autre à Song-kiang. Le 咸豐以來功臣別傳 *Hien fong yi lai kong tch'en pie tchouan* (XXX, 2) dit qu'on trouva dans les papiers de Ward un plan de Nankin où les cent et quelques palais habités par les princes et chefs T'ai-ping étaient tous exactement repérés.

P. 218. — « Li Fou-taï est né la deuxième année du règne de l'empereur Tao-Kouang, c'est-à-dire en 1823 ». Il y a forcément là une erreur, puisque la deuxième année Tao-kouang correspond à 1822. Le *Biogr. Dict.* de Giles (n° 1148) donne 1822 pour la naissance de Li Hong-tchang ; Parker (*John Chinaman*, p. 166) et Gaillard (*Nankin port ouvert*, p. 240) indiquent 1823. Je pense qu'il faut accorder créance à la biographie intitulée 李鴻章 *Li Hong-tchang* et qui fut publiée au début de 1902 par le 飲冰室主人 Yin-ping-che-tchou-jen, c'est-à-dire par 梁啓超 Leang K'i-tch'ao. On y lit (p. 5 v°) que Li Hong-tchang « naquit le 5 de la 1re lune de la 3e année Tao-kouang, marquée des signes 癸未 *k'ouei-wei*, et qui correspond dans le calendrier européen à l'année 1823 » ; Li Hong-tchang est donc né le 15 février 1823. — Li Hong-tchang, suivant d'ailleurs en cela la règle commune, entra au Han-lin l'année même où il passa son doctorat, c'est-à-dire en 1847 et non 1848 (cf. *Li Hong-tchang, loc. laud.*).

P. 220. — Le 慕王 Mo-wang s'appelait 譚紹洸 T'an Chao-kouang, non T'an Cheou-kouang. — « Wou est mort la onzième année (du règne de T'ong-tche), vers 1873 ». La 11e année de T'ong-tche correspond à 1872.

P. 221 et *passim*. — Taï Tsan est pour 太倉 T'ai-ts'ang.

P. 222. — Quinsan correspond à 崑山 K'ouen-chan. Foung-tching est pour 楓涇 Fong-king, et Si-dong est la prononciation de Changhai pour 西唐 Si-t'ang.

P. 223. — La liste des huit chefs tués par ordre de Li Hong-tchang est mal donnée. Voici comment il faut la rétablir d'après le *P'ing ting yue k'eou ki lio*, XVI, 26 : 1° les 4 王 Wang : le 納王 Na-wang 郜永寬 Kao Yong-k'ouan, le 比王 Pi-wang 伍貴文 Wou Kouei-wen, le 康王 K'ang-wang 汪安均 Wang Ngan-kiun, le 甯王 Ning-wang 周文佳 Tcheou Wen-kia ; 2° les 4 天將 *t'ien tsiang* : 范啓發 Fan K'i-fa, 張有洲 Tchang Yeou-tcheou, 汪懷武 Wang Houai-wou, 汪有爲 Wang Yeou-wei. — M. C. dit que c'est le Kong-wang (lire K'ang-wang) qui le 4 décembre avait fait assassiner le Mo-wang. Mais aussi bien Wilson (p. 207) que le *P'ing ting yue k'eou ki lio* (XVI, 26) nomment comme les assassins le Na-wang Kao Yong-k'ouan et Wang Yeou-wei. — Il y eut d'ailleurs d'autres grands chefs

T'ai-p'ing qui périrent lors de la prise de Sou-tcheou, par exemple le 航王 Hang-wang 唐正才 T'ang Tcheng-t'sai (cf. *P'ing ting*, suppl. I, 11; *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, x, 32). — Le meurtre des chefs T'ai-p'ing par Li Hong-tchang fut une trahison qu'il ne saurait s'agir d'excuser. Il ne faut pas oublier cependant qu'en octobre 1863 勝保 Cheng-pao, notre adversaire de Pa-li-k'iao en 1860, fut mis à mort surtout parce que 苗沛霖 Miao P'ei-lin, à qu'il avait fait grâce l'année précédente, s'était à nouveau révolté (cf. Hake, *Events*, p. 214, et le *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, k. 15). C'est ce que Frédéric Bruce écrivit fort justement à Gordon (Wilson, *The Ever-victorious Army*, p. 215).

P. 226. — Yesing correspond au mandarin 宜興 Yi-hing. — Tchang-tcheou fut pris le 11 mai 1864; 1860 est une inadvertance. — Au lieu de Tseng Kouo-tchouan et de Li Tchiang-ho, lire 曾國荃 Tseng Kouo-ts'iuan et 李祥和 Li Siang-ho.

P. 227. — Tout le rapport qui occupe les pp. 227-234 est reproduit dans le *Tong houa lou*, T'ong tche, k. 35, p. 10 ss. Beaucoup des noms sont très mal donnés ici d'après la version anglaise du *North China Herald*. — Au lieu de Hiao Fou-sseu, Tcheng Wang-chen, Wang Chao-ji, Kouei Ping-chou, Wei Wei-choun, Peng You-tchou, il faut lire 蕭孚泗 Siao Feou-sseu, 陳萬勝 Tch'en Wan-cheng, 王紹羲 Wang Chao-hi, 郭鵬程 Kouo P'eng-tch'eng, 伍維壽 Wou Wei-cheou, 彭毓橘 P'eng Yu-kiu; de même *passim*.

P. 228. — Au lieu de Lieou Lien-tche, lire 劉連捷 Lieou Lien-tsie. — Au lieu de colline de Loung-houang, il faut colline de 龍廣 Long-kouang; de même *infra*. — La « colline de Lien » vient d'une mauvaise lecture ou d'une faute d'impression du *Herald*; il s'agit de la « colline du Lion », en chinois 獅子山 Che-tseu-chan. — « Porte de Toung-si »; corriger en « porte de 通濟 T'ong-tsi »; de même *infra*.

P. 229. — « Porte de Tcha-pao »; lire « porte de 聚寶 Tsiu-pao ». — « Li Tchen-tcheou »; lire « 李金洲 Li Kin-tcheou ». — « La colline de Tching-liang à la porte de Han-tsei », lire « la colline de 清涼 Ts'ing-leang à la porte de 旱西 Han-si ». 旱 *han* est la leçon du texte; le *Plan de Nankin* du P. Gaillard (Variétés sinologiques, nº 16) écrit 漢西 Han-si; cette leçon me paraît moins bonne; 旱西 *han-si* doit en effet s'opposer à 水西 *chouei-si*, que nous verrons plus loin. — « Colline de Tcheng-wang » est fautif pour « colline de Ts'ing-leang ». — « Porte de Chen-tsei »; il faut « porte de 水西 Chouei-si ». — « Tchou-pao » est encore pour « Tsiu-pao ». — Wang Youn-ho doit s'écrire 王遠和 Wang Yuan-ho. — « Colline de T'oung-houang » est une nouvelle erreur pour « colline de Long-kouang ». — Au lieu de Tchou Koung-tchang, lire 朱洪章 Tchou Hong-tchang.

P. 230. — Au lieu de Youen Ta-chang, lire 袁大升 Yuan Ta-cheng. — « La brigade Kouan-tseu » répond au 崑字營 « camp du caractère *k'ouen* ». — Hiao-leng et Teng-lin sont pour 孝陵 Hiao-ling et 定林 Ting-lin.

P. 231. — Au lieu de Tchang Ting-houei, Tchou-Young, Tching houei, lire 張定魁 Tchang Ting-k'ouei, 句容 Kiu-jong, 秦淮 Ts'in-houai.

P. 234. — Le fils et successeur de Hong Sieou-ts'iuan, qui est généralement connu sous le nom de 洪福瑱 Hong Fou-t'ien, doit peut-être ce nom à un jeu de mots. Selon le *P'ing ting yue k'eou ki lio*, suppl., I, 2, il s'appelait d'abord 洪天貴 Hong T'ien-kouei. Quand il eut neuf ans (à la chinoise), son père ajouta un troisième caractère à son postnom, qui fut dès lors 天貴福 T'ien-kouei-fou. Quand Hong Sieou-ts'iuan se suicida, son fils lui succéda, et sur son sceau on grava ces mots 洪福 Hong Fou, puis en-dessous, horizontalement, le titre de 眞王 Tchen-wang. Mais comme à la chinoise on écrit de droite à gauche, en serrant les deux caractères du titre on avait à peu près le caractère 瑱 *t'ien*, que l'on fit partie inhérente du nom. Nous avons vu un cas analogue pour le 干王 Kan-wang; cf. note sur la p. 201.

P. 235. — L'origine des Pavillons-Noirs et des Pavillons-Jaunes n'est pas encore connue en grand détail. Le récit que fait M. C. remonte aux ouvrages de M. Dupuis (cf. Dupuis, *Les origines de la question du Tonkin*, Paris, 1896, in-12, p. 95). Wou-tsong, ancien chef t'ai-p'ing, aurait envahi le Tonkin, puis, pourchassé par une petite armée chinoise, serait allé vers le Yunnan; mort peu après en 1866, il aurait laissé le commandement à ses lieutenants Lieou Yen-fou et

Houang Tsoung-yn, qui s'emparèrent de Lao-kay après un siège de deux ans. Après quoi les deux chefs, ne s'entendant plus, se seraient séparés, Lieou Yen-fou restant avec ses Pavillons-Noirs à Lao-kay et Houang Tsong-yn se rendant sur la Rivière Claire avec ses Pavillons-Jaunes. Voilà ce que nous dit M. C. Les noms des trois chefs se restituent sans difficulté: ce sont 吳亞終 Wou Ya-tchong, 劉永福 Lieou Yong-fou et 黃崇英 Houang Tch'ong-ying. Reste à concilier les renseignements de M. Dupuis avec ceux des textes chinois: or un édit du 4 mai 1869 semble bien impliquer que Wou Ya-tchong était encore en vie à cette date; par contre un édit de 1870 représente sa bande comme déjà dispersée. Il y eut d'ailleurs à ce moment au Tonkin toute une série de bandes contre lesquelles la Chine envoya les troupes de 馮子材 Fong Tseu-ts'ai (1). Une lettre du Tsong-li-yamen du 16 novembre 1883 (cf. II, 413) nomme plusieurs des chefs de ces rebelles; Lou Tche-p'ing est le seul sur lequel je n'aie rencontré aucun texte. Je n'ai également trouvé aucun édit sur Lieou Yong-fou antérieur à sa soumission; il doit en exister quelques uns cependant. Je regretterais plus vivement de n'avoir pu mettre la main sur eux si nous avions encore besoin de cette preuve officielle, émanant des Chinois eux-mêmes, que ce n'est pas comme officier régulier que Lieou Yong-fou commença d'opérer au Tonkin. Mais les autorités du Yunnan nous ont déjà donné sur ce point ample satisfaction. « Les chefs rebelles du Kouang-si (2), Houang Tch'ong-ying et Lieou Yong-fou, disent les *Chroniques générales du Yunnan* (3), défaits par nos armées régulières se jetèrent dans l'Annam.... Dans la suite Lieou Yong-fou se soumit au roi d'Annam qui lui donna une place dans son armée. Houang Tch'ong-ying refusa de se soumettre. » Les édits que j'ai notés, au hasard de la lecture, sur les chefs de bandes chinoises maraudant au Tonkin se trouvent dans le *Tong houa lou*, T'ong-tche, 77, 18; 86, 43; 86, 54; 88, 20; 97, 17, et dans le 聖訓 *Cheng hiun*, T'ong-tche, 126, 7; 127, 5-6; 128, 8; 129, 1, 3-4. Selon le général Mesny (*Tungking*, p. 109), Houang Tch'ong-ying fut exécuté pour avoir aidé les Français en 1873-1874; le récit traduit par « Papyrus » confirme cette information. Les Pavillons-Jaunes étaient en effet en fort bons termes avec M. Dupuis, et un certain nombre d'entre eux s'étaient mis sous les ordres d'un des seconds de M. Dupuis, M. Georges Vlaveanos, qui vit actuellement à Haiphong. C'est également parmi les Pavillons-Jaunes qu'à la demande du général Bouët, M. Georges Vlaveanos recruta en 1883 un corps franc de 500 hommes, qui fut d'ailleurs licencié au bout de peu de temps (4).

P. 237. — L'orthographe chinoise des noms yunnanais ne paraît pas fixée avec beaucoup de rigueur. C'est ainsi que le nom de Che-yang-tch'ang, où commença la rébellion musulmane, est écrit 施揚廠 par M. Rocher, mais 石羊廠 dans le 欽定平定雲南回匪方略 *K'in ting p'ing ting yun nan houei fei fang lio*, I, 4.

P. 238 et ss. — Au lieu de Ma Tê-sing, lire 馬德興 Ma Tö-hing.

P 242. — Au lieu de Ta Tou-iou, lire 大頭五 Ta-t'eou-wou. Cf. Rocher, *La Province chinoise du Yunnan*, II, 171.

---

(1) Fong Tseu-ts'ai fut encore employé tout récemment par Ts'en Tch'ouen-siuan contre les rebelles du Kouang-si; il vient de mourir, et un édit du 6 novembre 1903 lui décerne des honneurs posthumes.

(2) J'ai corrigé dans cette citation la transcription des noms chinois.

(3) Le chapitre sur la guerre du Tonkin des *Chroniques générales du Yunnan* a été traduit sous la signature de « Papyrus » dans l'*Echo de Chine* d'avril et mai 1900 et reproduit dans le *Toung pao*, II, I, 481 et ss. J'ignore le titre de l'original; peut-être est-ce une nouvelle édition du *Yun nan t'ong tche*; j'avais pensé d'abord qu'il s'agissait du 續雲南通志稿 *Siu yun nan t'ong tche kao*, mais cette volumineuse compilation en 100 volumes n'a paru qu'en 1901, et le chapitre sur la guerre du Tonkin ne concorde pas du tout avec celui qu'a traduit « Papyrus ».

(4) Cf. Ernest Millot, *Le Tonkin, son commerce et sa mise en exploitation*, Paris, 1888, in-12, pp. 132-133.

P. 244. — Le chef des Nien-fei, 張總愚 Tchang Tsong-yu, avait le titre de 梁王 Leang-wang; quant à son surnom, ce n'était pas Siao Yen-mang, comme le dit M. C., mais 小閻王 Siao Yen-wang, le « Petit Yama »; c'est au même surnom qu'il faut rapporter la forme Jen-wam citée p. 245 d'après le P. Leboucq.

P. 245. — Tcham-lao-tsin est pour 張洛刑 Tchang Lo-hing, qui fut pris et exécuté en 1863 par Seng-ko-lin-ts'in, et Tcham-lao-iü n'est autre que Tchang Tsong-yu.

P. 259. — Selon le *Tong houa lou* (T'ong-tche, k. 51, p. 40), l'édit qui rétablit le prince Kong dans toutes ses dignités est du 10 et non du 1er novembre 1865.

P. 260. — Ce premier envoyé de la Chine à l'étranger, 斌椿 Pin-tch'ouen, a publié sur son voyage trois opuscules intitulés 海國勝遊草 *Hai kouo cheng yeou ts'ao*, 天外歸帆草 *T'ien wai kouei fan ts'ao* et 乘查筆記 *Tch'eng tch'a pi ki*. Ils sont précédés d'une préface de 1868 par 徐繼畬 Siu Ki-yu, l'auteur du *Ying houan tche lio*. Un compagnon de Pin-tch'ouen, l'interprète 德明 Tö-ming, a également publié à propos de ce voyage un livre intitulé 航海述奇 *Hang hai chou k'i*.

P. 276. — « La *China Inland Mission* ne commença ses opérations qu'en 1862, avec James Meadows. » Ce point de départ ne me paraît pas très heureusement choisi, car il semble qu'on doive ou faire remonter l'œuvre de la mission à la fondation de la station de Ning-po en 1857, ou la faire descendre jusqu'au moment où la *China Inland Mission* fut définitivement organisée sous ce nom, c'est-à-dire en 1865.

P. 277, l. 4. — Août 1898 est une faute d'impression pour août 1868.

P. 289. — Au lieu de Souen Kiao-kou, lire 孫家穀 Souen Kia-kou. Son compagnon 志剛 Tche-kang a laissé un récit de cette mission, intitulé 初使泰西記 *Tch'ou che t'ai si ki* (1).

P. 307. — Tchoung Liun est pour 崇綸 Tch'ong-louen.

P. 322. — Des conventions dont le général Vlangaly s'occupa avant son départ, l'une est celle du 15/27 avril 1869 qui est reproduite par Kaminsky (*Sbornik*, pp. 211 sqq.) et dont il a été question p. 115. Quant aux conventions de délimitation, je n'en trouve pas d'indiquée par les Chinois qui ait été alors signée par Vlangaly lui-même, mais trois arrangements ont été conclus entre délégués chinois et russes les 14 septembre 1869, 12 février 1870 et 15 octobre 1870. Cf. 約章分類輯要 *Yo tchang fen lei tsi yao* de 蔡乃煌 Ts'ai Nai-houang, édit. lithogr. de 1901, ch. préliminaire, p. 12; *Tong houa lou*, T'ong-tche, 77, 12; 86, 53; 87, 6.

---

(1) Parmi les ouvrages publiés sur leurs missions par les premiers fonctionnaires envoyés de Chine à l'étranger, on peut encore citer: 航海筆記 *Hang hai pi ki*, par le Cantonais 鄺其照 Kouang K'i-tchao, qui en 1875 conduisit des étudiants chinois en Amérique (Kouang K'i-tchao a composé plusieurs gros ouvrages, dont un dictionnaire anglais-chinois); 使西紀程 *Che si ki tch'eng*, par 郭嵩燾 Kouo Song-t'ao, envoyé comme ministre à Londres en 1876; 英軺日記 *Ying yao je ki*, par 劉錫鴻 Lieou Si-hong, de Canton, second de Kouo Song-t'ao en 1876; 使德日記 *Che tö je ki*, par 李鳳包 Li Fong-pao, venu en Angleterre en 1877 avec la mission de Fou-tcheou, et nommé ministre intérimaire à Berlin en 1878; 環遊地球新錄 *Houan yeou ti k'ieou sin lou*, par le Nankinois 李圭 Li Kouei (H. 小池 Siao-tch'e), envoyé par la douane de Changhai à l'exposition américaine du Centenaire en 1876; 歐游隨筆 *Ngeou yeou souei pi*, par 錢德培 Ts'ien Tö-p'ei (H. 琴甫 K'in-fou), attaché à la mission de Chine en Allemagne en 1877; 西輶日記 *Si yeou je ki*, 遊歷芻言 *Yeou li tch'ou yen*, 印度劄記 *Yin tou tcha ki*, par 黃楙材 Houang Meou-ts'ai (H. 豪伯 Hao-po), qui en 1878 reçut mission du vice-roi du Sseu-tch'ouan de se rendre dans l'Inde par Momein; 使西日記 *Che si je ki*, par le marquis Tseng, nommé en 1878 ministre en Angleterre et en France; 西俗雜志 *Si sou tsa tche*, par 袁祖志 Yuan Tsou-tche (H. 翔甫 Siang-fou), qui en 1882 accompagna en Europe le directeur de la compagnie des China Merchants, 唐廷樞 T'ang T'ing-chou.

P. 327. — « Elles sont du domaine des philosophes et sont bien au-dessus des autres sciences »; le contexte semble exiger « au-dessous ».

P. 335. — Au lieu de Tsen-y fou, lire 遵義府 Tsouen-yi-fou.

P. 340. — « Les vagabonds religieux barbares pervers allèrent à Kinheou dans le Chantoung, où ils détruisirent la tombe et le temple du Sage. » Kinheou doit être fautif pour 曲阜 K'iu-feou, pays natal de Confucius. Le « Maon » deux lignes plus loin est une forme impossible en chinois, mais je ne sais comment corriger.

P. 342. — Le texte chinois de la proclamation de 馬新貽 Ma Sin-yi est donné par le P. Hoang dans son 正教奉傳 *Tcheng kiao fong tchouan* ; à mois d'une erreur bien peu probable du P. Hoang, il en résulte qu'elle est du 28 et non du 29 décembre 1869. — Au lieu de Tchéou tchéou fou, lire 池州府 Tch'e-tcheou-fou.

P. 343. — Le nom chinois de M. de Rochechouart était 羅淑亞 *Lo* Chou-ya ; les *Missions Catholiques* écrivent donc à tort *Lou*.

P. 344. — « Les affaires du Se-tch'ouen (Yeou-yang et Tsen-y)... » Il faut lire comme plus haut Tsouen-yi, qui est au Kouei-tcheou et non au Sseu-tch'ouan.

P. 348. — Au lieu de Tchang Tchouen, lire 張銓 Tchang Chouan.

P. 349. — « Wou Lan-tchen..., né à Ning Tchin hien,... fut arrêté à Fao houa Kéou ». Il faut lire 甯晉 Ning-tsin-hien et 桃花口 T'ao-houa-k'eou.

P. 352. — Les principaux textes chinois sur le massacre de T'ien-tsin se trouvent dans le k. 17 du *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki* ; on y lira entre autres avec intérêt la longue lettre que le préfet de T'ien-tsin, 張光藻 Tchang Kouang-tsao, écrivit de suite après les événements à 吳汝綸 Wou Jou-louen, alors secrétaire de Tseng Kouo-fan (1). Tous ces textes mériteraient d'être étudiés en détail. Il est curieux de voir avec quelle insistance les textes officiels, et même les édits impériaux (édit du 28 juin par exemple), opposent le massacre des Français au « meurtre par erreur » (誤殺) des Russes.

P. 360 — Au lieu de Lieou Tie et de Young-tch'êng, lire 劉傑 Lieou Kie et 應城 Ying-tch'eng. — Tch'en Kouo-jouei « avait été disgrâcié lors du voyage de M. de Rochechouart dans le Yang-tseu ». Cette information, que M. C. a puisée dans les notes du Dr Martin (*Revue de l'Extrême-Orient*, II, 100) et qu'il donne sans autre observation, est contredite de la façon la plus formelle par la circulaire que M. de Rochechouart adressa aux consuls le 22 octobre 1870, et qui est reproduite par M. C. p. 386 et ss. On y lit cette phrase : « Je n'avais jamais entendu prononcer le nom de Tch'en Kouo-jouei avant les événements de Tien-tsin, et ce personnage ne s'était jamais trouvé mêlé à aucune des affaires que j'avais eues à traiter jusqu'à ce jour ». En réalité, les notes du Dr Martin ne méritent qu'une très faible créance ; elles contiennent de nombreuses erreurs, et l'ignorance où est resté leur auteur de la circulaire du 22 octobre montre qu'il n'eut pas accès aux archives ; c'est d'ailleurs le cas ordinaire pour les médecins des légations. Le Dr Martin s'est simplement fait l'écho des potins qui circulaient autour de lui, et il en court sans cesse de bien étranges à Pékin.

P. 364. — « Edit impérial, 28 juin 1870 » L'édit ici donné n'est pas du 28, mais du 25 juin. Sur l'édit du 28 juin, cf. *Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 86, p. 43. Depuis la fin juin jusqu'au 12 octobre, les édits se succèdent en grand nombre sur cette affaire de T'ien-tsin ; on les trouve à leur date dans le *Tong houa lou*.

P. 365. — Au lieu de Hia yuin, il faut lire 周家勳 Tcheou Kia-hiun.

P. 366. — « *Wing*-yen Tch'oung Heou » est une mauvaise orthographe de K'ing-tch'ang pour 完顏崇厚 Wan-yen Tch'ong-heou. C'est également ainsi qu'il faut rétablir le nom dans Giles, *Biogr. Dict.*, no 524, et dans *Bibliotheca Sinica*, col. 2155.

P. 367. — Il est incontestable que Tseng Kouo-fan ne mit aucun empressement à se rendre à T'ien-tsin ; il faut reconnaître cependant qu'il souffrait des yeux et venait, au moment du massacre, d'obtenir un congé d'un mois. L'édit lui enjoignant de partir pour T'ien-tsin dès

(1) Wou Jou-louen passa ensuite au service le Li Hong-tchang. Il est mort au début de 1903.

qu'il le pourra est du 23 juin, c'est-à-dire du surlendemain du massacre ; ce n'est que le 6 juillet qu'un mémorial paraît où il annonce son départ, et le 21 juillet un édit déclare que l'empereur est étonné que depuis lors il n'ait pas fait connaître son arrivée à T'ien-tsin et les premiers résultats de son enquête.

P. 369. — Selon le *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, k. 17, p. 10, M. de Rochechouart serait arrivé à T'ientsin au moins dès le 17 juillet, puisqu'il aurait ce jour-là rendu une première visite à Tseng Kouo-fan et formulé ses premières demandes. Il revient le 19 juillet et réclame la condamnation capitale pour le préfet, le sous-préfet et Tch'en Kouo-jouei ; il insiste ensuite par correspondance.

P. 370. — Ce décret se trouve dans le *Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 86, p. 46. Le rapport deTseng Kouo-fan et Tch'ong-heou qui y est cité avait été rédigé le 21 juillet (cf. *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, k. 17, p. 9).

P. 371. — Lieou Kie (non Tie) était le sous-préfet de T'ien-tsin. — M. C. dit que 馬新貽 Ma Sin-yi fut assassiné en juillet 1870 et qu'on lui donna en septembre Tseng Kouo-fan pour successeur ; à l'*Erratum* mis à la fin du t. III, il cite un passage du P. Gaillard, où il est dit que 馬星貽 Ma Sing-yi fut assassiné le 26 août 1870 et expira le 1er septembre. Toutes ces dates sont fausses. Ma Sin-yi (telle est la seule forme du nom dans les textes officiels) fut poignardé le 22 août par un nommé 張汶詳 (ou 祥) Tchang Wen-siang et mourut le lendemain ; c'est ce qui est dit dans un édit du 29 août (*Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 86, p. 52), citant le rapport du maréchal tartare de Nankin, 魁玉 K'ouei-yu. Ce même jour (29 août), Tseng Kouo-fan est nommé gouverneur des deux Kiang. Comme, malgré plusieurs édits, K'ouei-yu déclarait ne pouvoir connaître le mobile de l'assassinat, la cour envoya 張之萬 Tchang Tche-wan, le frère de Tchang Tche-tong, pour éclaircir l'affaire (*Tong houa lou*, T'ong-tche, k., 87, p. 4). Il ne semble pas qu'il y ait réussi.

P. 372. — M. C. reproduit tout au long une proclamation qui selon lui aurait peut-être coûté la vie au vice-roi Ma Sin-yi. C'est encore là un racontar du Dr Martin (*Revue de l'Extrême-Orient*, II, 130). M. C. ne donne pas de date à son texte, et cependant le Dr Martin, dans les notes de qui il l'a pris, en indique une : le 26e jour de la 11e lune de la 9e année T'ong-tche, c'est-à-dire janvier 1871 ; or à ce moment le vice-roi Ma était mort depuis plus de quatre mois ! En réalité, c'est le chiffre de l'année qui est fautif ; il faut lire 8e année T'ong-tche ; on obtient ainsi la date du 28 décembre 1869 et le simple examen montre que la prétendue proclamation donnée par le Dr Martin n'est qu'un résumé très altéré de la proclamation de Ma Sin-yi du 28 décembre 1869, que M. C. a déjà reproduite entièrement p. 342 et ss. en lui donnant la date erronée du 29. Elle était donc déjà bien ancienne pour amener l'assassinat du vice-roi à la fin du mois d'août suivant.

P. 373. — J'imagine que les discours de M. de Rochechouart, de l'amiral Dupré et de M. Wade ne se bornèrent pas à ces quelques phrases. Comme le texte est fourni par le Dr Martin, il y a tout lieu de croire qu'il est inexact.

P. 377. — « M. de Rochechouart, rentré à Pékin, après les funérailles des victimes, remettait au Tsong-li Yamen un ultimatum déclarant que si le 31 août, les têtes des trois fonctionnaires coupables ne sont pas tombées, il amènera son pavillon. Vaine menace ! à laquelle le Prince Koung répond par une dépêche renfermant des propositions inacceptables. » Ici encore M. C. s'est inspiré des notes du Dr Martin *(loc. laud.*, p. 123), qui une fois de plus s'est fait l'écho d'un bruit sans fondement. Un ultimatum laisse des traces dans des archives et un ministre n'en nierait pas l'envoi pour s'exposer de gaîté de cœur à un démenti. Or la circulaire adressée aux consuls par M. de Rochechouart le 22 octobre 1870 et qui est reproduite par M. C. pp. 386 et ss., dit en propres termes : « Il est parfaitement faux que j'aie adressé au Gouvernement chinois plusieurs ultimatums pour exiger telles ou telles satisfactions. J'ai, il est vrai, insisté sur certains points, mais je n'ai jamais formulé d'exigences *sine qua non*. » L'affirmation est suffisamment péremptoire pour qu'on ne puisse la révoquer en doute sur les seuls dires du Dr Martin.

P. 381 — « Feung… et quinze autres coupables ont été condamnés à mort ; Wang-ou… et vingt-et-un autres individus sont condamnés au bannissement… » Il y a là un contresens ; le texte dit « quinze coupables, dont Fong… » et « vingt-et-un individus, dont Wang Wou… ».

P. 382 et 385. — Le chiffre de 25.000 taëls donné pour l'indemnité est une inadvertance ; il faut lire 250.000 taëls.

P. 383 — Au lieu de Kiang-ou, Kien-eul, lire 項五 Hiang Wou (ou 項二 Hiang Eul, selon le texte chinois) et 田二 T'ien Eul. — Tcheou San a reconnu avoir tué Madame et non Monsieur de Challemaison.

P. 384. — Au lieu de Fan Young-teu, Siao-eul, Mou Tchao-ou, lire 范泳 Fan Yong, 喬二 K'iao Eul, 穆朝有 Mou Tch'ao-yeou. — Il est curieux que dans le *K'ieou k'iue tchai ti tseu ki*, k. 17, p. 16 v°, les noms des quatre condamnés à mort pour l'assassinat des Russes, c'est-à-dire les n°s 3, 4, 11 et 16 de M. C., soient indiqués à part, avec cette mention que leur peine fut commuée ; je ne sais s'il y a le moindre fondement à cette version.

P. 385. — Au lieu de Koan-san, lire 賈三 Kia San.

P. 412. — « Votre Ambassadeur, Tch'oung Heou, nous ayant donné de son côté l'assurance, en votre nom, et nous ayant fait part des déclarations satisfaisantes pour l'avenir, nous résolûmes de le recevoir en audience solennelle… » Il est peu probable que ce soit là le texte original de la lettre de M. Thiers.

P. 414. — L'édit nommant Tch'ong-heou membre du Tsong-li-yamen est du 5 mars 1872 selon le *Tong houa lou* (T'ong-tche, k. 93, p. 12).

P. 416. — Le memorandum ne peut être du milieu de 1871, puisque M. Wade l'avait reçu dès le 9 février (cf. p. 436). — Le « Cheun Kouei-feun » ici nommé doit être identifié au 沈桂芬 Chen Kouei-fen du t. II, et lui être réuni a l'index.

P. 424. — « Le missionnaire assassin Tchao » ; lire « le missionnaire assassiné Tchao ».

P. 430. — Le « Tch'oung Ta-jen » n'est autre que 崇實 Tch'ong-che, le frère de Tch'ong-heou.

P. 447. — « En septembre 1870 » doit être corrigé, comme à la p. 371, en « le 29 août 1870 ». — « Il était dans sa 65e année ». Tseng Kouo-fan, né le 26 novembre 1811 comme le dit justement M. C. p. 202, était en mars 1872 dans sa 61e année. — Le « Ta Chou » de M. C. est 陶澍 T'ao Tchou, qui mourut en effet vice-roi de Nankin en 1839. V. sa biographie et la liste de ses ouvrages dans le 國朝先正事畧 *Kouo tch'ao sien tcheng che lio*, k. 24, p. 9. — Tchen nuan est pour 陳鑾 Tch'en Louan. — Li Kien-yin est fautif pour 陸建瀛 Lou Kien-ying.

P. 449. — « Le district du Kouang-si (Hou-pé) » ; lire « le district de 廣濟 Kouang-tsi (Hou-pei) ».

P. 454. — « Le père de l'Impératrice, Tch'oung K'i était un mandchou, frère cadet de Tch'oung Heou. » Comme la note sur son père à la page suivante eût dû l'indiquer à M. C., 崇綺 Tch'ong-k'i était en réalité mongol ; il appartenait à la bannière bleue. Il n'était aucunement parent de Tch'ong-heou, de famille mandchoue. Je me suis informé directement à ce sujet auprès des petits-fils de Tch'ong-heou, que j'ai beaucoup connus. Tch'ong-k'i s'est pendu à Pao-ting-fou en 1900, lors de la fuite de la Cour.

P. 455. — Au lieu de Tsai-chang-a, lire 賽尙阿 Sai-chang-a. — « Touan houa seul obtint la faveur de se suicider. » La même faveur fut accordée à Tsai-yuan, prince Yi ; cf. p. 129.

P. 456. — Tchen-Lin n'est autre que le 成林 Tch'eng-lin qu'un édit du 28 juin avait envoyé à T'ien-tsin remplacer Tch'ong-heou comme surintendant du commerce des trois ports du nord (cf. p. 365) ; les deux noms doivent être réunis à l'index. Les postes de surintendants (三口通商大臣, 五口通商大臣) avaient été abolis dès octobre-novembre 1870, et un édit de novembre-décembre 1870 avait décidé que les anciennes attributions des surintendants seraient cumulées par les vice-rois du Tche-li et des deux Kiang.

P. 458. — T'oung-tang ; lire Tong-t'ang.

P. 463. — Dans le décret du 20 octobre, il faut lire les deux fois « prince de premier rang », et non de deuxième.

P. 467. — Au lieu de Houng Te Kien, Sin-T'ong, Ling Kien-lin, Kouan-Tchéou, il faut lire 弘德殿 Hong Tö-tien, 徐桐 Siu T'ong, 林天齡 Lin T'ien-ling, 廣壽 Kouang-cheou. Cf. *Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 96, p. 2.

P. 475. — L'édit lui-même est du 14 juin 1873; c'est la communication du prince Kong qui est du 15.

P. 484. — Je ne connais pas ce « supplément de la Gazette de Péking », mais si c'est une publication officielle, ou semi-officielle, il est bien étrange qu'elle contienne des morceaux dans le genre de celui qui est cité ici. Tous les ministres auraient protesté, et à juste titre. Tout est erroné dans son prétendu récit, y compris la date de l'audience, qui est faussement portée pour le 6 de la lune au lieu du 5.

P. 489. — « Sous la dynastie Soung, au commencement du VIIIe siècle... » Cette phrase est reproduite textuellement par M. Cordier, comme tout ce chapitre d'ailleurs, de son ouvrage antérieur intitulé *Les origines de deux établissements français dans l'Extrême-Orient*, Paris, 1896, gr. in-8°, p. II. La dynastie Song n'a commencé à régner qu'en 960.

P. 490. — 1562-1633 ne sont pas les dates de la période *wan-li*, mais de la vie de Siu Kouang-k'i. La date de 1634 donnée par Giles (*Biogr. Dict.*, n° 779) est erronée.

P. 494. — « Le premier document chinois..... est daté de la 11e lune de la 28e année Tao-Kouang, qui a commencé le mercredi 8 décembre 1847 (27e année Tao-Kouang) et a fini le lundi 25 décembre 1848 (28e année Tao-Kouang). » Cette phrase est reproduite ici par M. C. d'après ses *Origines de deux établissements français*, p. XXXVI; elle ne présente aucun sens. Le 8 décembre 1847 correspond bien au 1er jour de la 11e lune de la 27e année Tao-kouang, et le 25 décembre 1848 au dernier jour de la 11e lune de la 28e année Tao-kouang; mais qu'est-ce que cette lunaison qui dure treize mois?

P. 500. — Je n'ai pas à ma disposition le texte original, mais il me semble qu'à la ligne 7 il faut absolument lire « première requête » au lieu de « nouvelle requête ».

P. 527. — Tsai-tcheng « est privé de son titre de *Beilé Kiun-Wang* ». Il n'y a pas de titre de « Bei-lo kiun-wang »; Tsai-tcheng avait le titre réel de *beilo*, avec le rang honorifique (銜) de *kiun-wang*. Le décret se trouve dans le *Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 100, p. 42.

P. 537. — Badoun Meng est le même que Bodoahprâ.

P. 554. — Au lieu de Yang Yu-ho, lire 楊玉科 Yang Yu-k'o. Sa biographie se trouve au k. 29 下 du *Hien fong yi lai kong tch'en pie tchouan*.

T. II. P. 5. — M. C. dit que les quatre caractères ajoutés par Hien-fong à ceux qui doivent marquer les futures générations de la famille impériale furent choisis par édit du 9 juin 1854. Mais dans le *Tong houa lou* de Hien-fong, je n'ai rien trouvé à ce sujet sous cette date. M. Courant (*La cour de Péking*, dans Bull. de géogr. hist. et descrip., année 1891, p. 226) indique 1857, et telle est également la date que donne encore, après Mayers, M. Vissière en 1901 (*Traité des caractères chinois que l'on évite par respect*, dans J. A., sept.-oct. 1901, p. 351). — « Les partisans de la tradition prétendaient qu'il fallait chercher le successeur de T'oung Tché, dans la descendance de Mien K'ai, prince de Touen-K'io, troisième fils de l'empereur Kia-K'ing et frère de l'empereur Tao-Kouang »; M. C. dit de même t. III, p. 421 : « On se rappellera qu'au détriment de la descendance de Mien K'ai, prince Toun K'io, troisième fils de l'empereur K'ia-King, ou de celle de Mien Hien, quatrième fils de Kia-K'ing, dont le fils adoptif est le fameux prince Touan, l'impératrice-douairière avait choisi comme empereur Tsai Tien, fils du prince Tchouen, septième fils de Tao-Kouang, qui prit le nom de règne de Kouang-Siu. Cette désignation amena la protestation et le suicide du censeur Ou K'o-tou. » Je ne vois pas pourquoi on aurait dû choisir un descendant de Mien-k'ai. La désignation de l'héritier présomptif est libre (cf. Hoang, *Mélanges sur l'administration*, p. 1-6), mais à supposer qu'on attachât une importance à l'ordre de primogéniture, Kouang-siu descend directement du *deuxième* fils de Kia-k'ing, et il n'y a donc aucune

raison pour lui préférer la descendance de Mien-k'ai. De ce point de vue, les seuls qui pouvaient se croire lésés étaient le cinquième et le sixième princes fils de Tao-kouang, c'est-à-dire le prince Touen et le prince Kong, parce qu'on mettait sur le trône le fils de leur frère cadet le septième prince. Les difficultés créées par l'élévation au trône de Kouang-siu étaient d'un tout autre ordre et provenaient exclusivement de ce qu'appartenant dans la famille impériale à la même génération que son prédécesseur, il ne pouvait lui être donné comme fils adoptif posthume et par conséquent lui faire les sacrifices. C'est de savoir son maître défunt sans fils adoptif pour lui faire les sacrifices rituels qui amena la protestation et le suicide de Wou K'o-tou. Enfin, s'il n'est pas douteux que la désignation de 溥 儁 P'ou-tsiun comme prince héritier en janvier 1899 n'ait été menaçante pour le règne et peut-être la vie même de Kouang-siu, le fait même que P'ou-tsiun était donné en adoption à l'empereur T'ong-t'che et non à Kouang-siu ne paraît pas avoir été exactement apprécié. M. C. explique ainsi cette nomination (III, 421) : « C'était un véritable suicide, si ce n'était la préparation d'un assassinat. C'était en d'autres mots, dit le traducteur, faire succéder P'ou-tsiun à T'oung-Tché comme empereur, tandis que Kouang-Siu est considéré comme usurpateur du trône, son élection comme successeur de T'oung-Tché étant soudainement découverte comme ayant été illégale, *après vingt-cinq ans* ! » Mais dès le 12 janvier 1875, il avait été décrété que lorsque Kouang-siu aurait un fils, ce fils, au lieu d'être considéré comme son héritier, serait donné en adoption posthume à l'empereur T'ong-tche. Comme Kouang-siu n'eut pas de fils, il fallut prendre au dehors un prince qu'on donnât en adoption à T'ong-tche ; ce fut P'ou-tsiun. La seule question qui pouvait se poser était de savoir si le prince fils de l'empereur (皇 子) qui serait donné en adoption posthume à T'ong-tche serait aussi par le fait même héritier du trône à la mort de Kouang-siu ; c'est ce qu'avait demandé Wou K'o-tou, mais les impératrices, alléguant l'absence de règles fixes pour les précédents règnes et tout en laissant entendre que cette solution était probable, avaient refusé de prendre à l'avance une décision formelle sur ce point ; l'édit de janvier 1899, avec la modification nécessaire provenant du manque de fils de l'empereur, faisait droit à la requête de Wou K'o-tou. Cf. à ce sujet les textes donnés dans le P. Couvreur, *Choix de documents*, pp. 167-185, surtout p. 185, où à la l. 11, au lieu de « droit de succession », il est plus exact de traduire par « fixation anticipée d'un héritier présomptif » (豫 定 大 統 之 歸). — Kalatzin ne doit pas être le nom d'un prince, mais sans doute de la tribu mongole des Karachin.

P. 6. — En racontant l'élévation de Kouang-siu au trône, M. C. ne fait aucune allusion au rôle que la légende prête à Li Hong-tchang et qui est considéré par M. Giles (*Biogr. Dict.*, n° 1148) comme acquis à l'histoire. Les impératrices, contre lesquelles une violente cabale se serait formée au palais à la mort de T'ong-tche, auraient fait appel à Li Hong-tchang, qui, en trente-six heures, aurait amené secrètement 4.000 hommes de T'ien-tsin à Pékin, alors que la distance est d'environ 120 kilomètres ; le palais aurait été entouré, les adversaires des impératrices désarmés, et Li Hong-tchang et ses troupes seraient repartis pour T'ien-tsin aussi mystérieusement qu'ils en étaient venus. Ce récit crie l'invraisemblance, et je crois que M. C. a raison de n'en pas faire état. M. von Brandt me semble s'être exprimé très justement à ce sujet (*33 Jahren in Ost-Asien*, III, 117, 119). Quant aux autres candidats au trône, M. C., nous l'avons vu, parle de la descendance de Mien-k'ai, Giles (*Biogr. Dict.*, n° 1148) met en avant le fils aîné du prince Kong, M. de Rochechouart (cité par M. C., p. 12) indique le « petit-fils du 5e prince, adopté par le frère aîné de Hien-Foung, mort sans enfants ». Je manque de renseignements sur ces candidatures, mais la dernière contient forcément une part d'erreur, car l'héritier posthume donné en adoption au frère aîné de Hien-fong était fils d'un simple membre du clan impérial appelé 奕 紀 Yi-ki (cf. Hoang, *Tableau chronologique de la dynastie mandchoue-chinoise Ta-ts'ing*, dans J. Ch. Br. R. As. Soc., N. S., XXXIII, 223, n° 292) ; cet héritier, 載 治 Tsai-tche, était de la génération des fils du 5e prince et non de ses petits-fils, et je ne trouve pas trace non plus qu'un petit-fils du 5e prince ait jamais été adopté à son tour par Tsai-tche.

P. 9. — Kouang-siu « est né le 2 août 1872 » ; M. C. remarque cependant en note que M. Chavannes indique le 14 août 1871. Kouang-siu est incontestablement né le 28 de la 6e lune, mais alors que la date donnée par M. C. correspond à la 11e année de T'ong-tche, celle de M. Chavannes correspond à la 10e année. C'est M. Chavannes qui a raison. Kouang-siu devait avoir 30 ans à la chinoise en 1900 ; il fallait donc qu'il fût né en 1871. Le 28 de la 6e lune de la 10e année T'ong-tche est également la date donnée par le P. Hoang (*Tableau chronologique*, p. 225, n° 318), mais c'est sans doute par inadvertance que l'équivalence européenne est indiquée comme le 15 août 1871, au lieu du 14, qui est donné implicitement par le même auteur dans son ouvrage *A notice of the Chinese calendar*, Zi-ka-wei, 1885, in-8°, p. 63.

P. 14. — « Le cinquième prince, Kong » ; lire « le sixième prince, Kong ». — « Le Prince Po wang-na-mo-hou » « ou Pao-wang » ; il faut lire « le Prince 伯彥訥謨祜 Po-yen-no-mo-hou », et je crois bien qu'on ne l'a jamais appelé Pao-wang, mais seulement 伯王 Po-wang, « le prince Po », par abréviation de son nom complet, tout comme on appelait son père Seng-ko-lin-ts'in « le prince Seng ».

P. 18. — A la l. 14, au lieu de Hing-Ming ling, il faut lire 興京陵 Hing-king-ling. — « Les sépultures orientales..., situées à 240 milles chinois à l'Ouest de Péking », lisez « à l'Est ». — Les sépultures occidentales (Si-ling) ne sont pas « sur la route de Péking à Pao-ting-fou ». Ces sépultures, que j'ai visitées en 1900, sont beaucoup plus au nord-ouest. — A la dernière ligne, au lieu de King ting, lire King-ling.

P. 19. — Au lieu de « Mu Toung-ling », lire 穆東陵 « Mou-tong-ling » (à l'est du 穆陵 Mou-ling). — Des troupes françaises ont séjourné aux Si-ling pendant tout l'hiver de 1900 ; le commandant Fonsagrives, de l'infanterie coloniale, eut ainsi le temps de préparer une monographie très détaillée de ces tombeaux ; il faut espérer que cet important travail verra le jour. La sépulture de Kouang-siu n'est pas commencée aux Si-ling, et c'est un grief que certains Chinois ne dissimulent pas contre l'impératrice douairière ; le tombeau de l'impératrice douairière est au contraire un très grand monument, fort coûteux, et à peu près achevé ; il est aux Tong-ling, tout proche du tombeau de Ts'eu-ngan, et jusqu'au moment où Ts'eu-hi y reposera, il portera le nom de 普祥峪萬年吉地 P'ou-siang-yu-wan-nien-ki-ti ; je l'ai également visité en 1900.

P. 33. — « Tai Min-kin, prêtre chinois » ; lire 戴明卿 Tai Ming-k'ing. Cf. *Tong houa lou*, T'ong-tche, k. 98, p. 23 r°.

P. 34. — On paiera 10.000 taëls « à la 3e lune de Kouang-siu » ; le chiffre de l'année est tombé.

P. 41. — « Lin Yo-tchao » ; lire 劉嶽昭 Lieou Yo-tchao.

P. 44. — « Wang Toung-tsieou » ; lire 翁同爵 Wong T'ong-tsio.

P. 50. — Au lieu de « Siu K'ien-chên », il faut lire 許庚身 Hiu Keng-chen, qui est aussi la véritable orthographe du Siu Keng-chen des pp. 53, 427, 430.

P. 73. — « Fou-kiang honoraire, Tsan-kiang expectant », lire 副將 *fou-tsiang* et 參將 *ts'an-tsiang*.

P. 80-81. — « Ho-Kéou », « Wou suè », lire 湖口 Hou-k'eou, 武穴 Wou-hiue.

P. 95. — M. C. ne parle pas ici de la ratification de la convention de Tche-fou ; au t. III, p. 137, il dit incidemment qu'elle fut ratifiée en 1886 ; mais Giles (*Glossary of reference*, éd. de 1900, p. 43) et von Brandt (*33 Jahre*, III, 133) disent formellement que la convention ne fut pas ratifiée. Si la ratification eut réellement lieu, mais seulement après dix ans, un tel retard mérite mieux qu'une mention incidente.

P. 107, *in fine*. — Au lieu de Taïtian et Foung Kiun-kouang, lire 太倉 T'ai-ts'ang et 馮焌光 Fong Tsiun-kouang.

P. 111. — Au lieu de Li Chou-tchan, Li Tching-men, lire 黎庶昌 Li Chou-tch'ang, 李荊門 Li King-men.

P. 113. — Au lieu de Young Wing, lire 容閎 Jong-hong.

P. 134. — Au lieu de Tchen Yuan-ki, lire 陳遠濟 Tch'en Yuan-tsi.

P. 135. — Au lieu de Tcheng Tche-ing, Ting Houo-jong, lire 陳志尹 Tch'en Tche-yin, 丁華容 Ting Houa-jong.

P. 138. — « Où cependant les rebelles sont bien plus nombreux que dans la province du Kan-sou » ; le contexte me semble exiger « bien *moins* nombreux ».

P. 148. — « Dès l'été de 1872, le traité négocié à Tien-tsin, le 2 septembre 1861 par le comte d'Eulenbourg avait été dénoncé ; ce n'était qu'une simple mesure de conservation. » Que veut dire M. C. ? Faut-il, après le mot « conservation », sous-entendre « du droit de révision » ?

P. 160. — Au lieu de Tching Lien, lire 景廉 King-lien.

P. 161. — Au lieu de Yang Yü, lire 楊儒 Yang Jou.

P. 163. — Vers 1890, dans son article sur la *Chine* de la *Grande Encyclopédie* (t. xi, p. 93), M. C. avait déjà dit que l'islamisme s'était « répandu dans le Turkestan dès l'époque des *Souï* et des *Tang* » ; il parle de même ici de « la religion musulmane, qui avait pénétré dans le Turkestan dès l'époque des Souï (581-618) et des T'ang (618-907) ». M. C. a accepté les yeux fermés le récit de Wei Yuan traduit par Imbault-Huart dans son *Recueil de Documents sur l'Asie Centrale*, p. 4. Il est bon de rappeler que l'hégire est de 622.

P. 166. — Le nom du gouverneur de l'Ili est 斌靜 Pin-tsing et non Pi-tsing. M. C. n'est d'ailleurs pas le premier responsable de cette transcription qui remonte à Imbault-Huart, *loc. laud.*, pp. 11 et ss. Je ne crois pas que le caractère 斌 ait jamais une prononciation *pi*. Il y a dans le *Recueil* d'Imbault-Huart d'autres transcriptions bien étranges, comme 奇 écrit *tçiu* (p. 12), soit *kiu* ou *tsiu* de notre transcription, au lieu de *ki* ou *k'i* qui sont les valeurs ordinaires du caractère.

P. 177. — Le texte de ce rapport se trouve dans le 欽定平定陝甘新疆回匪方畧 *K'in ting p'ing ting chàn kan sin kiang houei fei fang lio*, k. 283, p. 10. C'est sur ce texte que sont basées les corrections suivantes. — Au lieu de Sin Tchan-piao, lire 徐占彪 Siu Tchan-pieou. — « Du 6 au 10 octobre » ; le texte dit : « le 4 et le 6 octobre », — « le 11 novembre » ; le texte dit « le 12 novembre ». — Au lieu de Soung-Teigne, lire 宋慶 Song K'ing.

P. 180. — Le texte de cet édit se trouve dans le *K'in ting p'ing ting chàn kan sin kiang houei fei fang lio*, k. 307, p. 16. — « Dès l'année dernière, quatre des places fortes du Turkestan chinois oriental étaient prises » ; le texte dit : « les quatre villes orientales du Turkestan », 南路東四城 ; elles s'opposent aux quatre villes occidentales dont il est ensuite question. — Au lieu de Wang Yang-lin, le texte porte 王元林 Wang Yuan-lin.

P. 181. — Le texte dont se servait Devéria portait 藍德金 Lan Tö-kin, ou du moins c'est ainsi que Devéria l'a lu, mais le texte cité plus haut (k. 307, p. 16) écrit 藍德全 Lan Tö-ts'iuan. — Au lieu de King Siang-in, lire 金相印 Kin Siang-yin.

P. 188 et ss. — Une grande partie de ces textes se trouvent dans le *K'in ting p'ing ting chàn kan sin kiang houei fei fang lio*, k. 312, p. 8 ss.

P. 189. — Wou tsoung tan est pour 烏宗唐 Wou-tsong-t'ang. — Le nom de la passe 廓克蘇達坂 Kouo-k'o-sou-ta-pan paraît répondre à Kok-sou-davan, le Col de la Rivière Bleue. — In-a-la-kouo-leh et Sa-oo-yester représentent les formes 阿來廓勒 A-lai-kouo-lo (gol = lac) et 薩烏業爾得 Sa-wou-ye-eul-tö du chinois ; quant au Ch'i ki lo pan de M. Wade, il est probable qu'il faut le corriger d'après le 齊吉勒蘇 Ts'i-ki-lo-sou du texte chinois, *sou*, « eau », étant très fréquent à la fin d'un nom de rivière.

P. 190. — « Kalgan, Kia-yü, Tang-tchéou.... » ; lire 通州 T'ong-tcheou.

P. 197. — Le caractère 洞 *tong*, qui entre dans le nom de 張之洞 Tchang Tche-tong, n'est pas aspiré.

P. 198. — Dans la note, au lieu de *Che Fou*, lire 侍讀 *che-tou*. — Le mémorial de Tchang Tche-tong ne se trouve pas dans la grande compilation du 方畧館 Fang-lio-kouan citée plus haut, mais il est reproduit dans le 邊事續鈔 *Pien che siu tch'ao* de 朱克敬 Tchou K'o-king, k. 5, p. 19 ss. C'est sur ce texte que sont basées les corrections qui suivent.

— « En amont de Tching et Tch'ou », lire « en amont de 荆 King.... ». — « Ils seront alors tout près de Pé-king ». Le droit de naviguer jusqu'à Petuné ne mettra pas les Russes aux portes de Pékin, mais de 陪京 P'ei-king, m. à m. « la seconde capitale », c'est-à-dire de Moukden.

P. 200. — « Quoique, dans la troisième année T'oung-tché (1864-1865), les frontières du Nouvel Etat (*Sin-Kiang*) ont été définies par traité,.... ». « Nouvel Etat » n'est pas une traduction heureuse de Sin-kiang, qui signifie seulement Nouveau Territoire. Le texte de Tchou K'o-king donne « septième année » au lieu de « troisième année ». Je ne sais si les deux dates ne sont pas inexactes, les conventions de frontières étant de 1869-1870 (cf. note à propos de I, 322). — « La plus méridionale des huit villes du Turkestan » ; c'est un contresens ; le texte porte « les huit villes de la Route du Sud » (南路八城), Route du Sud (Nan-lou) étant le nom chinois du Turkestan. L'énumération des huit villes que M. C. donne en note n'est pas exacte. Il est a priori peu vraisemblable que Hami fasse partie des huit villes, puisqu'il est dit (p. 181) que le musulman Kin Siang-yin « rongea progressivement les huit villes qui constituent le Turkestan chinois, puis Tourfan, Ouroumtsi furent comprises dans ce désastre ». Or Tourfan et Ouroumtsi sont entre Hami à l'est, et à l'ouest Khoten, Kachgar et les autres villes du Turkestan chinois. M. Imbault-Huart indique pour les quatre villes de l'ouest (*Recueil de documents*, p. 19) Kachgar, Yangi-hissar, Yarkand, Khoten, et, pour les quatre villes de l'est (*ibid.*, p. 42), Pidjan, Koutcha, Aksou, Ouch. Je préfère m'en tenir à la liste des huit villes qui est donnée en tête du k. 3 du 欽定新疆識畧 *K'in ting sin kiang che lio*, et qui comprend Kachgar, Yangi-hissar, Yarkand, Khoten, Aksou, Ouch, Koutcha, Karachar. — Parmi les villes où la Russie acquérait le droit de nommer des consuls figurait non pas Koutcha, mais 古城 Goutchen ; cf. d'ailleurs p. 226.

P. 201. — « A l'ouest de la rivière Koksou » ; le texte porte « à l'ouest de la rivière Khorgos » ; cf. également p. 226.

P. 202. — Les deux décrets ici reproduits doivent être intervertis, comme dans la compilation du Fang-lio-kouan (k. 312, pp. 30-31), et tous deux devraient être précédés du rapport de Wen-yu reproduit p. 204-205 et qui les a motivés. — Au lieu de « prince Touen », il faut lire « prince Tch'ouen ». Le prince Tch'ouen, père de l'empereur, était en effet dispensé en règle générale d'assister à aucune réunion ; c'est pourquoi un édit spécial paraît à son sujet. De même p. 203.

P. 211-212. — En additionnant ces diverses troupes (le premier paragraphe contient une faute de calcul), on voit que la Russie pouvait disposer en Asie de plus de 100.000 hommes. Même en tenant compte du mauvais armement de ces troupes russes, il est permis de douter, quand on a vu à l'œuvre l'armée chinoise, que Tso Tsong-t'ang eût pu leur tenir tête.

P. 242. — « A la fin de 1880... ». Dès le 25 juin, et alors qu'il était encore à Londres, le marquis Tseng avait écrit au Tsong-li-yamen au sujet des affaires d'Annam. Voir cette lettre dans sa correspondance, 曾惠敏公文集 *Tseng houei min kong wen tsi*, éd. de 1893, k. 3, p. 3. Le marquis Tseng n'était d'ailleurs pas fort bien informé par ses conseillers européens ; c'est ainsi que le 28 août 1881, il devait écrire au Tsong-li-yamen pour rectifier une lettre précédente où il avait dit que le Lan-ts'ang-kiang, en réalité le Mékong, était le Fleuve Rouge. Cf. *ibid.*, IV, 14.

P. 261. — Au lieu de Lan-tsan-kiang, lire 瀾滄江 Lan-ts'ang-kiang.

P. 268. — « l'amiral Krantz signait à Saigon » ; lire « l'amiral Dupré ».

P. 271. — L'ouvrage désigné dans le traité du 15 mars 1874 sous le nom de *Thập Dieu* est le 聖諭訓迪十條演義歌 *Thánh dũ huấn địch thập điều diễn nghĩa ca*. Par suite même de la stipulation insérée au traité, c'est un opuscule devenu assez rare, la Cour d'Annam ayant préféré le supprimer plutôt que de le corriger. J'en ai vu un exemplaire imprimé, au Sử-quán (Bureau des Annales) de Huê. Chaque page est divisée en moitiés supérieure et inférieure ; le texte supérieur est en chinois, et serait l'œuvre de Minh-mạng ; la partie inférieure est en chữ-nôm et serait une paraphrase écrite par Tự-đức sur le texte de Minh-mạng. Cet ouvrage

n'est pas sans analogie avec le Saint Édit de K'ang-hi publié par Yong-tcheng ; comme dans le Saint Édit de K'ang-hi, il y a (p. 16) un paragraphe dirigé contre le christianisme ; c'est ce passage qui est visé dans le traité du 15 mars. — Thin-nai est une mauvaise orthographe des rédacteurs du traité pour 施 (ou 尸) 耐 Thi-nại, plus connu maintenant sous le nom de Quinhon.

P. 289. — Au lieu de Lin-chan-hiêu, Tsin-tchéou, Tchang Chou-cheun, lire 靈山縣 Ling-chan-hien, 欽州 K'in-tcheou, 張樹聲 Tchang Chou-cheng. C'est à tort que Tchang Chou-cheng et le soi-disant Tchang Chou-cheun sont séparés à l'index.

P. 299. — L'article du traité de 1874 qui interdit au gouvernement annamite de rien changer à l'état de ses relations extérieures est l'article 3, non l'article 16.

P. 323. — Les seules dates mises en avant pour la naissance de Ts'eu-ngan sont soit le 4 septembre 1835 (cf. I, 130), soit le 12 août 1837 (cf. II, 9) ; le 9 avril 1881, Ts'eu-ngan était donc dans sa quarante-sixième ou plus probablement dans sa quarante-quatrième année, mais assurément pas dans sa quarante-cinquième.

P. 335. — Tout le second alinéa de cette page est inintelligible. J'avais d'abord pensé à suppléer « ce fut » devant « moins à la suite d'un appel... », mais la phrase commençant par « Admettons » va exactement à l'encontre de la thèse que paraît vouloir soutenir M. C. Quant au raisonnement de M. C. que « si le simple fait d'une invasion d'un territoire constitue une suzeraineté ou une prise de possession de ce territoire, l'histoire nous fournit plusieurs exemples de l'invasion du territoire chinois par les Annamites », il me paraît avoir une assez faible valeur si M. C. veut en tirer qu'on pourrait aussi bien par là considérer la Chine comme vassale de l'Annam ; en tout cas c'est prendre un exemple singulier d'invasion du territoire *chinois* par les Annamites que de citer une guerre de l'Annam contre les 八百媳婦 Pa-pai-si-fou, c'est-à-dire la région actuelle de Xieng-mai au Siam.

P. 370. — « Que je reprochais comme mauvais » doit être une faute d'impression pour « repoussais comme mauvaise ».

P. 373. — Le texte extraordinaire que cite M. C. ne peut pas s'appeler proprement une traduction; l'interprète indigène dont il émane certainement ignorait les règles essentielles de la langue française. On peut en dire autant du texte reproduit à la p. 385.

P. 415 et ss. — Au lieu de Siu Yen-siu, lire 徐延旭 Siu Yen-siu.

P. 425. — M. C. parle deux fois du prince Yi ; il faut corriger en prince K'ing, de son nom personnel Yi-k'ouang.

P. 455. — La date du 22 juin 1884 est forcément fausse ; il faut sans doute lire 28 juin, d'après la réponse du Yamen donnée à la page suivante.

P. 486. — « Le traité imposé par M. Harmand n'avait qu'un caractère considéré, à tort, comme provisoire ; le rattachement de la province de Binh-thuan froissait l'amour-propre des Annamites ; il fallait adoucir les rigueurs de ce premier traité par un nouvel acte définitif ». M. C. veut-il dire que le traité Harmand était considéré, à tort, comme provisoire ? Mais alors quelle est la portée du dernier membre de phrase ?

P. 513. — « Programme du 11 octobre 1885 » ; lire « 11 octobre 1884 ».

P. 588. — Au lieu de « Min-yang-i-ki », lire 閔泳翊 Min Yeng-ik. — « Les quatre meneurs, Palk-keum-moun-youi, Kim-ok-kyoum, Saye-koum-pou, Hong-yeng-syetri se rendirent au palais... ». Les quatre individus ici nommés sont 朴泳孝 Pak Yeng-hyo, 金玉均 Kim Ok-kyoun, 徐光範 Sye Koang-pem et 洪英植 Hong Yeng-sik ; il faut leur ajouter 徐載弼 Sye Tjai-hpil. — Le 5 décembre 1884, « à 10 heures du matin, sept ministres ou fonctionnaires, Min-tai-ho, Min-yeng-mouk, Tjyo-yeng, Mi-tjyo-yeng-i, Hang-kiou-tjyk, Yount'ai-ou-an-i et You-tji-ta furent massacrés par douze étudiants coréens déguisés en Japonais... ». Je n'ai pas réussi à identifier le dernier nom donné par M. C.; les six premiers sont 閔台鎬 Min Htai-ho, 閔泳穆 Min Yeng-mok, 趙寧夏 Tjyo Nyeng-ha, 李祖淵 Ri Tjo-yen, 韓圭稷 Han Kyou-tjik et 尹泰駿 Youn Htai-tjyoun. Cf. le 中東戰紀本末 *Tchong tong tchan ki pen mo* de l'Américain 林樂知 Lin Lo-tche, c'est-à-dire, je crois, du Rev. Young J. Allen, k. 1, p. 25, 27.

P. 609. — « l'endroit appelé Tsan-tche-ko » ; lire 蠶池口 Ts'an-tch'e-k'eou.

P. 641. — « Par une note du 16-18 septembre 1884 » ; ne faut-il pas lire « par une note du 16/28 septembre 1884 » ?

P. 647. — L'index devrait distinguer le cardinal Jacobini dont il est ici question, et qui est le prédécesseur du cardinal Rampolla à la Secrétairerie d'État, et Mgr Jacobini, archevêque de Tyr, plus tard cardinal, et qui était alors secrétaire de la Propagande.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE. — Le premier fils de Kia-k'ing mourut avant d'avoir reçu un *ming* ; il faut donc supprimer le mot *mien* ; ce prince fut canonisé comme 穆 Mou-kiun-wang. — D'après le P. Hoang (*Tableau chronologique de la dynastie mandchoue-chinoise Ta-ts'ing*, dans J. Ch. Br. R. As. Soc., N. S., XXXIII, p. 223, nº 292), l'édit qui nomma le fils de 奕紀 Yi-ki fils adoptif du fils aîné de Tao-kouang est du 8 février 1855. Les fils de P'ou-louen s'appellent 毓僔 Yu-tsouen et 毓㯳 Yu-k'ang ; le dernier frère de P'ou-louen est 溥侗 P'ou-t'ong. — Le 2e fils de Tao-kouang s'appelait 奕綱 Yi-kang et fut canonisé comme 順 Chouen-kiun-wang (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 293). — Le 3e fils de Tao-kouang s'appelait 奕繼 Yi-ki et fut canonisé comme 慧 Houei-kiun-wang (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 294). — Une généalogie manuscrite de la famille impériale que je possède, d'origine officielle, porte à la descendance de Hien-fong un second fils qui évidemment serait mort très jeune puisqu'il n'aurait jamais eu de *ming*, mais dont je n'ai jamais vu aucune mention ailleurs ; il aurait été canonisé comme 憫 Min-kiun-wang. — Le petit-fils du prince Kong, 溥偉 P'ou-wei, a succédé directement à son grand-père dans son titre de prince du 1er rang héréditaire. — Tsai-ying, 2e fils du prince Kong, a été dégradé, et 載濤 Tsai-t'ao, frère cadet de Kouang-siu, lui a été substitué en 1902 comme fils adoptif du 8e fils de Tao-kouang. — Il faut ajouter à la descendance du prince Kong un 3e fils, 載濬 Tsai-tsiun (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 308). — Les fils du 7e prince sont : 載瀚 Tsai-han, l'Empereur Kouang-siu, 載洸 Tsai-kouang, le prince Tch'ouen 載灃 Tsai-fong, 載洵 Tsai-siun donné en 1902 en adoption posthume au prince Jouei-min en place du prince Touan, et 載濤 Tsai-t'ao donné d'abord comme fils adoptif à 奕謨 Yi-mo, 3e fils du 5e fils de Kia-k'ing, puis en 1902 comme fils adoptif posthume au 8e fils de Tao-kouang en place de Tsai-ying. — Le fils adoptif du prince Tchong n'est plus désormais Tsai-ying, mais Tsai-t'ao ; le 2e fils de Tsai-ying est 溥儒 P'ou-jou. — Le fils aîné du 9e prince est 載沛 Tsai-che ; son fils cadet n'est pas Tsai-t'ao, mais 載澍 Tsai-tchou ; le fils adoptif de Tsai-tchou n'est pas P'ou-ki, mais 溥伒 P'ou-kin. — Mien-k'ai, 3e fils de Kia-k'ing, avait eu un fils nommé 奕纘 Yi-tsouan, qui mourut jeune (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 283). — Les fils de Tsai-lien sont 溥偁 P'ou-tch'eng et 溥修 P'ou-sieou ; ceux de 載瀾 Tsai-lan sont 溥倬 P'ou-tche, 溥侒 P'ou-t'an et 溥信 P'ou-sin. — Le 5e fils du 5e prince est 載津 Tsai-tsin, dont le premier fils adoptif s'appelait P'ou-kin et non P'ou-ki ; le 5e prince eut un sixième fils, 載灝 Tsai-hao (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 303). — Le prince Touan a été dégradé en 1901 et remplacé en 1902 comme héritier du prince Jouei-min par Tsai-siun, frère de Kouang-siu ; le fils aîné du prince Touan est 溥僎 P'ou-tchouan et le fils de P'ou-tchouan est 毓峻 Yu-ngan ; P'ou-tsiun a été destitué en 1902 de son rang d'héritier présomptif. — Les petits-fils du 5e fils de Kia-k'ing sont 載潤 Tsai-jouen et 載澤 Tsai-tsö ; Tsai-t'ao n'est plus héritier de Yi-mo, mais du prince Tchong. — Mien-min avait d'abord adopté 奕綵 Yi-ts'ai, 2e fils du 8e fils de K'ien-long ; le propre fils de Mien-min, le prince K'ing actuel, quitta la maison de son père pour être adopté par le frère cadet de son père, 綿悌 Mien-t'i (cf. Hoang, *loc. laud.*, nº 277) ; l'un des fils du prince K'ing est 載振 Tsai-tchen, le nouveau ministre du commerce. — Une note de M. C. dit que le caractère 淳 *tch'ouen* du nom personnel de T'ong-tche est le même que celui du titre du prince 醇 Tch'ouen ; c'est inexact ; les deux caractères, bien qu'ayant une partie commune, ne se confondent pas.

T. III, P. 24. — Au lieu de Siu King-chen et Leao Chen-heng, lire Hiu Keng-chen et Leao Cheou-heng. Leao Cheou-heng est mort en octobre 1903.

P. 40. — Par quelque glissement de fiches, ce tableau se trouve reproduit une seconde fois à la p. 386. Les deux fois on y lit : « Pé-king (taxes extraordinaires)... 12.850.000 taëls » ; il est certain que Pé-king est fautif pour *likin*. Quant au total des droits convertis en francs, il est exact à la p. 386, mais ici il est erroné de plus de 30 millions.

P. 41. — Il y a un précédent à l'annoblissement des aïeux de Sir Robert Hart ; c'est l'annoblissement des aïeux du P. Adam Schall en 1651 (cf. Hoang, *Mélanges sur l'administration*, p. 98).

P. 49. — Tseng Kouo-ts'iuan n'est pas mort très âgé. Selon Giles (*Biogr. Dict.*, n° 2020), il était né en 1820, le P. Gaillard (*Nankin port ouvert*, p. 242) dit en 1811, mais le *Hien fong yi lai kong tch'en pie tchouan*, qui doit faire autorité, lui donne au moment de sa mort (k. 10 上, p. 3) 67 ans à la chinoise, soit 66 pour nous ; Tseng Kouo-ts'iuan devait donc être né en 1824.

P. 50. — Au lieu de Wan Foung-tsao, lire 王鳳藻 Wang Fong-tsao.

P. 64. — « Un projet de règlement prohibitif en dix articles sur les questions religieuses » ; le contexte ne s'accorde pas avec le mot « prohibitif », mais je ne vois pas de quel autre mot celui-ci a pris la place.

P. 70. — « Kouang-Siu, XVIIIe année »; lire « XVIIe année ».

P. 73. — « Cette province de Chan-Toung, qui est la patrie de Confucius et de Mencius, dans laquelle se trouve le port de Tché-fou, ouvert au commerce étranger par le traité de Tien-tsin de 1858, où pendant que les troupes anglaises se réunissaient à Ta-lien Wan, les troupes du général de Montauban se concentraient en 1860, où se trouve Kong-Kong-Tao, dite île française, qui servit de cimetière à nos soldats et de résidence pendant plusieurs années à un de nos médecins ou à un de nos commissaires de la marine, cette province essentiellement chinoise par ses souvenirs a toujours été un champ médiocre pour la prédication de l'Evangile ». Mais je ne vois pas ce qu'ont d' « essentiellement chinois » les souvenirs de l'occupation par la France d'un îlot du Chan-tong. Quant au nom de cet îlot, certaines cartes donnent Kong-kong-tao, comme le fait ici M. C. Dans son *Nankin port ouvert* (p. 10), le P. Gaillard avait adopté, d'après M. C. semble-t-il, la même orthographe française, mais avec les caractères chinois 崆峒島 K'ong-t'ong-tao, ce qui a amené ses confrères à corriger la transcription française à l'Erratum. C'est en effet sous le nom de K'ong-t'ong-tao que cet îlot est porté au k. 136 du *Ta ts'ing yi t'ong tche*.

P. 91. — Cheng Shuen-houi n'est autre que 盛宣懷 Cheng Siuan-houai ; ces deux noms sont donc séparés à tort à l'index, et il faut leur réunir aussi celui de Cheng Tao-t'ai.

P. 106. — Le traité de M. de Montigny est du 15 août 1856, et non du 16.

P. 107. Le nom de Phra Kaxa-Sena que M. C. donne ici comme dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud (XI, 762) est une faute de copie pour Phra Raxa-sena.

P. 147. — M. C. parle des douze *pannas*, « six sur la rive droite, six sur la rive gauche du Mékong ; sur la rive gauche, les chefs des panna portent le titre purement thaï de Thao-môme, tandis que sur la rive droite, on leur donne le titre de Phyah-loung, d'origine birmano-palie ; les pannas de la rive gauche, ont, en effet, avec la Chine, des liens beaucoup plus directs que ceux de la rive droite ». En quoi ces « liens beaucoup plus directs » avec la Chine peuvent-ils valoir aux pannas de la rive gauche leur « titre purement thaï » ?

P. 160. — Il est bien entendu qu'en parlant de la Vat Mai comme de la « résidence » du Phra Bang, il ne faut pas oublier que le Phra Bang est une statue.

P. 189. — Ts'eu-hi Tsan-yéou ; lire Ts'eu-hi Touan-yeou.

P. 199. — « Les ministres de Russie et de France et le chargé d'affaires d'Espagne avaient à présenter leurs lettres de créance. Jamais cette formalité n'avait pu être accomplie par un de nos agents... » M. de Geofroy n'avait-il pas remis ses lettres de créance le 29 juin 1873 ? Cf. I, 182.

P. 203. — Wang Min-louan ; lire 汪鳴鑾 Wang Ming-louan.

P. 214. — « A la fin de la première lune (du 11 au 30 février 1879) » ; il faut lire « du 22 janvier au 20 février 1879 ». — « Dans le courant de la deuxième lune (du 1er février au 22 mars 1879) » ; il faut lire « du 21 février au 22 mars 1879 ».

P. 218. — La note où M. C. suppose que la Chine avait conseillé à l'Annam de nouer des relations avec l'Espagne et d'autres puissances pour contrebalancer l'influence de la France est tout à fait confirmée par la correspondance du marquis Tseng. Voir en particulier une lettre du marquis Tseng au roi d'Annam du 22 juin 1883 (曾惠敏公文集 *Tseng houei min kong wen tsi*, k. 5, p. 7).

P. 231. — Po Tcheng-sieou est une lecture fautive de P'ou Yong-hiao, prononciation chinoise de 朴泳孝 Pak Yeng-hyo. Pak Yeng-hyo était un des conjurés de 1884 ; c'est lui qui est nommé au t. II, p. 588, sous la forme impossible Palk-keum-moon-youi. Cf. le 中東戰紀本末 *Tchong tong tchan ki pen mo* (IX, 4), où le nom de son agresseur n'est pas donné à la chinoise comme Li Tsi-tche, mais comme 李逸植 Li Yi-tche, en coréen Ri Il-sik. — « Le gouvernement coréen réclama l'aide de la Chine et du Japon ». Je ne sais si des textes appuient cette manière de voir. Il m'a semblé résulter de ceux que j'ai lus que le général coréen étant impuissant, Yuan Che-k'ai proposa et fit accepter l'intervention chinoise. C'est alors en vertu du traité du 7 mai 1885 défendant aux deux pays de débarquer des troupes sans s'en donner avis préalable que le Japon aurait également expédié des soldats.

P. 239. — « 倭 *wo* veut dire « soumis », « tournant et tordant », et non pas « nain » comme le marque Williams, suivi par Giles ». Le caractère en question ne paraît pas avoir en effet le sens de nain, mais quand il signifie « soumis », il doit être lu *wei*, et n'a, je crois, le sens de « tournant et tordant » qu'en composition, dans l'expression 倭遲 *wei-tch'e* ; encore ce sens ne doit-il pas être primitif, si cette expression est bien, comme l'indique le *K'ang hi*, une simple variante graphique de 委蛇 *wei-t'o*, etc.

P. 285. — Li Tching-fong n'est autre que 李經方 Li King-fang à qui il doit être réuni à l'index.

P. 288 — « à cause de traités avec les gouvernements étrangers qui exigent un avis de dix ans » ne peut être qu'inexact ; le texte doit porter « qu'on ne peut réviser que tous les dix ans ».

P. 281 et ss. — A moins d'admettre que le texte japonais diffère fortement du texte chinois, la traduction de M. Dautremer est bien peu exacte pour une traduction officielle. Je m'appuie sur le texte donné dans le *Tchong tong tchan ki pen mo*, V, 32 ss.

P. 282. — « Feng-Houang, Tch'eng-Haï-tch'eng » ; lire 鳳凰城 Fong-houang-tch'eng, 海城 Hai-tch'eng.

P. 283. — « Ceux des habitants de la localité au Japon, qui voudront sortir de ce territoire auront la liberté d'aliéner leurs biens et d'évacuer. Et un délai de deux ans leur sera accordé à cet effet ». Le texte chinois donne, au lieu de « localité au Japon », « territoires cédés au Japon », ce qui est certainement exact, car la province entière du Leao-tong et l'île de Formose peuvent difficilement être appelées « une localité ». A la suite de « délai de deux ans », il faut, selon le texte chinois, ajouter « après l'échange des ratifications ». Un mot a également dû tomber dans la dernière phrase du 1er alinéa de l'art. VI.

P. 284. — « Cha-Ohi-Kin-tchéou » ; lire « Cha-che dans la préfecture de 荊州 King-tcheou ». — La numérotation des divers paragraphes n'est pas conforme à l'original. — « De *Chang-haï* à *Hang-tchéou*, par Wou-soung et le canal jusqu'à l'établissement des nouvelles dispositions, les dispositions actuellement en vigueur par rapport à la navigation des bâtiments étrangers dans les eaux intérieures de la Chine, seront appliquées autant qu'elles seront applicables. » Cette traduction est a priori suspecte puisque, pour aller de Chang-hai à Hang-tcheou par rivière, on ne passe pas par Wou-song. Le texte est tout différent : « De Chang-hai, en prenant la voie de la Rivière de Wou-song (吳淞江) et du Grand Canal pour gagner Sou-tcheou-fou et Hang-tcheou-fou... ». La Rivière de Wou-song n'est autre que la « Soo-chow Creek » des Anglais.

P. 287. — Le premier article du Protocole est manifestement tronqué.

P. 293. — Au lieu de Tê-sing et Siu Yu-wen, lire 德馨 Tö-hing et 孫毓汶 Souen Yu-wen.

P. 300. — « Les ratifications eurent lieu à Péking » ; lire « l'échange des ratifications eut lieu à Pékin ».

P. 308. — « Siu Yong-yi qui avait collaboré à la rédaction des conventions et qui les avait signées, était originaire du Tché-kiang ». Cet article n'est sans doute pas à sa place ; je pense en effet qu'il s'agit des conventions avec la France du 20 juin 1895, mais il n'en a plus été question depuis près de 150 pages (cf. p. 163-169).

P. 316. — Wu-sueh, Lou-chi-K'éou sont pour 武穴 Wou-hiue, 陸溪口 Lou-k'i-k'eou.

P. 319. — « pour la période actuelle de radoub en Chine ». Il semble qu'il y ait là une inexactitude provenant des traducteurs ; ils ont dû rendre par « actuel » l'anglais « actual », qui signifie « réel », « effectif ».

P. 323-324. — « 73 *wan* », « 21 *wan* et 8.000 taëls », « le *wan* représentant une valeur de dix mille taëls ». *Wan* n'est en aucune façon une valeur, mais simplement le chiffre des myriades.

P. 324. — « les préfets de Mien-hien et O-pien-ting », « le préfet de Mi-tchéou » ; je pense que Mien-hien est pour 綿州 Mien-tcheou, et Mi-tchéou pour 眉州 Mei-tcheou.

P. 327. — Au lieu de Ling-siang, lire 臨湘 Lin-siang.

P. 329. — Au lieu de Houang-pin, Yu-kin-hien, lire 黃平 Houang-p'ing, 餘慶縣 Yu-k'ing-hien.

P. 331. — « 15 janvier 1886 » est une faute d'impression pour 1896.

P. 337. — « relevée dix-sept ans après sa destruction » ; lire « vingt-sept ans ».

P. 348. — « 27 août-12 septembre 1896 » ; il faut « 27 août/8 septembre 1896 ; cf. pp. 364, 549.

P. 351. — Au lieu de Tchao-tcheou, lire 曹州 Ts'ao-tcheou.

P. 363. — « La Russie reconnait définitivement le territoire loué, mais Port-Arthur et Ta-lien wan sont d'une importance spéciale ». Cet article doit être mutilé ; il n'offre aucun sens admissible.

P. 378. — Au lieu de Siu Ying-k'ouei, lire 許應騤 Hiu Ying-k'ouei. De même *infra*.

P. 396. — Comment la ligne de Hank'eou-Canton peut-elle être comptée comme anglaise, puisqu'elle a été concédée aux Américains ? Cf. p. 393.

P. 403. — L'édit appelant à l'audience K'ang Yeou-wei est du 13 juin 1898, non du 14, selon le 戊戌政變記 *Wou siu tcheng pien ki* de 梁啓超 Leang K'i-tch'ao, I, 24, et *The Emperor Kuang-hsü's Reform decrees, 1898*, réimprimé en 1900 au « North-China Herald » Office, p. 11.

P. 404. — La disgrâce de Wong T'ong-ho ne fut pas l'œuvre de la Réforme, bien au contraire. C'est que, si on peut dater du 10 juin la première manifestation de la Réforme, elle ne fut au pouvoir en fait que le 16 ; le renvoi de Wong T'ong-ho avait été obtenu de l'empereur antérieurement, et le 15 juin il n'osa pas refuser d'exécuter sa promesse. Quant au remplacement de Wong T'ong-ho par Wang Wen-chao, que Jong-lou remplace à son tour comme vice-roi du Tcheli, c'est aussi une mesure décidée antérieurement, et qu'un édit du 15 juin consacre déjà en nommant par intérim ces fonctionnaires aux charges dont ils deviennent bientôt après titulaires. L'impératrice tenait à avoir Jong-lou à T'ien-tsin parce que là il avait sous sa dépendance les troupes exercées à l'européenne de Lou-t'ai et de Siao-tchan. Si vraiment l'empereur ordonna plus tard de le mettre à mort (cf. p. 407), ce fut sans doute par crainte d'une intervention militaire de sa part. Jong-lou fut toujours un homme de l'impératrice douairière, à qui il était d'ailleurs apparenté, et je ne sais si on peut dire qu'il ait été « sincèrement attaché » (p. 409) à Kouang-siu ; il est mort le 11 avril 1903. Cf., sur les édits du 15 juin et l'esprit qui les a inspirés, le *Wou siu tcheng pien ki*, I, 24-25. — Au lieu Tseng Soung-yen, lire 曾宗彥 Tseng Tsong-yen.

P. 405. — Selon le *Wou siu tcheng pien ki* (1, 33), le décret relatif à la religion chrétienne serait du 10 juillet 1898 ; mais la date du 12 juillet que donne M. C., appuyée par le texte de la p. 464, est juste. Cf. également Hoang, *Tcheng kiao fong tch'ouan*, p. 165. Ceci prouve que l'ouvrage de Leang K'i-tch'ao, si intéressant par ailleurs, n'est pas toujours d'une exactitude rigoureuse.

P. 406. — Selon le *Wou siu tcheng pien ki* (1, 48), l'entrée de Yu-lou au ministère des Rites est du 5 et non du 7 septembre ; je crois volontiers que la date du 5 est la bonne ; c'est en effet celle que donne pour la nomination à l'un des postes de vice-présidents du même ministère un édit reproduit dans *The Emperor Kuang-hsü's Reform decrees*, p. 32. Or les présidents et vice-présidents du ministère des Rites ont été cassés et remplacés en bloc pour n'avoir pas transmis un mémorial où 王照 Wang Tchao conseillait à l'empereur de faire le tour du monde. — La réintégration de Siu Jong-yi ne peut être regardée comme l'œuvre de la Réforme ; elle est postérieure à la réaction.

P. 407. — Dès le 15 juin 1898, un édit avait chargé Jong-lou de l'intérim de Wang Wen-chao. — Yuan Che-k'ai ne reçut pas personnellement 4.000 taëls le 29 septembre ; ce fut une gratification accordée à ses troupes ; cf. p. 423.

P. 408. — Yuan Che-k'ai ne commandait pas au Chan-tong, où il n'eût pas été à portée d'appel, mais à 小站 Siao-tchan, à environ 40 kilomètres de T'ien-tsin.

P. 409. — On trouvera des versions différentes dans *The Chinese crisis from within*, *passim*, et dans le *Wou siu tcheng pien ki*, k. 1 *in fine*.

P. 410-411. — Au lieu de Siu Tche-tsong, lire 徐致靖 Siu Tche-tsing.

P. 411. — « Ceci se passait dans la partie du palais impérial qui se trouve au bout de la rue des Légations ». Il est bien peu vraisemblable que l'exécution des réformistes ait eu lieu dans le palais ; j'ai toujours entendu dire qu'ils avaient été décapités au Marché aux légumes (菜市口), le lieu ordinaire des exécutions.

P. 421. — Le prince Touan était *petit-fils* et non *fils* adoptif de Mien-hien.

P. 425. — Il faut sans doute 20 janvier 1861 ; cf. note sur 1, 108.

P. 436. — Long-tcheou...., « ouvert le 1er juin 1899 » ; lire 1889.

P. 451-452. — Les rebelles T'ai-p'ing n'étaient pas d'origine triade ; cf. note sur 1, 173. Il n'est pas exact non plus de rattacher historiquement aux triades la secte du Nénuphar Blanc (ou Lotus Blanc). Enfin je ne vois pas qu'il y ait le moindre rapport entre la société secrète des Boxeurs et le *polo* des souverains turcs.

P. 457. — Houang Tchan-k'ioun est à corriger en 黃超羣 Houang Tch'ao-k'iun.

P. 459. — « Dynastie des Tchen », lire des « Tcheou ».

P. 483. — « L'empereur de la Chine est le premier lettré de son royaume, auteur du fameux dictionnaire *K'ang-hi Tseu-tien*, dont on se sert encore aujourd'hui dans son pays. » K'ang-hi n'est à aucun degré l'auteur du dictionnaire publié sous son règne ; il s'est borné à en ordonner la compilation et à en écrire la préface. Le vrai sens du titre est d'ailleurs *Dictionnaire* (*datant de la période*) *K'ang-hi* », tout comme 咸淳臨安志 *Hien tch'ouen lin ngan tche* par exemple signifie *Description de Lin ngan* (*datant de la période*) *Hien-tch'ouen*, sans impliquer aucune idée d'intervention impériale.

P. 485. — Reste à savoir si la bulle « impolitique » du Saint-Siège ne lui a pas été imposée par le dogme. Je crois bien que les protestants ont pris vis à vis du culte rendu à Confucius la même attitude que les catholiques.

P. 488. — N'était-ce pas à T'ien-tsin qu'il s'agissait alors de créer une Université ? Il y a d'intéressants renseignements sur cette affaire dans la *Vie du P. Gonnet* publiée par la mission jésuite du Tche-li. Je ne puis malheureusement me reporter à ce livre qui n'a pas été mis dans le commerce et que je ne ai eu entre les mains à Pékin que fort peu de temps.

P. 505. — « L'amiral Courrejolles.... qui n'était pas rassuré sur les événements... » L'amiral Courrejolles s'est montré au contraire extrêmement optimiste. On avait des inquiétudes, sans que personne crût à une catastrophe, et l'amiral, nous voyant jouer au tennis et organiser des

pique-nique, penchait à croire très exagérés les renseignements qu'on lui donnait sur les troubles. Personne d'ailleurs ne prévit les évènements, et l'opinion de chacun sur l'opportunité de démonstrations navales ou de venue des gardes fut toujours basée sur des raisons de politique nationale tout à fait étrangères aux dangers du jour.

P. 515. — Na-t'ong n'est pas mongol, mais mandchou de la bannière jaune bordée. Son père, 溥安 P'ou-ngan, a été mis à mort en 1858 pour s'être laissé corrompre aux examens de licence de Chouen-t'ien-fou.

P. 516. — « Le lendemain, 20 juin, les ministres étrangers devaient se rendre au Tsong-li Yamen, mais, prévenus à temps par un Chinois, ils s'abstinrent de faire cette démarche, que M. v. Ketteler persista seul à accomplir ». Voilà une légende ; il y en a une autre, selon laquelle les ministres auraient chargé M. von Ketteler d'aller chercher réponse à la demande d'audience de la veille. Aucune de ces versions n'est exacte. Le 19, lorsque les ministres avaient reçu la lettre du Yamen leur donnant vingt-quatre heures pour quitter Pékin, ils avaient été d'avis de partir, mais en obtenant du Yamen des moyens de transport et un délai plus long. Aussi avaient-ils demandé au Yamen une audience pour le lendemain matin à 9 heures. Quand ils se réunirent le lendemain matin, aucune réponse n'était parvenue ; c'est alors que M. von Ketteler qui, au lieu de demander une audience, avait simplement annoncé sa visite pour ce même jour à 9 heures, déclara à ses collègues que lui se rendait de toute façon au Yamen et qu'il se chargerait volontiers de réclamer la réponse à la demande d'audience de la veille. Cette proposition fut acceptée. Je puis garantir que s'il fut peut-être question de danger en général, du moins vit-on partir M. von Ketteler sans inquiétude sérieuse ; il en eût été tout autrement au cas où le corps diplomatique eût été déjà avisé du guet-apens par un Chinois. C'est d'ailleurs à peu près exactement ce que dit le Livre Jaune (*Affaires de Chine, 1899-1900*, p. 199).

P. 517. — La légation d'Autriche fut évacuée dès le 20 juin. — L'édit donnant 200 sacs de riz à Kang-yi pour les Boxeurs n'est pas du 24 juin, mais du 22, selon le 拳匪紀事 *K'iuan fei ki che*, l. 8, et le 京津拳匪紀畧 *King tsin K'iuan fei ki lio*, 前編, k. 上, p. 7 ; selon les mêmes sources, l'édit que M. C. date du 26 serait du 23, et celui du 29 serait du 25 ; un autre édit, daté du 29, confirme d'ailleurs celui du 25.

P. 520. — « Le 6 juillet, les gardes des légations font une sortie vigoureuse ». Trop peu nombreux, nous n'avons jamais tenté une véritable sortie ; le 6 juillet, c'est seulement le détachement japonais qui a cherché isolément à s'emparer d'un canon.

P. 527. — « Les légations durent en grande partie leur salut au dévouement de l'hôtelier suisse Chamot qui, en prévision des évènements, s'était muni de provisions qu'il sut intelligemment renouveler pendant le siège ». M. Chamot rendit de grands services pendant le siège en faisant faire le pain et abattre les mules ou chevaux, mais il n'avait pas plus prévu que les autres ce qui s'est produit ; son « store », dont la moitié brûla d'ailleurs, n'avait que son approvisionnement ordinaire, pas très abondant. Nous avons vécu sur la farine, le riz, le maïs trouvés dans des maisons chinoises et surtout dans un magasin de grains compris dans notre aire de défense tout au début du siège, sur les provisions des Légations et celles des trois « stores » européens de Péking (Kierulff, Imbeck, Chamot), sur quelques bêtes à corne que M. Chamot alla prendre chez un marchand de bestiaux chinois avant que l'investissement fût complet, enfin sur les bêtes de trait ou de selle des Légations. — « Les Japonais entrent par la Si Houa men ». Si-houa-men est une porte ouest de la ville jaune ; il faut lire Tsi-houa-men, qui est une porte est de la ville tartare.

P. 532. — Sugiyama Akira correspond en chinois, je crois, à 杉山彬 Chan-chan Pin (et non Ts'ing). — Les deux frères maristes furent tués au Pei-t'ang et non à Cha-la-eul.

P. 534. — Notre pauvre camarade Gruintgens fut blessé mortellement le 12 juillet, non le 11, dans des circonstances un peu différentes de celles que rapporte M. C. Cf. le Livre Jaune (*Affaires de Chine, 1899-1900*, p. 211).

Ces vingt-cinq pages de remarques ne doivent pas faire illusion ; il s'en faut d'abord qu'elles soient uniquement remplies par des corrections ; je ne me suis pas privé de faire souvent l'école

buissonnière. Et surtout qu'une aussi grosse masse de documents groupés pour la première fois prête dans le détail à certaines divergences d'opinions et à pas mal de rectifications, c'est là un déchet inévitable, où un ouvrage comme celui-ci ne laisse ni sa valeur ni son utilité.

J'ai étudié jusqu'à présent le livre de M. C. comme s'il n'était qu'une riche collection de documents. Est-ce à dire que l'auteur ait simplement mis des matériaux bout à bout sans intervenir lui-même dans le récit ? En aucune façon, et s'il préfère en général laisser parler les textes, M. C. n'en a pas moins dit à l'occasion le plus nettement du monde ce qu'il pense sur les hommes et sur les faits. M. C. est en politique étrangère un partisan de la manière forte. On reconnait là la façon de voir de presque tous ceux qui ont pris en Extrême-Orient le contact immédiat avec les races d'Asie ; nous non plus ne sommes pas au nombre des généreux rêveurs qu'effraient les nécessités parfois brutales de l'expansion nationale hors d'Europe. Pour M. C., la Chine nous dupe, et le protocole final du 7 septembre 1901 consacre la faillite de la diplomatie européenne en Chine. Que cet instrument diplomatique ne donne pas toutes garanties pour l'avenir, c'est de quoi conviendraient sans doute quelques-uns de ceux-là mêmes qui l'ont négocié. Reste à savoir si on pouvait faire mieux dans l'occurrence. Selon M. C., le premier acte des alliés eût dû être en 1900 de proclamer déchue la dynastie mandchoue, et de restaurer au pouvoir la dynastie nationale des Ming ; on aurait pu alors faire suivre à la Chine une politique sagement réformiste et débarrasser le peuple « de cette tourbe de mandarins qui le pressurent, le grugent et en vivent comme les moustiques du sang de leurs victimes ». Une théorie analogue fut longtemps en faveur dans notre Indochine, où il fallait, disait-on, rendre le trône à la dynastie nationale des Lê et gouverner avec le peuple contre les mandarins. M. de Lanessan fut le premier à rompre décidément avec cette politique, et l'évènement n'a pas prouvé qu'il ait eu tort. L'idée que préconise M. C. a eu ses défenseurs en Chine ; mais à moins de faire appel aux faux Démétrius, ce qui est jouer un jeu dangereux, on peut se demander où les alliés eussent trouvé cet héritier des Ming. Non pas qu'il n'existe pas : il y a un descendant authentique de l'ancienne dynastie chinoise, c'est lui qui aux époques rituelles va honorer les mânes de ses ancêtres à ces tombeaux des Ming si connus des touristes. Mais, inféodé au régime actuel, il vit à la Cour avec un titre ducal héréditaire ; en 1900 il avait sans doute fui avec l'empereur ; je ne sache pas qu'aucun indice ait montré de sa part le moindre désir de s'aboucher avec les étrangers. M. C. pense que sa restauration nous eût valu un certain appui des sociétés secrètes ; c'est douteux. Le but théorique des Triades est bien de rendre le trône à l'ancienne dynastie, mais c'est une de ces formules qui s'usent avec le temps et qu'on répète encore du bout des lèvres bien après qu'elles ne vivent plus dans l'esprit. Groupements d'opposition avant tout, il est infiniment probable qu'en face d'un partisan des Ming installé et soutenu par les armées d'Europe, les sociétés secrètes n'auraient pas laissé perdre une si belle occasion de se mettre à la tête d'un mouvement hostile aux étrangers. Qui eût brisé ces résistances ? Autre chose est de contraindre un gouvernement existant et qui tient à durer, ou de créer au contraire de toutes pièces une organisation nouvelle pour quatre cents millions d'individus dont la seule force d'inertie peut tout paralyser. Mais en admettant même qu'il fût possible en théorie d'imposer à la Chine un nouveau gouvernement, des conditions de fait ne laissaient à cette solution qu'un intérêt académique. Dès l'instant où la Chine ne fait pas elle-même la révolution, il faut pour l'imposer l'accord unanime des puissances. Or déjà, comme le dit M. C., « la Russie a malheureusement lié partie avec la dynastie mandchoue ». Mais de plus est-on sûr que les autres pays se fussent jetés le cœur léger dans une aussi grosse aventure ? A laisser de côté les résistances que la Chine même pouvait opposer, et qui étaient bien de nature à faire hésiter les chancelleries, ne doit-on pas croire que les mêmes craintes de complications internationales qui depuis tant d'années empêchent tout règlement violent de la question d'Orient, dictent en Extrême-Orient une politique de prudence et de conservation ? Longtemps encore sans doute, c'est l'Europe qui sauvera la Chine de l'Europe, comme elle en sauve la Turquie.

Aujourd'hui d'ailleurs le choix est fait, et il ne reste plus à l'Europe qu'à tirer le meilleur parti de la ligne de conduite qu'elle a adoptée ; c'est là la part de l'avenir. La conclusion de M. C.

est pessimiste : « La Chine ayant mesuré l'effort qu'elle vient de faire sans réussir, le trouvant insuffisant, dans quelques années recommencera, après des préparatifs plus formidables dictés par l'expérience actuelle ». Je n'entends pas me donner comme prophète, mais si M. C. veut dire qu'il n'y a rien de changé en Chine et que l'avenir continuera le passé, telle n'est pas mon impression. Sans doute une masse aussi colossale que l'empire chinois ne se meut pas avec la même aisance qu'un petit pays comme le Japon ; l'évolution sera donc lente, mais à mon avis l'année 1900 marque un tournant de l'histoire chinoise. L'ouvrage de M. C. vient bien à sa date ; les quarante ans qu'il embrasse forment un tout complet, et depuis 1900 les situations respectives de la Chine et de l'Europe ont peut-être été plus gravement modifiées qu'elles ne l'avaient été par les traités mêmes de 1860. Jusqu'en 1900, les quelques jeunes gens que la Chine avait envoyés au dehors lui servaient presque exclusivement pour ses relations diplomatiques ; depuis trois ans au contraire, plusieurs centaines d'étudiants se sont mis, surtout auprès des Japonais, à l'école de l'étranger, et ils l'ont fait avec une ardeur trop impétueuse pour que, de retour dans leur pays et promus à des charges, ils ne gardent pas une profonde empreinte de cette nouvelle éducation. La multiplication des ports ouverts, l'exploitation des mines, l'extension des voies ferrées vont de jour en jour jeter davantage la perturbation dans les conditions anciennes de la vie chinoise. La transformation sociale sera désormais en partie le fruit d'un travail intérieur, elle ne s'opérera plus seulement en fonction des exigences de notre diplomatie. M. C. a intitulé son ouvrage *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales de 1860 à 1900*, il eût pu aussi bien l'intituler *Histoire de Chine de 1860 à 1900* ; on y trouve en effet tout le détail de l'action militaire et diplomatique dans les quarante dernières années ; or, si l'histoire d'une époque est en un sens ce par quoi cette époque se différencie de celles qui la précèdent, l'histoire de Chine depuis 1860 jusqu'en 1900 est exclusivement constituée de faits de guerre et de diplomatie ; l'organisation même du pays est restée à peu près immuable. Il n'en va plus de même aujourd'hui, surtout il n'en ira plus de même demain, et j'imagine que si quelqu'un dans quarante ans veut donner une suite au grand ouvrage de M. C., il devra alors accorder aux transformations économiques et sociales une place prépondérante.

P. Pelliot.

Dr O. Franke. — *Beschreibung des Jehol-Gebietes in der Provinz Chihli*. Leipsig, Theodor Weicher, 1902, in-8°, XV-103 pp., 1 carte et 16 illustr.

Nous avons déjà sur quelques provinces de Chine, telles que le Chan-tong, le Ngan-houei, de très bonnes monographies basées à la fois sur les ouvrages indigènes et sur une connaissance immédiate de la région décrite. C'est un travail du même ordre que M. F. a entrepris et heureusement achevé pour la préfecture de Jehol. Les principales sources chinoises sur Jehol sont le 欽定熱河志 *K'in ting jo ho tche*, compilé par ordre impérial en 1781, et le 承德府志 *Tch'eng tö fou tche*, achevé en 1829. M. F. a été mis à même de les utiliser avec fruit par un premier voyage exécuté en 1890 et dont un compte rendu a paru dans l'*Ausland* de 1891 (1), et par un second voyage plus considérable, qui date de 1896, et au cours duquel il parcourut toute la Mongolie orientale.

Un exemple typique montre combien nos connaissances sur toute cette région sont insuffisantes. Les PP. Verbiest et Gerbillon, qui ont beaucoup voyagé à la fin du xviie siècle dans la Mongolie orientale, parlent d'une montagne ou chaine de montagnes fort élevée à laquelle le P. Gerbillon donne souvent le nom de Petcha. Depuis lors, le mont Petcha était perdu. Le géographe allemand Ritter avait bien reproduit, en les faussant d'ailleurs, les données des

1) *Eine Reise in den Jehol-Distrikt.*

Jésuites, mais son traducteur russe Semenov, puis le Dr Bushell en 1872, ensuite le savant russe Fritsche avaient abouti à cette conclusion que le nom de la montagne aussi bien que la hauteur qu'on lui attribuait, devaient être rayés de nos cartes. Dans son grand ouvrage *China*, Richthofen a déclaré que le Mont Petcha était un mythe. En 1877 toutefois, M. O. F. von Möllendorff, au cours d'un voyage dans le Tche-li, avait appris par des indigènes que, tout à fait au nord-ouest de la province, se trouvait le mont Bai-tcha, la plus haute montagne de la région. M. F. voulut en avoir le cœur net : il y alla, et, au nord-ouest de la province de Jehol, il trouva en effet la chaîne du Petcha, qui atteint environ 3.000 mètres.

La préfecture de Jehol (1) ou, pour lui donner son nom administratif, de 承德 Tch'eng-tö, bien qu'elle soit située en dehors de la Grande Muraille, est rattachée officiellement à la province du Tche-li ; seulement, au lieu qu'elle ait à sa tête un *tche-fou* ou préfet civil, c'est un 都統 *tou-t'ong*, commandant militaire, qui en remplit les fonctions. Jehol doit son régime particulier à ce qu'il fut sous la dynastie actuelle la résidence d'été des empereurs ; ils l'ont enrichi de palais et de temples ; c'est là que K'ien-long reçut en 1793 l'ambassade de lord Macartney ; c'est là que Hien-fong mourut en 1861. Aujourd'hui temples et palais tombent en ruines. Si Jehol doit revivre un jour les temps de sa prospérité passée, ce ne pourra être que grâce aux richesses encore mal exploitées de son sous-sol.

M. F. passe successivement en revue l'organisation civile et militaire du pays, il recense sa population et les éléments mongols, mandchous, chinois qui la composent, il étudie les temples dont les deux plus curieux reproduisent ceux de Potala et de Tachélumpo (bKra-śis-lhun-po) au Tibet, et le palais impérial dit 避暑山莊 Pi-chou-chan-tchouang, « Palais de montagne pour fuir la chaleur » ; des appendices traitent de la flore, de la faune, et donnent la liste des diverses constructions que les empereurs firent élever à Jehol.

La documentation de M. F. est en général excellente ; aussi est-on un peu surpris de ne pas voir citer sur le lamaïsme, à côté des travaux de Köppen, le livre de Waddell, *The buddhism of Tibet or Lamaism* ; M. F. y eût trouvé (p. 236) la forme tibétaine, qu'il croit encore inconnue (cf. p. 57), du nom du premier Panchen Erdeni Lama.

L'étymologie de Enedkek, nom de l'Inde, par Karṇāṭaka (p. 55) me paraît bien peu probable ; à tout prendre, j'aimerais mieux y voir une transcription mongole ancienne du chinois 印度國 Yin-tou-kouo (2), « royaume de l'Inde », qu'il n'est pas étonnant que les Chinois modernes n'aient plus reconnue. M. F. propose lui-même une étymologie analogue pour le mongol *taiji* (3).

A la p. XIII, M. F. dit en note que, selon le *Tch'eng tö fou tche*, la cartographie aurait commencé en Chine sous les T'ang, avec la *Description du district de Yuan-ho* composée par 李吉甫 Li Ki-fou. Les compilateurs du *Tch'eng tö fou tche* sont trop absolus dans cette affirmation, et M. Chavannes a récemment étudié l'histoire des cartographes qui ont précédé Li Ki-fou (4) ; mais surtout M. F. s'est mépris sur le titre de l'ouvrage cité : 元和 *yuan-ho* n'est pas ici le nom d'un district, mais d'une période d'années allant de 806 à 820. Comme Wylie ne mentionne pas l'ouvrage, je profite de l'occasion pour donner quelques détails à son sujet. Li Ki-fou publia entre 806 et 814, date de sa mort, une grande géographie avec cartes que le *Kieou t'ang chou* (k. 148, p. 4 v°) intitule 元和郡國圖 *Yuan ho kiun kouo t'ou*, « Carte des commanderies et des royaumes composée pendant la période *yuan-ho* (806-820) », et dit avoir été en 54 k. ; c'est là l'indication qu'a utilisée M. Chavannes (*B. E. F. E.-O.*, III,

---

(1) Jehol est pour 熱河兒 Jo-ho-eul, le « Fleuve chaud », nom de l'affluent du Louan-ho dans la vallée duquel la ville est située.

(2) *Kouo* = ancien **kwok*.

(3) Par une bizarre inadvertance, M. Giles (*Glossary of reference*, éd. de 1900, p. 66, *s. v. daidji*) représente les *taiji* comme des nobles *japonais*.

(4) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 236 et ss.

245). Le *Sin t'ang chou*, k. 58, p. 14, nomme le 元和郡縣圖誌 *Yuan ho kiun hien t'ou tche*, « Description avec cartes des commanderies et des districts composée pendant la période *yuan-ho* », par Li Ki-fou, en 54 k. C'est ce dernier titre qui est exact, mais, contrairement aux données des deux *Histoires des T'ang*, l'ouvrage n'a jamais compté 54 k. Il faut en effet s'en rapporter sur ce point à la préface originale de Li Ki-fou, qui nous a été conservée : le titre y est donné comme dans le *Sin t'ang chou* (sauf qu'on y lit 志 *tche* au lieu de 誌 *tche*), mais Li Ki-fou nous apprend que son ouvrage comprenait 40 k., plus 2 k. de tables, soit en tout 42 k.; pour chacun des 47 鎮 *tchen* de l'empire, Li Ki-fou en avait mis la carte en tête des paragraphes qui lui étaient consacrés. Un autre ouvrage de Li Ki-fou, le 十道圖 *Che tao t'ou*, « (Description avec) cartes des dix régions », en 10 k. selon le *Sin t'ang chou* (*loc. laud.*), complétait le *Yuan ho kiun hien t'ou tche*: ainsi la tombe de Fou-hi, dont il n'est pas question dans le grand ouvrage, était mentionnée dans le *Che tao t'ou*. Dès l'époque des Song, les cartes du *Yuan ho kiun hien t'ou tche* avaient disparu; de là le titre abrégé de *Yuan ho kiun hien tche* que commencent à donner alors certaines bibliographies comme le 直齋書錄解題 *Tche tchai chou lou kiai t'i* de 陳振孫 Tch'en Tchen-souen, et qui depuis lors a longtemps prévalu. C'est celui que portait l'édition publiée en 1176 par 張子顏 Tchang Tseu-yen, avec postfaces de 程大昌 Tch'eng Ta-tch'ang et de 洪邁 Hong Mai. Enfin, postérieurement aux Song, on perdit encore les k. 19, 20, 23, 24, 26, 36, la moitié du k. 18 et 2 feuilles du k. 25; afin de conserver à l'ouvrage son ancien nombre de chapitres, les éditeurs du XVIIIe siècle répartirent en 40 k. les parties subsistantes; c'est ce texte qui a été publié au Wou-ying-tien, au moyen de caractères mobiles en bois, avec une notice des bibliographes impériaux datée de 1779. Cette édition du Wou-ying-tien a été réimprimée depuis lors; c'est celle qu'on trouve le plus fréquemment; basée sur un texte qui appartenait à la famille de Confucius, elle remonte indirectement à l'édition de 1176. Peu de temps après, 孔繼涵 K'ong Ki-han collationnait le texte de la famille de Confucius avec un texte provenant du Kiang-nan et un autre appartenant à 翁方綱 Wong Fang-kang; de ce travail est née l'édition du 岱南閣 Tai-nan-ko donnée en 1796 par 孫星衍 Souen Sing-yen; respectueux des textes, Souen Sing-yen a maintenu la division primitive, ce qui, vu les lacunes, ne laisse à son édition que 34 k., et restitue le titre ancien de *Yuan ho kiun hien t'ou tche*; à son édition sont joints également un chapitre de supplément provenant des citations des chapitres perdus recueillies dans d'autres ouvrages, et un chapitre de table, tous deux compilés par 周夢棠 Tcheou Mong-t'ang (1). D'après un catalogue manuscrit que je possède, M. 朱 Tchou (H. 修伯 Sieou-po) aurait vu un exemplaire des Song portant le titre de *Yuan ho kiun hien t'ou tche* qui serait ensuite passé chez M. 瞿 Kiu de Hang-tcheou; l'épigraphiste 王昶 Wang Tch'ang, dans son 春融堂集 *Tch'ouen jong t'ang tsi* parlerait d'un exemplaire complet de l'édition de Tchang Tseu-yen; je manque de renseignements sur ces divers textes. Depuis que les éditions du Wou-ying-tien et du Tai-nan-ko ont été publiées, 嚴觀 Yen Kouan a fait paraître un 元和郡縣補志 *Yuan ho kiun hien pou tche* en 6 ou 9 k. (2). Enfin, un érudit contemporain, 繆荃孫 Miao Ts'iuan-souen, a réuni les additions de Tcheou Mong-t'ang, celles de Yen Kouan, des citations nouvelles éparses dans le *Yong lo ta*

(1) Le *Tai nan ko ts'ong chou* est malheureusement très rare, et je n'ai jamais pu me le procurer. J'ai consulté sa préface dans le 岱南閣文集 *Tai nan ko wen tsi*, II, 10 et ss., incorporé au 孫淵如文集 *Souen yuan jou wen tsi*.

(2) Je regrette d'autant plus de n'avoir pu consulter l'édition même du Tai-nan-ko que les renseignements sont ici contradictoires à son sujet. Le *Chou mou ta wen* de Tchang Tche-tong (史部 *che-pou*, p. 14 de l'éd. en petits caractères) parle de deux k. de 拾遺 *che-yi*, par Yen Kouan, lesquels seraient joints à l'édition du Tai-nan-ko, et ne nomme pas Tcheou Mong-t'ang; Miao Ts'iuan-souen dit que le supplément de Yen Kouan était en 6 k. et était joint à l'édition de Souen Sing-yen; mon catalogue manuscrit enfin indique une édition indépendante

tien, le *T'ai p'ing houan yu ki*, le 輿地紀勝 *Yu ti ki cheng*, etc., et les a publiées en 3 k. en 1881 sous le titre de 元和郡縣圖志闕卷逸文 *Yuan ho kiun hien t'ou tche k'iue kiuan yi wen*, « Fragments des chapitres perdus du *Yuan ho kiun hien t'ou tche* ». Telle est l'histoire de cet ouvrage considérable, dont l'importance est singulièrement accrue pour nous par ce fait qu'il est la seule grande géographie générale de la Chine à l'époque des T'ang qui nous soit parvenue.

P. PELLIOT.

D[r] O. Franke. — *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts.* (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de S[t]-Pétersbourg, oct. 1902, t. XVII, n° 3, pp. 047-059.)

M. F. avait fait en septembre 1902 au congrès de Hambourg une communication remarquée sur les principaux écrits réformistes chinois ; comme le congrès, afin de publier plus vite les résultats de ses travaux (1), a décidé de ne pas faire paraître le texte intégral des communications, mais seulement leur résumé, M. F. a de son côté donné la sienne dans le Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg. M. F. énumère :

1° 南海先生四上書記 *Nan hai sien cheng sseu chang chou ki*, quatrième mémoire au trône de K'ang Yeou-wei, imprimé à Changhai en 1895 (2) ; le premier était du 10 décembre 1888, le second du printemps de 1895, le troisième du 3 juin ; celui-ci est du 30 juin ;

2° 南海先生五上書記 *Nan hai sien cheng wou chang chou ki*, cinquième mémoire au trône de K'ang Yeou-wei, imprimé en 1897, porte sur l'occupation de Kiao-tcheou ;

3° 變法通議 *Pien fa t'ong yi*, en 12 sections, par 梁啓超 Leang K'i-tch'ao. Sur l'évolution des états ;

4° 新學僞經考 *Sin hio wei king k'ao*, en 14 k., publié par K'ang Yeou-wei en 1891. Défense du système d'interprétation du 春秋 *Tch'ouen ts'ieou* que soutint au II[e] siècle avant notre ère 董仲舒 Tong (3) Tchong-chou, contre le système de 鄭玄 Tcheng Hiuan et de Tchou Hi ; c'est sur cette interprétation du *Tch'ouen ts'ieou* que les réformistes basaient leurs principes de gouvernement ;

5° 春秋董氏學 *Tch'ouen ts'ieou tong che hio*, en 8 sections. Exposition par K'ang Yeou-wei du système d'interprétation du *Tch'ouen ts'ieou* soutenu par Tong Tchong-chou. Extrêmement remarquable selon le D[r] F. ;

6° 春秋存中國說 *Tch'ouen ts'ieou ts'ouen tchong kouo chouo*, « La Chine sauvée par le *Tch'ouen ts'ieou* », en 2 parties, par 徐勤 Siu K'in ;

7° 春秋中國夷狄辨 *Tch'ouen ts'ieou tchong kouo yi ti pien*, en 3 parties, paru en 1897 ; par le même. Sur les rapports de la Chine et des pays étrangers d'après le *Tch'ouen ts'ieou* ;

---

du supplément en 9 k. Tout compte fait, je crois le renseignement de Tchang Tche-tong erroné ; quant à celui de Miao Ts'iuan-souen, il se peut que le supplément de Yen Kouan ait été joint ultérieurement à l'édition de Souen Sing-yen, mais je ne pense pas qu'il en ait été ainsi primitivement, car Souen Sing-yen, qui parle de Tcheou Mong-t'ang, ne nomme pas Yen Kouan dans sa préface ; cependant ce n'est là qu'une hypothèse. Le 彙刻書目 *Houei k'o chou mou*, 7[e] vol., p. 33 de l'éd. de 1886, ne donne aucune indication.

(1) L'accélération n'a pas été considérable, puisqu'après plus d'un an les procès-verbaux de Hambourg n'ont pas encore paru.

(2) Peut-être 1895 est-il une faute d'impression pour 1897 ; pour le n° 2 en effet, M. F. dit qu'il fut « également » imprimé en 1897.

(3) C'est à tort, je crois, que M. F. écrit toujours ce nom avec l'aspiration (T'ong).

8° 諸子創教改制考 *Tchou tseu tch'ouang kiao kai tche k'ao*, « L'Évolution dans les doctrines des philosophes classiques (chinois) », par K'ang Yeou-wei ;

9° 諸子改制托古考 *Tchou tseu kai tche t'o kou k'ao*, « Les lois de l'Évolution basées sur l'antiquité dans les doctrines des philosophes classiques », par le même ;

10° 儒教爲孔子所創考 *Jou kiao wei k'ong tseu so tch'ouang k'ao*, « La religion d'État chinoise a été fondée par Confucius », par le même ;

11° 孔子創儒教改制考 *K'ong tseu tch'ouang jou kiao kai tche k'ao*, « L'Évolution dans la doctrine enseignée par Confucius », par le même ;

12° 六經皆孔子改制所作考 *Lieou king kiai k'ong tseu kai tche so tso k'ao*, « Les six classiques sont tous empreints de la doctrine d'évolution confucéenne », par le même ;

13° 孔子改制托古考 *K'ong tseu kai tche t'o kou k'ao*, « L'Évolution confucéenne s'appuie sur l'antiquité » ;

14° 孔子改制法堯舜文王考 *K'ong tseu kai tche fa yao chouen wen wang k'ao*, « L'Évolution confucéenne et Yao, Chouen, Wen-wang », par le même ;

15° 民議 *Min yi*, « Le Peuple », par 麥孟華 Mai Mong-houa ;

16° 說群 *Chouo k'iun*, « L'intérêt général », par Leang K'i-tch'ao ;

17° 二十四朝儒教會黨考 *Eul che sseu tch'ao jou kiao houei tang k'ao*, « Les écoles confucéennes sous les 24 dynasties », en 24 sections, par Siu K'in ;

18° 勸學篇 *K'iuan hio p'ien*, en 2 parties, par Tchang Tche-tong ; traduit partiellement par le P. Tobar et par le Rév. Woodbridge ;

19° 戊戌政變記 *Wou siu tcheng pien ki*, « Histoire de la Réforme de 1898 », en 9 sections, par Leang K'i-tch'ao ; très important, mais naturellement très apologétique ;

20° « *K'ang yeu-wei's Latest work* », traduit en anglais dans le *North China Herald* des 18 et 25 avril et 2 mai 1900. L'original chinois avait été publié au Japon après la fuite de K'ang Yeou-wei ;

21° Les écrits sur le Japon moderne de 黃遵憲 Houang Tsouen-hien, ancien consul général de Chine à Singapore (1) ;

22° 西學書目表 *Si hio chou mou piao*, « Bibliographie des sciences occidentales », par Leang K'i-tch'ao ;

23° 西政叢書 *Si tcheng ts'ong chou*, « Recueil d'ouvrages sur la science politique occidentale », compilé par le même ;

24° 續譯列國歲計政要 *Siu yi lie kouo souei ki tcheng yao*, sur le budget des divers états étrangers, par le même ;

25° 地球大勢公論 *Ti k'ieou ta che kong louen*, « Description générale du globe », par Siu K'in ;

26° 地球十五大戰紀 *Ti k'ieou che wou ta tchan ki*, « Les quinze grands combats du globe » (commence par Marathon, finit par Waterloo), publié en 2 volumes en 1898 par 善額鴻 Chan Lai-hong (2) et 翰仲瀟 Han Tchong-sou ;

27° 德國議院章程 *Tö kouo yi yuan tchang tch'eng*, « La constitution du Reichstag allemand », par 徐建寅 Siu Kien-yin ;

---

(1) Houang Tsouen-hien a publié entre autres en 1879 un volume de poésies avec notes sur les choses du Japon, 日本雜事詩 *Je pen tsa che che*, et en 1890 (avec préface de 1887) un important 日本國志 *Je pen kouo tche*, « Description du Japon », en 40 k.

(2) C'est ainsi, je pense, que M. F. a voulu écrire le nom défiguré par une double faute d'impression, mais je me demande s'il est bien exact ; j'ai rencontré moi-même le nom de 賴鴻翰 Lai Hong-han, dont Tchong-sou serait en ce cas le surnom.

28° 皇朝經世文新編 *Houang tch'ao king che wen sin pien*, « Nouvelle collection d'écrits de la dynastie actuelle sur les sciences politiques et sociales » [1], publié en 21 parties et 24 volumes au cours de 1898 par Mai Mong-houa. L'ouvrage contient plus de 600 morceaux sur tous les aspects de la vie politique et sociale, puisés aux écrits de K'ang Yeou-wei, Leang K'i-tch'ao, Sie Fou-tch'eng, Houang Tsouen-hien, Tchang Tche-tong, Cheng Siuan-houai, Ma Kien-tchong, Timothy Richard, etc.

Telle quelle, on ne saurait trop remercier M. F. d'avoir dressé cette liste ; mais il s'en faut qu'elle soit complète. On n'y voit figurer aucun des écrits de K'ang Yeou-wei sur les pays étrangers, pas même le 日本變政考 *Je pen pien tcheng k'ao*, « Examen de la Réforme au Japon », ou surtout le 俄大彼得變政考 *Ngo ta pei tö pien tcheng k'ao*, « Examen des réformes opérées par Pierre le Grand de Russie », dont l'action fut, dit-on, très vive sur l'empereur et qui le décidèrent à faire appel aux réformistes [2]. Au nombre également des écrits réformistes, il faudrait énumérer, à mon sens, les diverses publications du Rév. Timothy Richard et de son groupe de Changhai. De Hong-kong et Canton ont également été lancés nombre d'essais de même esprit ; qu'il suffise de nommer ici ceux du docteur 何啓 Ho K'i (cant. Ho Kai), dont le frère fut consul de Chine en Amérique : son 中國亟宜改革政法論 *Tchong kouo ki yi kai ko tcheng fa louen*, « Dissertation sur l'urgence d'une réforme gouvernementale en Chine », en 2 k., et, en collaboration avec 胡禮垣 Hou Li-yuan, son 勸學篇書後 *K'iuan hio p'ien chou heou*, « Appendice au *K'iuan hio p'ien* » et son 新政眞詮 *Sin tcheng tchen ts'iuan*, « Exposé véridique d'un nouveau mode de gouvernement ». Enfin, la presse a été un des moyens d'action de la Réforme : à ce titre, le 時務報 *Che wou pao* mérite au moins d'être mentionné.

P. PELLIOT.

MAURICE COURANT. — *Bibliothèque Nationale, Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.* Troisième fascicule, n°s 3470-4423. Paris, Leroux, 1902, in-8°. — Quatrième fascicule, n°s 4424-5664. Ibid, ibid., 1903, in-8° [3].

Par le nombre et la précision des renseignements qu'il contient, le catalogue de M. C. sera le premier instrument bibliographique sérieux qui permette aux Européens de s'orienter dans le dédale de la librairie chinoise ; aussi est-ce avec joie qu'on voit approcher le moment où les index qui le termineront lui donneront sa pleine valeur. Le troisième fascicule, qui contient les chapitres VI (Littérature) et VII (Œuvres d'imagination), termine le tome I ; dans le quatrième fascicule se trouvent le chapitre VIII (Lexicographie) et la plus grande partie du chapitre IX (Sciences et arts) ; il est vraisemblable que le fonds chinois sera épuisé à la fin de ce second volume.

Dans son IXe chapitre, M. Courant a inventorié un grand nombre des ouvrages chinois dûs aux anciens missionnaires de Chine, et dont la Bibliothèque Nationale possède une riche collec-

---

(1) Le titre est imité du 皇朝經世文編 *Houang tch'ao king che wen pien* publié en 1826 par 賀長齡 Ho Tch'ang-ling et 魏源 Wei Yuan, et qui a eu un premier supplément il y a une quinzaine d'années.

(2) Cf. le *Wou siu tcheng pien ki*, I, 11.

(3) Dans mon dernier compte rendu d'un ouvrage de M. C. (*supra*, p. 133), j'ai commis une grosse erreur, et dont je me suis malheureusement aperçu trop tard pour la corriger : l'ouvrage de Siu King figure parfaitement à la *Bibliographie coréenne*, sous le n° 2223, mais sans indication d'édition coréenne.

tion; cet inventaire permettrait de compléter sur bien des points *L'Imprimerie sino-européenne en Chine* de M. Cordier, et les notes que j'ai moi-même publiées à propos de ce livre (*supra*, p. 108-116) (1); mais comme le fascicule de M. C. s'arrête à la fin des ouvrages de science et ne comprend pas encore les ouvrages de religion, il est inutile de faire dès maintenant un travail qui serait à reprendre au lendemain de son achèvement.

M. C. transcrit toujours 佩 *pei*, 禪 (au sens de dhyāna) *chan*, 瑞 *chouei*; il a sans doute ses raisons, mais j'ai toujours entendu prononcer *p'ei*, *tch'an*, *jouei*.

N° 3481. — « Lieou Hiang (80-9 A. C.) ». Telles sont en effet les dates données par Giles, chez qui M. C. parait avoir en général pris sa chronologie; mais le 疑年錄 *Yi nien lou* de Ts'ien Ta-hin et le 劉更生年表 *Lieou keng cheng nien piao* incorporé au 積學齋叢書 *Tsi hio tchai ts'ong chou* donnent 77-6 av. J.-C.

N° 3586. — 顧千里 Kou Ts'ien-li s'appelait de son nom officiel 顧廣圻 Kou Kouang-k'i.

N° 3770. — Siu Kouang-k'i est mort en 1633, non 1634. Cf. *Ming che*, k. 251, p. 7.

N° 3771. — L'habitude étant de désigner par leurs *nien-hao* les empereurs de la dynastie actuelle, il eût été plus clair, je crois, d'indiquer comme auteur K'ang-hi que « l'empereur Cheng-tsou Jen, postnom Hiuen-ye ». De même pour les autres collections d'œuvres impériales.

N° 3813. — Le nom officiel de 陸放翁 Lou Fang-wong est 陸游 Lou Yeou.

N° 3813. — Wang Ying-lin vécut de 1223 à 1296 (et non 1295); le *nien-p'ou* ici cité donne bien d'ailleurs 1296.

N° 3813. — M. C. adopte ici pour 王世貞 Wang Che-tcheng les dates de 1526-1590, qui sont celles du *nien-p'ou* de Ts'ien Ta-hin; je les crois justes, bien qu'elles aient contre elles l'inscription funéraire de Wang Che-tcheng et sa biographie dans le *Ming che*, qui donnent toutes deux 1293 au lieu de 1290. Mais alors il faut choisir, et ne pas indiquer ailleurs (n° 4019) la date de 1293 rejetée ici.

N° 3826. — « Tong Siun » du n° 3826 est-il différent de « Tong Choen » du n° 3831 ?

N° 3833. — Je crains que le titre ne soit mal traduit; 山館 *chan-kouan*, « maison de montagne », ne me semble pas devoir être coupé en deux; il faudrait alors comprendre « de la maison de montagne Li-yun ».

N° 4426. — M. C. n'indique pas d'auteur à cet ouvrage; je pense que s'il n'a pas nommé 李燾 Li T'ao comme le fait le *Catalogue impérial*, c'est que le *Catalogue impérial*, au moins dans la réédition de Canton, porte 10 k. et non 12; mais les catalogues manuscrits que j'ai eus entre les mains donnent 12 k. à l'œuvre de Li T'ao comme à l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale; il y a une édition de 1598 et une de 1627; ce sont peut-être les n°s 4426 et 4427 de M. C.

N° 4630. — Tchang Tche-tsiun vivait sous la dynastie actuelle; son édition du *Kouang yun* a été publiée sous K'ang-hi; cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 324, 327.

N° 5654. — En 1592, le P. de Ursis avait 17 ans; il faut partout corriger en 1612.

P. Pelliot.

---

(1) J'ai de mon côté retrouvé l'indication de bon nombre d'éditions nouvelles, et il faudrait ajouter, je crois, aux listes de M. Cordier des ouvrages comme le traité de géométrie du P. Bouvet ou les traductions médicales mandchoues du P. Parrenin, dont l'existence semble incontestable; je ne vois pas non plus de raison pour omettre les œuvres, récemment réimprimées, du P. Moye ou de Mgr de Martillat.

Colonel de Pélacot. — *Expédition de Chine de 1900 jusqu'à l'arrivée du général Voyron.* Paris, Charles-Lavauzelle, s. d. [1903?], in-8°, 285 pp., ill.

Général Henri Frey. — *Au Pé-tchi-li : Français et alliés (1900-1901).* (Revue des Deux-Mondes, 1er juillet 1903, pp. 83-117.)

Général Henri Frey. — *L'armée chinoise.* (Revue des Deux-Mondes, 1er octobre 1903, pp. 528-569.)

Lorsque dans le courant de juin 1900 l'insurrection boxeur contraignit les amiraux à s'emparer des forts de Takou, M. Doumer et le général Borgnis-Desbordes n'hésitèrent pas à dégarnir l'Indochine pour expédier le plus de troupes possible vers le nord. Le bataillon Feldmann et la batterie Joseph, placés sous les ordres du lieutenant-colonel Ytasse, s'embarquèrent à Saigon le 19 juin ; un autre bataillon quittait Hanoi le 25 juin sous les ordres du colonel de Pélacot, qui devait commander le corps expéditionnaire. Le colonel de Pélacot arrivait à Tientsin avec ses hommes le 9 juillet au matin, et il fut l'un des chefs qui menèrent l'attaque contre la cité chinoise de Tientsin le 13. Le 25 juillet, le général Frey parvenait à son tour à Tientsin et prenait le commandement. Le colonel de Pélacot avait eu primitivement l'intention de borner son récit à la courte période de son commandement en chef ; mais il avait fait partie, au début du moins, de la colonne qui délivra Pékin, et il n'a pas résisté à la tentation de redire les émotions de cette marche au secours des assiégés. Enfin des pièces officielles donnent à son livre un véritable intérêt documentaire.

Le général Frey, qui commandait en chef les troupes françaises lors de la prise de Pékin, fut à son tour mis en sous-ordre à la fin de septembre par l'arrivée du général Voyron. Lui aussi a écrit un livre sur la campagne, mais je n'en connais jusqu'à présent que le chapitre inséré dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er juillet.

Ainsi voilà deux officiers de haut grade, tous deux appartenant à notre armée coloniale, qui ont vu de près dans les mêmes circonstances l'armée chinoise ; il est curieux de savoir ce qu'ils en pensent. Le second article du général Frey débute par ces mots : « Aucun de ceux qui l'ont vue à l'œuvre ne niera que l'armée chinoise, pendant la dernière campagne du Pe-tchi-li, et notamment dans les opérations de Tien-tsin, se soit trouvée en progrès très marqués sur l'armée que les contingens français et anglais eurent à combattre en 1860 et les Japonais en 1894 ». Voici par contre comment finit l'ouvrage du colonel de Pélacot : « J'estime qu'il faut conclure de la campagne de 1900 que, malgré leur armement européen, les Chinois n'ont fait aucun progrès comme valeur militaire et qu'il sont absolument incapables de défendre leur immense territoire ». Ce n'est pas à nous de départager au point de vue technique les deux premiers commandants du corps expéditionnaire français en Chine ; au point de vue historique, il ne faut pas cependant oublier que si on eût écouté le 7 août 1900 ceux qui, comme le général Frey, croyaient à la valeur de l'armée chinoise, tous les assiégés de Pékin eussent été sans doute massacrés. J'ai pour ma part une impression assez voisine de celle du colonel de Pélacot ; je serais d'ailleurs tout prêt à me rendre à l'opinion du général Frey, pourvu qu'il donnât de bonnes raisons. Malheureusement on retouve dans l'*Armée chinoise* un peu de cette affirmation intrépide qui a valu à l'*Annamite mère des langues* une joyeuse notoriété. Le général Frey bâtit une théorie sur quelques faits, dont tous ne sont pas même vérifiés. Il appelle en témoignage comme l'œuvre propre de l'empereur Kouang-siu le *K'iuan hio p'ien*, qui a pour auteur Tchang Tche-tong. Quand il cherche à exonérer du reproche de cruauté les troupes chinoises régulières, oublie-t-il dans le passé les massacres de Ta-li-fou au Yunnan ou de Manas dans le Turkestan, et ne sont-ce pas « les excellentes troupes du Kan-sou » qui naguère mirent à mort et mutilèrent le chancelier japonais Sugiyama ?

P. Pelliot

H. Enselme. — *A travers la Mandchourie*. Paris, J. Rueff, 1903, in-12, IX-202 pp., illustré.

Le capitaine H. de Bouillane de Lacoste et le lieutenant Enselme (aujourd'hui capitaine) rentrèrent d'Indochine en Europe au début de 1900 par la voie du transsibérien ; à peine au terme du parcours, ils se remirent en route pour l'Extrême-Orient où l'insurrection faisait rage, et c'est ce qui explique que le récit de leur premier voyage à travers la Mandchourie, rédigé par le capitaine Enselme, ait mis plus de deux ans à paraître ; notre ancien consul à Tientsin, le comte G. du Chaylard, y a joint une préface. Les deux voyageurs avaient étudié le Transmandchourien avant son achèvement, et juste à la veille des perturbations causées par les Boxeurs ; le récit de ce qu'ils ont vu est simple et intéressant.

P. P.

明相國徐文定公墨蹟 *Ming siang kouo siu wen ting kong mo tsi*, édit. lithograph. du 鴻寶齋 Hong-pao-tchai, Chang-hai, 1903, 1 *pen* non paginé.

La plus éclatante conversion que les Jésuites opérèrent en Chine à la fin du XVIe et au commencement du XVIIe siècle fut celle du ministre 徐光啓 Siu Kouang-k'i (1562-1633), canonisé comme duc Wen-ting. A l'occasion du 300e anniverssaire de son baptême (1603-1903), les Jésuites de Zi-ka-wei, dont la mission occupe précisément le domaine qui lui fut donné jadis par Siu Kouang-k'i, ont fait reproduire par la photolithographie seize lettres autographes ou fragments de lettres de l'ancien ministre, que possèdent encore ses descendants. Un portrait, une biographie de Siu Kouang-k'i, la reproduction d'un estampage de son 辯學章疏 *Pien hio tchang sou* et d'excellentes notes jointes à chaque lettre complètent cette curieuse publication.

P. P.

Japon

Basil Hall Chamberlain. — *Bashô and the Japanese poetical Epigram*. Trans. As. Soc. of Japan, 1902, t. XXX, part. 2, pp. 241-362.

Les Japonais ont toujours eu pour les poèmes très courts un goût si vif et si naturel qu'il a résisté jusqu'à nos jours à toutes les influences étrangères et que le tanka 短歌 de 31 syllabes continue à être la forme poétique consacrée. Cette tendance apparaît déjà dans les poèmes archaïques du *Kojiki* et du *Nihongi*. Un moment, au VIIIe siècle, elle fut tenue en échec par l'influence de la poésie chinoise, et on put croire qu'à côté des tanka allait se développer une forme poétique plus souple et plus large, le naga-uta 長歌, où l'inspiration lyrique pourrait se donner libre carrière. Mais les beaux naga-uta du *Manyôshû* 萬葉集, auxquels ce recueil doit cependant son éclatante supériorité sur tous les autres, ne trouvèrent pas d'imitateurs. Lorsque parut le *Kokinshû* 古今集 (905), c'est-à-dire à peine un siècle plus tard, le naga-uta était déjà condamné, et dans les vingt autres recueils officiels, compilés successivement par ordre impérial, on ne trouvera plus que des tanka. On comprend que, resserrée dans un cadre aussi étroit, l'inspiration poétique perdit vite toute spontanéité et toute fraîcheur : d'autant plus vite que des règles rigoureuses déterminaient la nature des sujets permis et la langue même

dans laquelle il fallait les traiter. La composition des tanka devint ainsi un jeu d'esprit et un exercice d'ingéniosité, d'où l'originalité était nécessairement exclue. Condamnés à répéter sans cesse, avec les mêmes mots, les mêmes tournures et les mêmes images, ce que d'autres avaient déjà dit, les poètes n'eurent plus d'autre ambition que d'introduire des variations insignifiantes dans les quelques airs de flûte qu'on jouait inlassablement depuis des siècles. La soumission servile aux canons arrêtés par les premiers maîtres, la répétition indéfinie des mêmes modèles, l'enrégimentation des artistes dans des écoles fermées, jalouses de transmettre intacts, de génération en génération, la technique et les principes légués par leurs fondateurs, sont des périls qui ont, à diverses époques, menacé l'existence de tous les arts du Japon. Certains y ont succombé — par exemple, en littérature, le drame lyrique, et dans la plastique, la statuaire — après avoir produit des chefs-d'œuvre. D'autres, comme la peinture, y ont échappé, grâce à des réactions salutaires. C'est aussi dans une réaction de ce genre que la poésie japonaise trouva, sur la fin du XVe siècle, un principe de rajeunissement. Le paradoxe est qu'elle ne chercha pas alors l'instrument nouveau dont elle avait besoin dans une forme poétique plus libre et plus extensive que le tanka, mais au contraire dans une forme plus minuscule encore, dans un tanka amputé de sa seconde moitié. Le tanka en effet, s'il se divise formellement en cinq vers de 5 et de 7 syllabes alternativement, avec un vers supplémentaire de 7 syllabes à la fin, peut aussi se diviser, en un sens logique et grammatical, en deux parties, on pourrait dire en deux hémistiches inégaux, dont le premier comprend les trois premiers vers (17 syllabes) et le second les deux derniers (14 syllabes). Prenons comme exemple ce tanka du *Kokinshû* [1], où la comparaison classique des flocons de neige et des fleurs blanches des cerisiers est traitée si joliment :

Fuyu nagara
Sora yori hana no
Chiri-kuru wa —
Kumo no anata wa
Haru ni ya aruran.

« *Quand*, aux jours d'hiver,
Du haut du ciel, les fleurs
Tombent dispersées, —
C'est qu'au-delà des nuages
Brille sans doute un printemps ! »

La rigueur de la construction française, qui nous oblige, pour être exacts, à lier fortement par un *quand* et un *c'est que* les deux parties de cette phrase, fait disparaître l'indépendance grammaticale presque complète que leur laisse, dans le texte japonais, une construction plus molle et plus lâche, qui procède par juxtaposition et coordination, et non, comme la nôtre, par subordination et par synthèse. On peut donc à la rigueur supprimer le second hémistiche, et le premier subsistera par lui-même : sans doute il aura quelque chose d'inachevé, assez pour que la pensée du lecteur, au gré de sa fantaisie, supplée à ce que le poète ne dit pas, mais pas assez pour qu'on ait l'impression abrupte d'une phrase grammaticalement tronquée. Or la nouvelle école poétique trouva que cet hémistiche unique était suffisant pour ses fins, et elle sut en tirer un parti admirable. A ces poèmes lilliputiens, appelés hokku 發句, haikai 俳諧 ou haiku 俳句, M. Chamberlain a consacré une étude pénétrante et charmante, dont je vais résumer ici les points essentiels.

Le hokku est né de l'un des jeux poétiques auxquels se livraient avec ardeur les beaux-esprits du moyen âge. Ce jeu, qui paraît s'être développé au XIe siècle, consistait à proposer comme thème un hémistiche, auquel les concurrents devaient ajouter un second hémistiche de

---

(1) Livre VI, n° 330. Ce tanka est de Kiyowara no Fukayabu 清原深養父.

leur façon : la palme était décernée à qui avait fait la trouvaille la plus heureuse. Bientôt on en vint à ajouter au vers initial, non plus seulement un second vers, mais toute une série de vers, dont l'enchaînement était fixé, cela va de soi, par des règles d'une minutie absurde et puérile. Un pareil exercice ne pouvait qu'accentuer l'indépendance latente du premier hémistiche du tanka, en même temps qu'il lui donnait une importance toute spéciale par rapport aux autres. Dans ces « vers enchaînés », renga 連歌, il était l'élément fixe, auquel on ajoutait des appendices variables. On s'en souvenait encore, alors qu'on avait oublié tout le reste. Bientôt on composa des recueils d'« hémistiches initiaux », car tel est le sens du mot « hokku ». Le hokku conquit définitivement son indépendance, le jour où l'on ne songea plus à lui adjoindre formellement un second hémistiche, et où on laissa à la fantaisie du lecteur le soin de compléter à sa guise la pensée du poète. Mais, dans sa fortune nouvelle, il conserva son caractère inachevé d'« hémistiche initial » : et dans ces brèves compositions, comme le dit M. C. (p. 261), il y a toujours un second hémistiche *in posse*, sinon *in esse*. — Toutefois on ne comprendrait guère que le hokku ait pu servir à l'expression d'une poésie renouvelée, si par son origine il ne présentait encore un autre caractère, non moins important. A côté de la poésie sérieuse, gouvernée par des règles strictes et soumise à l'obligation de n'employer que des mots purement japonais, une autre poésie s'était développée de bonne heure, qui s'était affranchie de la plupart de ces règles, et qui surtout était parfaitement libre dans le choix de ses sujets et dans l'emploi des mots. C'est ainsi que plus tard à côté du Nô poussa le Kyôgen. Les compilateurs du *Kokinshû* eux-mêmes avaient admis ces « poèmes comiques » ou haikai « dans un coin de leur anthologie » (p. 259). Lorsque la mode se répandit de composer des vers enchaînés, on se mit aussi à en faire dans le style de ces poèmes comiques : et il se trouva que ce fut grâce à des auteurs de renga comiques, grâce surtout au prêtre Yamazaki Sôkan, que le vers initial du renga arriva à sa parfaite indépendance. C'est pourquoi les courts poèmes de la nouvelle école conservèrent toute la liberté des anciens poèmes comiques. Ils purent traiter tous les sujets, familiers et vulgaires aussi bien que relevés et délicats, et se servir de toutes les ressources du vocabulaire courant, des mots chinois aussi bien que des mots japonais. Chacun des deux noms dont on les appelle, hokku et haikai, dénote aussi l'un de leurs deux caractères essentiels ; et leur troisième nom de haiku est un compromis entre les deux autres.

L'histoire du genre peut se résumer en peu de mots. Celui qui en est regardé communément comme le fondateur est un prêtre bouddhiste, nommé Yamazaki Sôkan 山崎宗鑑, qui vécut de 1465 à 1553. A la fin du XVI[e] siècle, le haikai trouva son législateur dans la personne de Matsunaga Teitoku 松永貞徳 (1571-1653), dont les cinq plus brillants disciples sont appelés « les Cinq Étoiles », *gosei* 五星. Le XVII[e] siècle vit se développer à Edo une nouvelle école, l'école Danrin 談林, qui eut pour chef Nishiyama Sôin 西山宗因 (1605-1682). Dans toute cette première période, le haikai conserva son caractère originel de poème comique et facétieux, et il paraissait même sur le point de se perdre dans les recherches les plus extravagantes, lorsque parut l'homme qui devait lui infuser une vie nouvelle et lui donner une portée inconnue, Bashô 芭蕉 (1643-1694). La partie la plus attachante de la monographie de M. C. est celle qui est consacrée à la vie et à l'œuvre de cet homme extraordinaire, qui fut une manière de saint. Bashô était samurai de naissance. A l'âge de seize ans, cruellement atteint par la mort du fils de son daimyô, à qui le liait une étroite amitié, il renonça définitivement à la vie du monde, embrassa avec ardeur le bouddhisme, et se résolut à vivre conformément aux préceptes humains et virils de la secte Zen. Dès lors, il passa sa vie à parcourir le Japon dans tous les sens, le bâton du pèlerin à la main, communiant avec la nature, allant s'édifier aux lieux célèbres, prêchant partout la bonne parole et la poésie. Bashô avait du rôle du poète, mais en toute simplicité d'âme, à peu près la même idée que Victor Hugo. Dans le cadre si étroit des dix-sept syllabes du haikai, il voulait faire tenir toute la pensée du bouddhisme, et le caractère du haikai lui apparaissait comme essentiellement éthique et religieux. Si profonde était sa conviction qu'il identifiait sincèrement la vie poétique avec la vie morale ; et lorsqu'un de ses disciples commettait une faute de conduite, il le

blâmait en lui disant : « Ceci n'est pas de la poésie ». Ce poète eut une mort de poète. Frappé par une maladie qui n'altéra point son humeur sereine, il s'éteignit doucement, après avoir pris un bain, au milieu de ses disciples, leur recommandant le pardon des injures et invoquant la miséricorde de la déesse Kwannon. Il fut enterré sur les bords du lac Biwa, qu'il avait tant aimés, par une magnifique journée de la fin de l'automne, à l'époque où les feuilles rougies des érables font à ce lac une couronne merveilleuse. Bashô eut d'innombrables disciples ; les dix plus fameux furent surnommés « les Dix Génies », jittetsu 十 哲, mais on a retenu surtout les noms de Kikaku 其 角 et de Ransetsu 嵐 雪. Ce fut la plus belle époque du haikai. Il déclina ensuite peu à peu ; cependant, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, il eut encore une brillante renaissance, qu'illustrèrent le samurai Yokoi Yayû 横 井 也 有, la poétesse Chiyo 千 代, le peintre Buson 蕪 村, etc. Depuis, il s'est à son tour desséché et fossilisé, comme toutes les autres formes de la poésie, et il n'y a pas d'apparence qu'il revienne à la vie. L'évolution du genre peut être considérée comme terminée.

M. C. a ajouté à son étude le texte et la traduction d'un certain nombre de ces haikai. De ce florilège je m'en voudrais de ne pas détacher pour les lecteurs de ce *Bulletin* quelques fleurs particulièrement aimables. Voici d'abord trois haikai de Bashô, qui représentent assez bien les différents aspects de son talent :

Kare-eda ni
Karasu no tomari-keri (1),
Aki no kure.

« Sur une branche nue
Des corbeaux perchés :
Fin de l'automne ! »

Oki-yo ! oki-yo !
Waga tomo ni sen,
Nuru ko chô !

« Réveille-toi ! Réveille-toi !
Je ferai de toi mon compagnon,
Petit papillon qui dors ! »

Natsu-gusa ya !
Tsuwa-mono-domo no
Yume no ato !

« Les herbes de l'été,
Voilà ce qui reste du rêve
De tous ces guerriers. »

Ce dernier haikai fut écrit sur l'un des champs de bataille fameux du Japon. Dans les suivants, dont le premier fut composé par Yokoi au moment de mourir, c'est la même inspiration bouddhique qui domine :

Mijika-yo ya !
Ware ni wa nagaki
Yume samenu.

« La vie est courte, dit-on.
Il me semble que c'est un long
Rêve que j'ai rêvé. »

---

(1) Le vers a deux syllabes de trop ; mais Bashô et les auteurs de haikai prenaient volontiers des libertés avec la prosodie.

Meigetsu ya!
Umare-kawaraba
Mine no matsu. (Ryôta, 1719-1787.)

« Ô lune brillante !
Je voudrais renaître
Pin sur une cime [1]. »

Mais jamais peut-être l'idée bouddhique n'a été exprimée avec plus de charme que dans ce haikai d'Onitsura 鬼 貫 (1661-1738) :

Saku kara ni
Miru kara ni hana no
Chiru kara ni...

« Elles s'épanouissent ; — alors
On les regarde ; — alors les fleurs
Se flétrissent ; — alors..... »

Voici maintenant la toute simple élégie que la poétesse Chiyo composa sur la mort de son jeune enfant :

Tombo-tori,
Kyô wa dokora e
Itta yara ?

« Le chasseur de libellules,
Aujourd'hui vers où
S'en est-il allé ? »

L'expression du sentiment de l'amour n'est pas absente des haikai ; on en pourra juger par ces vers de Buson :

Machi-bito no
Ashi-oto tôki
Ochi-ba kana !

« Celui que j'attends,
Comme ses pas sonnent lointains
Sur les feuilles tombées ! »

Mais, avec les haikai d'inspiration bouddhique, les plus nombreux sont les haikai simplement descriptifs. De Bashô j'en ai déjà cité un qui appartient à cette catégorie ; en voici quelques autres :

Naga-naga to
Kawa hito-suji ya
Yuki no hara [2].

« Longue, longue,
La ligne solitaire d'une rivière
Parmi la plaine de neige. »

---

(1) Pour te comptempler.
(2) M. C. ne dit pas l'auteur de ce haikai ; mais je le crois de Bashô.

Gwanjitsu ya
Harete suzume no
Mono-gatari. (Ransetsu.)

« Le Jour de l'An,
Et dans le ciel clair, les moineaux
Qui babillent. »

Isogashi ya !
Oki no shigure no
Mi-ho kata-ho. (Kyorai, 1651-1704.)

« Quel remue-ménage !
Au large, sous la brusque averse,
Des voiles de face, des voiles de biais. »

Ame no tsuki,
Doko to mo nashi ni
Usu-akari. (Etsujin.)

« La lune sous la pluie,
Et partout, partout diffuse,
Une pâle lumière. »

Haru-same ya !
Mono-gatari-yuku
Mino to kasa. (Buson.)

« Sous l'ondée printanière,
Cheminent en bavardant
Un manteau et un parapluie (1). »

Ces citations suffiront à donner une idée du caractère de ces brèves et fragiles compositions, dont les anthologies spéciales ont réuni des milliers. Peut-être après les avoir lues comprendra-t-on mieux pourquoi ce genre de poèmes, qui paraît offrir à l'inspiration poétique un cadre si étroit, a pu obtenir au Japon tant de succès et fournir une aussi longue carrière. La rapide disparition du naga-uta, la fortune extraordinaire du tanka, et ensuite celle du haikai, accusent une tendance constante de la poésie japonaise à des formes d'expression de plus en plus simples, qui a, au premier abord, quelque chose de déconcertant. Mais faut-il se borner à constater cette tendance et renoncer à chercher si elle ne recouvre pas quelque chose de plus profond ? Il y aurait quelque injustice à l'expliquer uniquement par une impuissance foncière à développer avec ampleur une idée poétique : certains passages des *Nô* du moyen âge prouvent assez que les Japonais ont été capables à l'occasion de grandes envolées lyriques. Mais s'il n'y a pas là une simple impuissance, c'est donc qu'il y a une préférence spontanée, ou, pour mieux dire, une conception particulière, naturelle à la race, du caractère de la poésie et de l'art. On s'en rendra mieux compte si de l'évolution de la poésie du Japon on rapproche l'évolution de sa peinture. Née tout entière de l'imitation de modèles étrangers, la peinture a subi beaucoup plus fortement que la poésie l'influence chinoise, et aux diverses époques de son développement, s'est toujours inspirée des exemples d'outre-mer. On peut même dire que, dans certaines de ses parties, elle ne s'est jamais affranchie de cette influence ; ce fut le cas pour la peinture bouddhique : du VIIIe au XIVe siècle, les maîtres japonais produisirent sans doute des chefs-d'œuvre,

(1) Cette traduction n'est qu'un à peu près. Le kasa n'est pas un parapluie, mais le grand chapeau en paille tressée, qui en fait l'office ; et le mino est le manteau grossier fait de pailles attachées, que portent encore les paysans.

mais ils ne changèrent rien, ou du moins rien d'essentiel, à l'iconographie et à la technique qu'ils avaient reçues des artistes des dynasties T'ang et Song ; l'école japonaise ne fut que le prolongement, sur un sol étranger, de l'école chinoise. Il n'en fut pas ainsi de la peinture de paysage. Elle fut, elle aussi, chinoise par ses origines, et l'école purement chinoise du paysage, qu'illustrèrent Jôsetsu, Sesshû et Shûbun, et à laquelle Sesson et Kanô Motonobu lui-même se rattachent partiellement, eut au Japon une longue et brillante destinée. Mais une école fort différente et vraiment japonaise se développa de bonne heure à côté de celle-là, vers l'époque même, remarquons-le, où le haikai triomphait en poésie. De ce genre purement national, le célèbre esthète Sôami, législateur des cérémonies de thé, dessinateur de jardins et peintre, fut le maître accompli. Or, si l'on compare le terme initial et le terme final de cette évolution du paysage, on verra qu'elle a consisté avant tout dans la substitution au dessin savant, précis, minutieux, souvent puissant, mais parfois aussi un peu sec, des maîtres chinois, d'une technique beaucoup plus libre et beaucoup plus simple, qui aime à laisser sur la soie ou le papier de grands vides, qui procède par brèves et concises indications, qui esquisse plus qu'elle n'achève et qui suggère plus qu'elle ne décrit. Ainsi nous retrouvons dans la peinture du Japon, une fois parvenue à sa complète indépendance, précisément les mêmes caractères que dans les formes les plus spécifiques de sa poésie. Un paysage de Théodore Rousseau ou un poème de Leconte de Lisle s'impose à nous, avec tous ses détails, comme une œuvre achevée et complète ; le plaisir qu'il nous procure est un plaisir de contemplation purement passive ; notre imagination se représente les images évoquées par l'artiste et notre sensibilité passe par les émotions qu'il éveille, justement de la manière et dans l'ordre qu'il a voulu. Mais au Japon, où tout le monde est un peu poète et un peu peintre, le peintre et le poète ne cherchent pas à communiquer des émotions parfaitement définies encadrées dans un système clos d'images arrêtées et précises ; ils voient dans le spectateur ou le lecteur une sorte de collaborateur, un peintre ou un poète en puissance, dans l'esprit duquel il suffit d'éveiller une émotion ou d'évoquer une image pour qu'elle mette aussitôt en branle, par le jeu des associations familières, tout un cortège d'autres images et d'autres émotions qui compléteront le paysage ou le poème ébauché. Et c'est pourquoi, notons-le en passant, l'art japonais s'est toujours montré si peu curieux de la nouveauté, de l'étrangeté et de l'imprévu, et s'est tant complu dans la répétition indéfinie des mêmes types et des mêmes thèmes. Assurément, ce procédé d'évocation n'est pas inconnu de notre art et de notre poésie, surtout sous leurs formes les plus récentes : mais il est le procédé naturel, et presque exclusif, de l'art japonais. Jugée de ce point de vue, la brièveté des tanka et des haikai ne nous paraît plus aussi énigmatique ; elle tient à la même cause que, dans la peinture, la simplification du dessin et le goût de l'esquisse ; elle est appelée en quelque sorte par la conception particulière que les Japonais se sont faite de l'art, où ils ont vu moins un moyen d'*expression* qu'un moyen de *suggestion*.

Cl. E. Maitre.

G. W. Knox. — *A Translation of the « Hyô-chû-ori-taku-shiba-no-ki »*. Trans. As. Soc. of Japan, 1902, t. XXX, part. 2, pp. 89-238.

Arai Hakuseki 新井白石 (1657-1725) nous a laissé, sous le titre poétique de *Oritaku shiba no ki* 折焚柴之記 — un titre que M. Knox, pour le dire en passant, n'a pas pris la peine d'expliquer (1) —, une autobiographie doublement précieuse, parce qu'elle émane de l'un des plus grands écrivains et érudits du Japon, et parce qu'elle jette la lumière la plus vive sur l'histoire intérieure du pays et sur la vie à la cour shôgunale au commencement du

(1) V. Aston, *Histoire de la Littérature japonaise*, p. 236.

XVIIIe siècle. Si l'on trouve au Japon un grand nombre de « mémoires », où de hauts personnages ont noté au jour le jour les événements politiques dont ils ont été témoins ou auxquels ils ont pris part, en revanche les autobiographies proprement dites y sont assez rares. Sans doute les souvenirs de sa vie politique tiennent la place la plus considérable dans l'ouvrage de Hakuseki : mais il y a mêlé des souvenirs d'un caractère tout personnel, qui sont, même au point de vue purement historique, d'un intérêt au moins égal. Hakuseki était né dans une humble et très pauvre famille de samurai, et il a dépeint, avec une franchise où se trahit quelque fierté, la modestie de ses origines et les dures épreuves par où il dut passer, avant de s'élever, à force d'énergie, d'honnêteté et de talent, à la position de conseiller tout-puissant qu'il occupa auprès du shôgun Ienobu. Le portrait qu'il a laissé de son père est justement célèbre : nulle part ailleurs on ne trouve décrite avec autant de vigueur et de précision la vie des samurai de la meilleure époque et de la meilleure sorte, esprits bornés et têtus, dont deux ou trois maximes, érigées en vérités intangibles et indiscutées, composaient tout le code moral, et dont deux ou trois devoirs, pratiqués avec une exactitude et une rigueur fanatiques, gouvernaient toute la conduite, mais aussi caractères hautains, d'un désintéressement absolu et d'une austérité un peu morose, capables des héroïsmes les plus rares, prêts à accepter toutes les infortunes sans une plainte et tous les succès sans un sourire. Dans le livre I, Hakuseki raconte l'histoire de son enfance et de ses débuts, comment il perdit sa place chez son seigneur en 1677, et, deux ans plus tard, son père, comment il entra en 1679 au service d'un autre seigneur, qu'il dut quitter en 1691, comment, chargé de famille et riche de trente sous, il ouvrit alors une école où bientôt les disciples se pressèrent, et comment enfin, par un brusque retour de fortune, il fut nommé en 1693 précepteur du futur shôgun. Le livre II, consacré au shôgunat d'Ienobu 家宣 (1709-1712), nous montre Hakuseki au pinacle : il est consulté sur toutes les affaires de l'État ; il inspire toutes les mesures que prend son docile élève, pour réparer les erreurs et les folies de son prédécesseur : rude besogne, et qui ne devait pas être menée à bonne fin. Ienobu, en effet, meurt trop vite, et c'est un enfant de quatre ans, Ietsugu 家継, qui lui succède. Sous Ietsugu (1712-1716), Hakuseki reste encore, mais avec une autorité diminuée, le conseiller du gouvernement, et le livre III expose ses efforts pour faire aboutir les réformes inaugurées sous Ienobu. Le rôle politique de Hakuseki, sous Ienobu et sous Ietsugu, fut considérable. Il réglait souverainement toutes les questions d'étiquette, si importantes alors, et il considérait comme l'un de ses plus hauts faits la manière dont il ordonna en 1710 la réception des ambassadeurs coréens ; il intervenait aussi dans la décision de questions judiciaires épineuses, qu'il tranchait toujours dans un sens conforme à l'équité et à l'humanité ; il s'attachait à signaler tous les abus, et s'honora en faisant alléger dans la mesure du possible les charges qui pesaient sur le peuple ; c'est lui aussi qu'on chargeait des rapports avec les étrangers, soit qu'il fallût interroger le père Sidotti sur sa doctrine perverse, soit qu'il fallût conférer avec les marchands hollandais de Nagasaki ; mais surtout il se consacra avec ardeur à la réorganisation des finances et fit adopter toute une série de mesures, du reste inégalement heureuses, qui instituèrent un contrôle plus sévère, mirent un terme aux altérations successives de la monnaie et réglementèrent avec plus de rigueur l'exportation de l'or et de l'argent et le commerce avec l'étranger. A la mort d'Ietsugu (1717), le shôgunat passa à une autre branche de la famille Tokugawa. Hakuseki se retira aussitôt des affaires publiques, et c'est alors qu'il écrivit son autobiographie. Il s'excuse dans sa préface de l'avoir rédigée à la hâte et sans grand soin. Et la vérité est que la composition laisse beaucoup à désirer : mais c'est là un défaut trop fréquent dans les œuvres japonaises pour qu'on puisse y voir seulement la marque d'un travail trop hâtif. En revanche la clarté, l'aisance et le charme de l'ouvrage lui ont valu, non moins que l'intérêt de son contenu, d'être mis au nombre des classiques de la prose japonaise.

L'idée que M. K. a eue de le traduire était donc en soi excellente. Malheureusement, en lisant sa traduction, on en vient vite à regretter qu'il l'ait eue. M. K. n'a pas connu l'utile

commentaire de Konakamura Kiyonori 小中村清巨 (1), et s'en est tenu à l'édition, assez médiocre, de Naitô Chisô 内藤耻叟 (2). Et cette édition lui a joué un bien vilain tour. Elle est intitulée en effet *Hyôchû* (標註) *Oritaku shiba no ki* ; *hyôchû* signifie « avec notes marginales », et M. K. a cru que cette expression faisait partie intégrante du titre de l'ouvrage de Hakuseki ! Ce n'est là qu'une vétille. On regrettera davantage que M. K. ait cru devoir s'abstenir de toute espèce de commentaire, pour la raison, très contestable, que l'ouvrage « tells its own story with sufficient clearness ». Mais surtout il faut bien dire que la traduction de M. K. est exécrable : c'est une série de contre-sens et d'à peu près. Un pareil travail décourage la critique, car il serait aussi simple, et plus utile, de le refaire que d'en dresser l'erratum. Je me bornerai à extraire un seul passage de la traduction de M. K., que je choisis au commencement même de l'ouvrage (3), et à mettre en regard une traduction littérale du texte de Hakuseki. *Ab uno disce omnes.*

Tr. de M. Knox

He [my father] told me that grandfather lost his estates and was concealed by his farmers for a while.....

He always ate, so father's old nurse told him, with chopsticks which he took from a highly ornamented lacquer box, and after eating he put the chopsticks back and carefully put the box away. In some battle he had taken a good head, and when he showed it to the general, the latter said, — « You must be tired », — and passed him his own tray and dinner, giving him the chopsticks. But father heard the story when so young that he did not remember the name of the general, nor what battle it was.

One other story father told of him. — When an old comrade said to him, « You are contemptuous », grandfather replied, « Contempt cannot be endured. You spoke in jest, but jests invite contempt ».

After grandfather's death, father's adopted brother gave him to a wealthy man whose place was not like grandfather's, but was full of servants, guns, bows and spears. This man loved father well, but, when 13 years old, father quarrelled with a comrade and was asked, « What good is there in arguing with one who does not know his place as a

Trad. littérale

Voici ce que mon père m'a raconté de lui [de mon grand'père] : « Mon père, pour une raison que j'ignore, perdit son domaine, et vécut ensuite dans la retraite sur une terre dont il avait été autrefois le maître.....

Toujours, lorsqu'il mangeait, il tirait des baguettes d'une boîte en laque noire ornée d'un iris (4) en laque d'or ; et quand il avait fini son repas, il les remettait dans la boîte qu'il plaçait à son côté. Comme j'interrogeai à ce sujet la vieille servante qui m'avait élevé, elle me dit : « Dans une bataille, [votre père] avait coupé une tête de prix. Il alla la montrer à son général. « Le combat a dû vous fatiguer », lui dit celui-ci, « mangez ceci », et, lui passant le plateau sur lequel son repas était servi, il lui donna en même temps ces baguettes. C'était une haute marque d'honneur qu'il avait reçue là : aussi, maintenant encore, ne s'en sépare-t-il jamais ». J'étais tout jeune quand j'ai entendu ce récit, et je ne sais plus de quelle époque, de quelle bataille ni de quel général il s'agissait. Il n'y a qu'une autre chose dont je me souvienne encore. Une fois que je jouais avec un camarade de mon âge, l'un de nous s'écria : « Vous dites là des choses méprisantes » ! Mon père, en entendant cela, nous dit : « Essuyer le mépris d'un autre, c'est

---

(1) *Kôsei* (校正) *Oritaku shiba no ki*, Tôkyô, n^lle éd., 1894, 3 vol.

(2) Tôkyô, n^lle éd., 1890, 1 vol.

(3) Pp. 89-90.

(4) « Kakitsubata » : ce n'est pas l'iris proprement dit, mais l'*iris laevigata*.

dependent »? Father did not understand, and, as there was no one else, asked his old nurse. She told him not to mind, but as he persisted, at last she cried and said : — « Your father once had an establishment like this, but though he remembered regretfully the past, he died in peace. This man, with his wealth, might adopt any one's son, but he has taken you and loves you better than his own child, for you are the son of his lord. Obey him like a father ».

When father heard this, he hated his adopted brother, borrowed some pence from the priest his teacher, did up his clothes and wrapped them in paper, stuck his pence into his girdle, put on his sword and went away.

une grande honte. Je sais bien qu'en ce moment vous vouliez plaisanter ; mais vous parliez comme si vous aviez subi un affront réel. Cela ne doit pas se faire ». Après sa mort, je fus, sur l'avis de mes frères plus âgés, adopté par un homme qui, à la différence de mon père, était fort riche : il avait une foule de serviteurs, et il possédait un grand nombre d'arcs, de fusils et de hallebardes. Il m'aimait beaucoup. Un jour, quand j'avais 13 ans, au cours d'une dispute avec un camarade, celui-ci me dit : « Que peut comprendre un garçon qui ne sait même pas qu'il a été adopté par l'un de ses serviteurs [1] » ? Ces mots me jetèrent dans une grande perplexité, et n'ayant personne à qui j'en pusse demander l'explication, j'allai trouver la vieille servante qui m'avait élevé. A mes questions, elle répondit d'abord que je ne devais pas faire attention à ces paroles. Mais cette réponse ne fit que redoubler mes doutes, et je la pressai de plus en plus de questions ; alors elle finit par me dire, en fondant en larmes : « C'est à vos parents d'aujourd'hui, qui n'avaient pas oublié le passé, que votre père a dû d'achever ses jours en paix. Aujourd'hui les riches peuvent adopter des enfants de toute condition. C'est pourquoi ceux-ci vous ont adopté, et ils vous aiment plus tendrement que si vous étiez leur propre fils, parce qu'ils vous regardent comme le fils de leur seigneur. Vous devez donc observer envers eux tous les devoirs de la piété filiale ». Quand j'entendis cela, je conçus contre mes frères plus âgés une forte rancune. Je demandai à un bonze, chez qui j'allais régulièrement étudier l'écriture, de me prêter cent liards de cuivre [2] ; je fis de mon costume de soie [3], de mon pantalon de cérémonie [4] et de mes autres objets [précieux] un paquet que j'enveloppai dans du papier enduit de jus de kaki et que je suspendis à mon sabre ; je serrai mon argent dans ma ceinture ; et je partis. »

---

(1) « Ie no ko », c'est-à-dire « kerai » ; non pas proprement un serviteur, mais un samurai au service d'un autre samurai de rang plus élevé, et dépendant de lui.

(2) Seidô hyappiki 青銅百疋. Le « hiki » valait un quart de sen.

(3) Kosode 小袖 ; vêtement en soie ouatée.

(4) Hakama 袴.

Une page plus loin, Hakuseki raconte que, dans la suite, son père entra au service du Mimbu-shôyû Minamoto no Toshinao 民部少輔源利直, et il ajoute en note : Tsuchiya 土屋. M. K. traduit [1] toute cette expression par : « the *kobu*, Minamoto Tsuchiya ». Ainsi, d'abord il substitue au terme de *Mimbu-shôyû* son équivalent chinois de *kobu* 戸部, qui est employé en d'autres passages : c'est une liberté excessive. Il explique du reste ce terme par « Minister in charge of Embankments », alors qu'il signifie « suppléant du vice-ministre de l'Intérieur ». Et de plus, il prend Tsuchiya pour le nom même du personnage, alors que c'est le nom de la branche de la famille Minamoto à laquelle il appartenait. A ce compte, il faudrait appeler Ieyasu « Minamoto Tokugawa ». Mais à quoi bon multiplier davantage les exemples ? J'en ai dit assez pour qu'on puisse se faire une idée des procédés de traduction de M. K. Tout le reste est à l'avenant. Voilà encore un beau sujet de gâché. On s'en consolerait plus aisément, si l'existence même d'une traduction ne suffisait à décourager ceux qui auraient pu songer à traduire le même ouvrage. Hakuseki n'a pas eu de chance, jusqu'ici, avec ses interprètes.

Cl. E. Maitre.

A. H. Lay. — *A brief sketch of the History of Political Parties in Japan.* Trans. As. Soc. of Japan, 1902, vol. XXX, part. 3, pp. 359-462.

Le parlementarisme japonais n'existe que depuis quelques années : mais les partis politiques semblent avoir tenu à rattraper le temps perdu en se transformant et en se remplaçant les uns les autres, dans ce court laps de temps, avec une aisance et une rapidité extraordinaires. C'est l'histoire de ces avatars que M. Lay a voulu retracer, et il faut lui être reconnaissant d'avoir entrepris une tâche aussi ingrate. Son étude n'est guère, à vrai dire, qu'une liste chronologique des partis, ou plutôt des noms de partis, qui se sont succédé depuis l'avènement du régime constitutionnel. Mais cette liste avait besoin d'être dressée, pour éviter des confusions aux historiens futurs, et M. L. l'a établie avec un soin remarquable. Une liste ne se résume pas ; on peut cependant, après M. L., marquer les phases essentielles de l'histoire du régime parlementaire au Japon.

Dans le serment (go-seimon 御誓文) qu'il prêta le jour de son avènement (6 avril 1868), l'Empereur annonça son intention d'associer éventuellement l'opinion publique à l'exercice du pouvoir. Mais ce ne fut pas du premier coup qu'on arriva à l'idée d'une assemblée délibérative élue par l'ensemble de la nation : on essaya auparavant de toute une série de mesures préparatoires moins radicales. En juin 1868, un corps délibératif (Gisei 議政), divisé en deux Chambres, mais composé uniquement de fonctionnaires, fut créé au sein même du Ministère, dont il était l'un des sept Départements. Le 18 avril de l'année suivante, fut ouvert à Tôkyô un Parlement (appelé d'abord Kôgi-jo 公議所, puis Shûgi-in 集議院), composé de représentants de tous les daimyats, dont les séances furent closes le 4 octobre 1870, mais qui eut encore une existence nominale jusqu'au 24 juin 1873, date à laquelle il fut formellement aboli. Dès le 13 septembre 1871 en effet, sa place avait été prise par un nouveau Département ministériel, le Sa-in 左院, assez analogue à l'ancien Gisei. Le Sa-in fut remplacé à son tour, le 14 avril 1875, par un autre corps législatif de hauts fonctionnaires, le Genrô-in 元老院, dont l'existence fut plus longue [2] ; à peu près en même temps, le 20 juin 1875, s'ouvrait la première session de l'Assemblée délibérative des autorités locales (Chihô-kwan kwaigi 地方官會議), qui se réunit de nouveau en 1878. Enfin le 12 octobre 1881, une ordonnance impériale promit pour l'année 1890 l'ouverture d'un Parlement. En 1882, Itô Hirobumi 伊藤

[1] P. 91.

[2] Jusqu'au 20 octobre 1890, date à laquelle il fit place à la Chambre des pairs.

博文 allait en Europe étudier les régimes politiques des différents États ; et dès son retour (1883), il se mettait à l'œuvre et préparait la constitution nouvelle, d'abord comme ministre de la Maison impériale (1883), puis comme Président du Ministère réorganisé (1885), enfin comme Président du Conseil privé (Sûmitsu-in 枢密院), qu'on venait de créer (1888). Le 11 février 1889, l'Empereur promulgua solennellement la constitution, en même temps que les lois fixant dans le détail le fonctionnement du régime parlementaire. Deux Chambres étaient créées : une Chambre haute, ou Chambre des pairs (Kizoku-in 貴族院), et une Chambre des députés (Shûgi-in 衆議院) élue au suffrage restreint (1). Les premières élections générales eurent lieu en juillet 1890, et l'ouverture solennelle de la première Diète le 29 novembre de la même année. La vie parlementaire du Japon commençait : mais les partis politiques n'avaient pas attendu ce jour pour se produire, se multiplier, se transformer, s'amalgamer, se séparer, se dissoudre et se reconstituer.

Antérieurement à 1881, un premier parti fit son apparition, qui fut dès l'origine associé avec le comte (2) Itagaki Taisuke 板垣退助 et qui, sous ses dénominations et dans ses métamorphoses diverses, peut être considéré comme l'embryon du parti libéral. Son objet était naturellement l'établissement d'un régime constitutionnel. Il s'appela tour à tour Aikoku-kô-tô 愛國公黨 (1874), Risshi-sha (3) 立志社 (id.), Aikoku-sha 愛國社 (1878), Kokkwai kisei dômei-kwai 國會期成同盟會 (1880), Dai-Nihon kokkwai kisei yûshi-kwai 大日本國會期成有志會 (1880) : mais, traqué par un gouvernement ombrageux, il n'arriva jamais à s'organiser d'une manière solide. Cependant l'ordonnance du 12 octobre 1881, qui promettait positivement un Parlement élu pour l'année 1890, donna un nouvel élan au mouvement de formation des partis. Le parti libéral, Jiyû-tô 自由黨, fut constitué définitivement le 29 octobre 1881, avec Itagaki comme président. Peu de temps après, le comte Ôkuma Shigenobu 大隈重信, et quelques autres fonctionnaires démissionnaires, fondaient le Parti progressiste constitutionnel, Rikken kaishin-tô 立憲改進黨 (16 avril 1882), qui avait à peu près le même programme que le Jiyû-tô, et qui par suite se querella violemment avec lui. Enfin, à côté de ces deux partis plus avancés, se formait un parti plus modéré, le Parti impérialiste constitutionnel, Rikken teisei-tô 立憲帝政黨 (18 mars 1882). L'année 1882 vit pulluler les partis de moindre importance, rattachés aux trois partis principaux, ou indépendants, dont la simple énumération remplit une page entière de l'étude de M. L. Mais ce grand effort fut aussitôt suivi d'une grande lassitude : effarés par leurs discordes intérieures et les difficultés que leur créait le gouvernement, les trois grands partis se dissolvent les uns après les autres, le Teisei-tô en septembre 1883, le Jiyû-tô en octobre 1884 ; vers la fin de la même année, le Kaishin-tô, privé de ses chefs, n'a plus qu'une existence purement nominale. Cependant en 1886, 1887, 1888 et 1889, une réaction se produit ; des clubs locaux se fondent un peu partout. En 1889, les anciens partis rivaux cherchent à s'unir, et s'unissent en effet sous le titre de Daidô danketsu 大同團結 : mais en moins d'une année cette union se rompit, puis se reforma, puis se rompit de nouveau, laissant les partis plus divisés que jamais, et le parti libéral divisé contre lui-même. C'est dans ces conditions peu favorables que se firent les élections de 1890. Aussitôt le Jiyû-tô se replâtra tant bien que mal, pendant que les indépendants se groupaient en un nouveau parti, qui disparut bientôt, pour renaître plus tard sous d'autres formes. De 1890 à 1894, tantôt les libéraux se rapprochent des progressistes, tantôt ils s'en séparent ; mais, en général, les deux partis s'allient contre le gouvernement, qui est contraint presque chaque année de dissoudre la Chambre. La guerre avec la Chine (1894-1895)

---

(1) Le droit de suffrage a depuis été étendu sensiblement par la loi du 10 août 1902.

(2) Il n'était pas comte alors : mais ce serait une tâche fastidieuse de suivre les hauts personnages de Meiji à tous les degrés de leur ascension nobiliaire. La même remarque s'applique au comte Ôkuma, etc.

(3) Réunion politique fondée à Tosa, sa province natale, par Itagaki.

amène une trêve des partis. Après la guerre, le Jiyû-tô soutient quelque temps le gouvernement, pendant que les six autres factions qui divisaient alors la Chambre, s'unissent contre lui, et forment le 1er mars 1896 le nouveau parti progressiste, Shimpo-tô 進步黨. En récompense de l'attitude de son parti, Itagaki avait été nommé ministre de l'Intérieur; dans le cabinet suivant, que soutinrent les progressistes, ce fut Ôkuma qui eut un portefeuille; mais à la fin de 1897, il donna sa démission. Dès lors les deux grands partis se trouvèrent de nouveau unis contre le gouvernement, et à la suite de deux dissolutions successives (25 décembre 1897 et 10 juin 1898), s'unirent en un parti unique, qui prit le nom de Parti constitutionnel, Kensei-tô 憲政黨 (22 juin 1898).

Cette date est importante. Jusqu'ici les hommes d'État qui s'étaient succédé au pouvoir, se considérant comme responsables, aux termes de la Constitution, devant l'Empereur seul, n'avaient jamais admis que le ministère dût être formé conformément à la volonté de la majorité parlementaire, et avec des hommes de parti; les derniers ministères cependant avaient consenti à faire aux hommes de parti, mais non pas membres du Parlement, une petite place. Aussi toutes les revendications parlementaires avaient-elles fini pas se concentrer sur la nécessité d'établir la responsabilité des ministres devant les Chambres et de former des cabinets de parti. Les hommes d'État les plus avisés, et surtout le marquis Itô, voyaient bien qu'il faudrait en venir là tôt ou tard, si l'on voulait que le régime nouveau fût autre chose qu'une lutte continuelle et sans merci entre le gouvernement et les représentants élus de la nation. C'est sous son inspiration qu'on tenta alors un essai hardi, la constitution d'un ministère Ôkuma-Itagaki recruté entièrement dans les rangs du Kensei-tô (30 juin 1898). L'essai ne fut pas heureux. L'hostilité des anciens hommes d'État et de la Chambre haute, le manque de cohésion des deux partis alliés, des incidents malheureux, entraînèrent bientôt la sécession des libéraux (29 octobre) et la chute du ministère (31 octobre). Néanmoins, le cabinet suivant, présidé par le marquis Yamagata Aritomo 山縣有朋, qui passait pour le plus anti-parlementaire des hommes d'État de Meiji, dut s'appuyer sur le parti libéral et effectuer des réformes réclamées depuis longtemps par ce parti. Pendant ce temps, le marquis Itô avait laissé voir qu'il reconnaissait pleinement le rôle légitime des partis dans le régime nouveau, et lorsque le parti libéral se sépara du marquis Yamagata (17 mai 1900), il accepta les avances qui lui furent faites par ce parti, et consentit à se mettre à sa tête. C'est le 15 septembre 1900 que le nouveau parti, appelé Rikken seiyû-kwai 立憲政友會, c'est-à-dire parti des amis de la Constitution, fut définitivement organisé. L'action du marquis Itô était habile autant que courageuse. En se mettant lui-même à la tête d'un parti, lui, le plus illustre des anciens hommes d'État, il rendait l'idée d'un cabinet de parti plus acceptable aux autres genrô (元老); et d'autre part, il espérait introduire dans le parti lui-même plus de discipline et un sentiment plus net de ses responsabilités. Lorsque donc, le 19 octobre 1900, il prit le pouvoir, avec un cabinet composé presque entièrement de membres du Seiyû-kwai, on pouvait espérer que la tentative serait couronnée de succès. Il n'en fut pas ainsi. Il semble que le marquis Itô se laissa décourager un peu vite par certaines difficultés qu'il rencontra, et on fut un peu surpris de le voir donner brusquement sa démission le 2 mai 1901. Le 26 mai le comte Katsura Tarô 桂太郎 forma un nouveau cabinet, qui dure encore, et qui présente ce caractère curieux que tout en ne contenant aucun homme de parti, il ne contient non plus aucun des genrô. Le ministère Katsura fut traité avec une indifférence bienveillante par le Seiyû-kwai et le Kensei hontô 憲政本黨 (nom pris par le parti progressiste après la désagrégation du Kensei-tô), jusqu'aux élections d'août 1902, qui donnèrent une majorité considérable au Parti constitutionnel (192 élus sur 375). — L'histoire de M. L. s'arrête à cette date. Mais depuis, que d'événements! L'opposition unie et résolue des progressistes (1) et les constitutionnels aux projets financiers du gouvernement, la dissolution de la

(1) Leur parti a repris maintenant son ancien nom de Shimpo-tô.

Chambre (28 décembre), les nouvelles élections (mars 1903), qui donnent à l'opposition une majorité aussi compacte que dans la législature précédente, les essais de compromis entre le ministère et le marquis Itô, les commencements de rébellion au sein du Parti constitutionnel contre le pouvoir absolu de son leader, la nomination du marquis Itô à la présidence du Sûmitsu-in, qui l'oblige à renoncer à la direction du Seiyû-kwai, son remplacement par le marquis Saionji Kimmochi 西園寺公望, la désagrégation progressive du Seiyû-kwai par sécessions nombreuses et retentissantes, notamment par celle du Président de la Chambre, Kataoka Kenkichi 片岡健吉 (1), la rentrée en scène du vétéran de l'opposition politique, le comte Itagaki, les remaniements successifs du ministère, l'abandon par le gouvernement de ses projets financiers et son adoption d'une politique d'économies intérieures, enfin la formation d'un parti extra-parlementaire bruyant et belliqueux, le Tai-Ro dôshi-kwai 對露同志會, qui pousse à la guerre contre la Russie, tel est (novembre 1903) le bilan assez chargé de l'année qui vient de s'écouler.

Il ne paraît sans doute pas très encourageant, et l'avènement du parlementarisme intégral semble encore bien éloigné. Mais malgré des moments d'arrêt et de réaction, l'histoire des douze dernières années prouve manifestement que le rôle et l'importance des partis n'ont cessé de grandir. Ils auraient grandi plus vite, s'ils ne s'étaient pas heurtés à trois obstacles, que le temps fera disparaître. D'abord les partis rencontraient l'hostilité ou du moins l'indifférence d'hommes d'État à qui l'éclat de leurs services avait donné un prestige considérable, et qui aujourd'hui encore sont considérés justement comme les conseillers indispensables du gouvernement : mais, outre que leur opposition s'est peu à peu atténuée, ces vétérans ne sont pas éternels. En second lieu, les partis japonais, même les deux plus puissants, ont été fondés au début moins sur des principes bien définis et divergents que sur le prestige de certaines personnalités et sur les ambitions de certaines coteries. Tandis que le pouvoir était accaparé par les clans de Satsuma et de Nagato, les partis d'opposition furent établis par des hommes appartenant l'un au clan de Tosa, l'autre au clan de Hizen, c'est-à-dire aux deux autres clans qui avaient joué un rôle prépondérant dans la restauration, sans avoir obtenu la même part dans les bénéfices du triomphe. Sans doute, dans les partis aussi bien qu'au pouvoir, l'esprit de coterie a subsisté. Le parti libéral est resté la chose du comte Itagaki, comme le parti progressiste est resté la chose du comte Ôkuma. Le prestige de ces deux hommes remarquables et les coalitions d'intérêts qui se sont formées autour d'eux ont empêché les deux partis de devenir vraiment des partis à programme et de s'unir, d'une manière durable, pour la réalisation de l'objet qui leur était commun. Enfin il y a une troisième cause, plus profonde, et aussi plus inquiétante : c'est le manque d'hommes de grande valeur dans le Parlement. Les seuls clans de Satsuma et de Nagato ont fourni et fournissent encore une série d'hommes d'État et d'administrateurs de premier ordre : mais le suffrage national n'a pas réussi jusqu'ici à découvrir d'homme dont la supériorité s'imposât assez fortement pour organiser un parti véritable et pour triompher des résistances des coteries gouvernantes. Hoshi Tôru 星亨 lui-même n'était qu'un habile politicien. C'est pourquoi les deux grands partis sont toujours restés inféodés à leurs chefs extra-parlementaires, Itagaki et Ôkuma ; et c'est pourquoi le plus puissant d'entre eux, en désespoir de cause, a cherché à obtenir le pouvoir, en se mettant sous le patronage ou plutôt sous la dictature du marquis Itô. Tant que cette situation durera, le concours des genrô et de leurs successeurs restera nécessaire au gouvernement : mais il serait bien étrange que le peuple qui a produit Hideyoshi, ne produisît pas un jour d'autres hommes capables de le conduire. Sous ces réserves, tout porte à croire que, malgré la lettre de la charte, le régime constitutionnel japonais évoluera de plus en plus du type

(1) Associé dès 1874 au comte Itagaki dans la formation du parti libéral, il avait présidé la Chambre pendant trois législatures successives. Il est mort peu de temps après sa démission (le 31 octobre 1903). C'était un chrétien.

prussien au type anglais. — Telles sont les principales conclusions qui nous paraissent se dégager de l'étude de M. L.

Il est fâcheux qu'un travail aussi sérieux soit gâté par un nombre considérable de fautes d'impression. Je relèverai ici les principales, particulièrement celles qui portent sur des noms propres. En un ou deux cas aussi, les transcriptions de M. L. ne sont pas conformes à l'usage. — P. 363, l. 7 et p. 365, l. 27, Yamauchi Toyonobu, lire Yamanouchi. P. 366, l. 14, Shûgi-in (衆 議 院), au lieu de 衆 lire 集. P. 368, l. 21, Kamaguchi Naoyoshi, lire Yamaguchi (山 口). P. 376, l. 1, Hido, lire Kido ; l. 16, et *passim*, Gôtô Shôjirô, lire Gotô ; l. 18, Yuri Kuimasa, lire Kimmasa ; l. 20, Kôno Toshikawa, et p. 387, l. 3, Kôno Toshigama, lire Kôno Togama. P. 378, l. 12, Bukuba Bisei, lire Fukuwa. P. 385, l. 18, Baba Tatsue, lire Tatsui (辰 猪). P. 387, l. 23, et p. 399, l. 6, Kôno Benken, lire Binken. P. 395, l. 13, et p. 421, l. 29, Koizuka, lire Koezuka (肥 塚). P. 400, l. 10, Hoshi-chû-sei-tô, lire Hoshu. P. 402, l. 31, Ueki Imori, lire Emori. P. 404, l. 24, Kô-En Club, lire Kô-in. P. 409, l. 11 Sugiura Juzô, lire Jûgô ou plutôt Shigetake (重 剛). P. 411, l. 6, Isuda Mainichi, lire, Tsuda Mamichi (津 田 眞 道). P. 419, l. 1, Naichi Zakkio Kôkio Kwai, lire Kôkiû (ou plutôt Kôkyû) Kwai (講 究 會). P. 421, l. 9, Rikken Kakushintô 立 憲 解 新 黨, au lieu de 解 lire 革 ; l. 12 et l. 24, Kodô Kôkan, lire Kudô. P. 435, l. 31, Kuribara Riôitsu, lire Ryôichi. P. 441, l. 28, On the 31 st, lire On October 31. P. 451, l. 16, Mr. Hayashi [held the portfolio] of Communications, lire Hoshi Tôru.

Cl. E. Maitre.

Corée

B. Kotô and S. Kanazawa. — *A Catalogue of the romanized geographical names of Korea.* Tôkyô., Imperial University, 1903, in-12, VI-90-88 pp.

En 1883, la Légation britannique au Japon avait publié *A Manual of Korean geographical and other proper names romanized* (1), dû à la collaboration de MM. Satow, Aston et Chamberlain. C'est cette liste que le nouveau livre de M. Kotô, révisé par M. Kanazawa, veut remplacer. L'ouvrage de la légation britannique avait été fondé partie sur la carte de l'état-major japonais (2), partie sur le *Tai-jŏn Hoi-t'ong*, 大 典 會 通 du gouvernement coréen, partie sur le second appendice du *Dictionnaire coréen-français* des missionnaires français (3) : il contenait environ 1870 noms géographiques. A la suite de ses voyages à travers la péninsule, M. Kotô a pu augmenter cette liste d'un millier de noms environ. De plus il a joint à sa compilation une carte gravée avec soin et qui sans être aussi riche et aussi détaillée qu'on aurait pu l'espérer, est du moins l'une des meilleures que nous ayons encore, en dehors des cartes purement japonaises. Ce catalogue sera donc fort utile ; mais à certains points de vue il laisse quelque peu à désirer. D'abord il se borne à joindre au nom géographique d'un lieu le nom de la province où il se trouve ; à la différence du catalogue anglais, il ne donne pas la longitude et la latitude, et n'indique pas s'il s'agit d'une préfecture, d'une station militaire ou navale, d'une station de poste, d'un village, etc. De plus dans l'index, les noms sont classés alphabétiquement, conformément à la prononciation japonaise des caractères ; c'est dire que, pour les étrangers au moins, cet index, qui tient la moitié du volume, sera à peu près inutilisable. De

---

(1) Yokohama, in-4°, VI-126 pp.

(2) Il s'agit de la carte de format réduit, et non de la grande carte, qui est tenue rigoureusement secrète.

(3) Yokohoma, 1880, 1 vol. gr. in-8°.

toute manière, il eût été bien préférable de s'en tenir au système de l'index de l'ouvrage anglais, qui classe les caractères par ordre de clefs. Enfin, et c'est là le point le plus important, le nouveau système de transcription adopté par les deux professeurs japonais est inadmissible. Le coréen ayant une écriture alphabétique et une orthographe qui lui sont propres, mais qui sont loin de représenter exactement la prononciation actuelle, deux systèmes sont a priori possibles pour le transcrire: une simple translittération, fondée sur l'orthographe traditionnelle, ou une franche romanisation, fondée sur la prononciation réelle. Or le système adopté n'est pas tout à fait une translittération ni tout à fait une romanisation; et la justification qu'en donnent les auteurs est vraiment singulière. « Notre système d'orthographe, disent-ils (¹), est celui de l'*ŏn-mun* (諺文), car c'est, croyons-nous, le seul qui puisse rendre cohérentes la romanisation des lettres coréennes et la prononciation des sons qui leur sont attachés, tout en préservant aussi strictement que possible leur forme originale. Des objections peuvent être élevées contre ce système, à cause des difficultés que présentent ses règles quelque peu compliquées relatives aux changements phonétiques des mots, lorsqu'ils sont seuls, ou lorsqu'ils font partie d'un composé. » Cela n'a aucun sens. Ces difficultés n'existent pas dans un système fondé sur l'*ŏn-mun*, puisque délibérément l'*ŏn-mun* ignore ces changements phonétiques et qu'il ne possède même pas, comme le *kana* japonais, des signes spéciaux pour distinguer les sonores des sourdes et pour marquer par exemple le changement des sourdes initiales en sonores dans le second élément d'un composé. La vérité est, si l'on examine avec soin le système des deux auteurs, qu'ils se sont arrêtés à un curieux compromis. Ils ont respecté scrupuleusement les voyelles et semi-voyelles de l'alphabet coréen, mais ont modifié les consonnes, suivant la prononciation. Ainsi ce système, translittération pour les voyelles, est une transcription phonétique pour les consonnes. Lorsque les lettres *o*, *u* et *eu* perdent leur valeur de voyelles et deviennent la semi-voyelle w, ils continuent à écrire *o*, *u* et *eu* (王 *oang* au lieu de *wang*, 元山 *Uŏn-san* au lieu *Wŏn-san*, 義州 *Eui-jyu* au lieu de *Wi-ju*); lorsque les lettres *ya*, *yŏ*, *yo*, *yu* sont prononcées *a*, *ŏ*, *o*, *u*, ils les écrivent encore *ya*, *yŏ*, *yu* (松堂 *Syong-dang* au lieu de *Song-dang*); ils écrivent *yŏi*, bien qu'en réalité il n'y ait pas là de diphtongue, et que le son soit simplement *yé* (禮山 *Yŏi-san* au lieu de *Yé-san* ou *Ye-san*), etc. En revanche, ils n'hésitent pas écrire *k ng* devant une labiale à changer *n-r* en *ll*, à supprimer *n* devant un *i* ou un *y* au commencement d'un mot, à changer la sourde initiale en sonore dans le second élément d'un mot composé, en un mot à conformer l'orthographe des consonnes à la prononciation. L'adoption d'une transcription aussi incohérente fait perdre beaucoup de sa valeur à un ouvrage dont l'intérêt à peu près unique était de donner l'orthographe romanisée des noms géographiques coréens.

Cl. E. Maitre.

Divers

Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr H. Kern, hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag, den VI April MDCCCCIII. — Leiden, E.-J. Brill 1903, in-4º, XVII-420 pp.

Jamais hommage ne fut plus éclatant ni plus mérité que celui qui vient d'être rendu au Prof. Kern « par ses amis et ses élèves » pour fêter son soixante-dixième anniversaire. Plus de quatre-vingts savants d'Allemagne, d'Amérique, d'Angleterre, de Belgique, de France, de Hollande, d'Italie, de Suisse, de Norvège, ceux d'Occident et ceux d'Orient, se sont associés

---

(¹) P. II.

pour offrir au vénéré maître le tribut de leur admiration et de leur attachement. C'est la digne récompense d'une noble vie scientifique consacrée tout entière à la recherche désintéressée de la vérité. On peut se faire une idée de l'immense labeur accompli par M. Kern en parcourant, à la fin du volume, l'excellente bibliographie dressée par M. Petit : les travaux qui y sont énumérés ne remplissent pas moins de 12 pages in-4°. Le premier est de 1855, le dernier de 1903. Il y a donc un demi-siècle que l'illustre savant accumule sans relâche les recherches et les découvertes avec cette force tranquille et cette admirable simplicité qui le caractérisent. Et ce n'est pas dans un domaine restreint et homogène que s'est exercée sa féconde activité : langues et religions de l'Inde, littérature javanaise, idiomes malayo-polynésiens, langues germaniques, il a tout annexé dans son prodigieux *digvijaya*. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ici ce que lui doit en particulier l'Indochine. En mai et juin 1879, les *Annales de l'Extrême-Orient* publiaient un récit de la belle exploration du Dr Harmand au Cambodge, avec des planches reproduisant quelques fragments d'inscriptions estampées par le voyageur. « Pourra-t-on jamais déchiffrer ces inscriptions ? » demandait M. Harmand. L'année ne s'était pas écoulée que les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye donnaient à cette question une victorieuse réponse : M. Kern avait lu les inscriptions; l'épigraphie cambodgienne et avec elle l'histoire documentaire des Etats hindous de la péninsule était du coup fondée; l'attention du monde savant était attirée sur ces témoins authentiques du passé ; le sceau du livre mystérieux était brisé, et Bergaigne, Barth, Aymonier allaient bientôt en déchiffrer les pages. Vingt ans plus tard, au moment où l'Ecole française était fondée pour continuer en Indochine les travaux de ces maîtres, la première voix qui s'élevait au dehors pour saluer sa naissance d'une parole bienveillante et amicale était celle du Prof. Kern. En contribuant donc pour notre modeste part à cette belle manifestation, nous n'avons fait que reconnaître de notre mieux une dette de particulière gratitude.

L'Album Kern se présente sous forme d'un imposant volume in-4°, superbement relié, et imprimé avec une correction qui fait le plus grand honneur à ceux qui ont surveillé ce travail. Au frontispice, un beau portrait de M. Kern; en regard, ce titre sanskrit : *Anekasuhṛtpaṇḍitaviracitanibandhaḥ karṇapūjāgranthaḥ.*

La place nous manque pour analyser avec les développements qu'il y faudrait consacrer les nombreux mémoires qui composent ce recueil, ou même pour les énumérer tous. Nous voudrions tout au moins, en groupant d'après leur sujet ceux qui se rapportent le plus directement à nos études, donner quelque idée de la variété et de l'abondance des faits nouveaux dont ils enrichissent nos connaissances.

La plupart de ces travaux concernent l'Inde et l'Insulinde. La Chine n'est représentée que par un article de M. J. De Groot sur le culte des reliques en Chine, solide et nourri de textes, comme tout ce qu'écrit cet éminent sinologue. L'Indochine a trois articles pour sa part. Deux d'entre eux peuvent être simplement mentionnés, ayant été réimprimés ici même : l'*Inscription sanscrite du Phou Lokhon* de M. Barth (Bull. III, 462) et l'étude sur *Pāṇḍuraṅga* qu'on a lue ci-dessus (p. 630 sqq.). Le troisième, qui a pour auteur M. Aymonier, traite des origines d'Angkor Vat : ce célèbre monument aurait été commencé sous Jayavarman VI, vers 1090 A. D. et terminé sous Sūryavarman II, vers 1120-1130.

Arrivant à l'Inde, nous nous arrêterons tout d'abord devant le groupe des védistes. Leurs rangs sont clairsemés ; le buddhisme est à la mode et attire à lui les gros bataillons ; mais le Veda garde une élite de fidèles.

M. Victor Henry analyse avec sagacité la personnalité du cheval Dadhikrāvan. Oldenberg le considère comme « un cheval en chair et en os », et Pischel le fait triompher sur l'hippodrome des Pūrus. M. H. a des arguments très forts contre cet évhémérisme facile. Par exemple on adresse à Dadhikrāvan cette étrange requête : « Qu'il donne à nos bouches un doux parfum ! » « Ce trait, à lui seul, dit M. Henry, suffit à nous montrer Dadhikrā veillant sur les confins de

la nuit et du jour, sur l'heure douteuse et blanchissante où les amants s'unissent en un dernier baiser... Ce n'est guère la fonction d'un pur-sang. » Certes ! Qu'est-ce donc que ce mystérieux cheval ? Simplement le crépuscule du matin. C'est pourquoi il tient dans la course la tête des autres dieux lumineux : les Açvins, l'Aurore, Agni. Cette course est celle du soleil dans le ciel.

D'autres chevaux ont été signalés par M. Windisch dans un vers du Ṛg-Veda (1.165.5), où personne n'avait soupçonné leur présence.

M. Oldenberg étudie les mots *krāṇa*, *krāṇā* dans le Ṛg-Veda : *krāṇa* est un participe moyen à sens passif de *kar*, faire ; *krāṇā* peut être un nominatif sg., un pluriel neutre, un duel ; mais il pourrait aussi être un instrumental adverbial signifiant « activement, énergiquement » ; et plusieurs passages s'expliqueraient mieux ainsi.

M. Hillebrandt propose un nouveau sens pour les mots *arkasāti* et *medhasāti*. Bergaigne traduisait *arkasāti* par « acquisition de l'hymne » (rac. *arc*, chanter) : pour M. H. il signifie « combat pour la lumière » (rac. *arc*, briller ; cf. Sāyaṇa : « arkasātir yuddham ») ; il est à rapprocher de *sūryasāti*, « combat pour le soleil », *svarṣāti*, « combat pour le ciel. » Tout cela signifie : combat pour la lumière, pour la vie. *Medhasāti* = « combat pour le sacrifice », c'est-à-dire pour la conquête du bétail destiné aux sacrifices.

Selon M. Pischel, on a cru à tort que la nourriture vue en rêve était un mauvais présage ; le présage n'est mauvais que si on ne trouve pas au réveil la nourriture dont on a rêvé : on l'écarte alors par la formule (AV. 8. 106.) :

yat svapne annam açnāmi na prātar vidyate mayā
sarvaṃ tad astu me çivaṃ na hi tad dṛçyate divā.

M. Lanman fait remarquer que dans AV. 8. 8. 2, *amitrāḥ* n'est pas un mot superflu à supprimer, comme l'ont cru Bloomfield et Henry. Le pāda est récité deux fois, la première avec *dhūmam*, la seconde avec *agnim* : pour abréger, on n'a écrit qu'une fois la partie commune ; il faut donc lire :

dhūmaṃ } paradṛçyāmitrāḥ
agniṃ }

M. L. signale ensuite quelques « prākritismes orthographiques » (AV. 10. 9. 23 : *ṛccharās*, var. *ṛtsarās* ; 3. 12. 4 : *uchantu*, Paipp. *ukṣantu* ; 19. 8. 45 : *chavam*, mss. *kṣavam* ; 19. 4. 4, *ucyase*, Paipp. *uccase*). Viennent enfin quelques détails sur le commentaire de l'Atharva-Veda par Whitney, actuellement sous presse dans la *Harvard Oriental Series*.

M. Caland a tiré du Çrautasūtra de Baudhāyana (21. 13-14) une nouvelle version de la légende de Purūravas et d'Urvaçī, différente de celles relevées par Geldner (*Ved. Stud.* I, 24 sqq.). Ce récit est d'une sauvagerie fort savoureuse.

M. Macdonell, qui prépare une nouvelle édition de la *Bṛhaddevatā*, en a extrait trois passages concernant la grammaire et remarquables par la netteté de l'exposition et la précision des définitions. Ils traitent du nom (*nāman*), du verbe (*ākhyāta*), du substantif (*dravya*), des particules (*nipāta*), des prépositions (*upasarga*), des pronoms (*sarvanāman*), des règles d'interprétation (construction, addition ou élimination d'un mot, analyse), des composés, des erreurs d'interprétation, particulièrement dans le *Nirukta* de Yāska. Le texte est suivi d'une excellente traduction. Signalons seulement en passant que la traduction de *triṇy eva loke liṅgāni* par « there are but three genders in popular use » donne trop d'importance à *loke*, qui est une simple cheville et peut être laissé de côté.

M. Huizinga explique comme des euphémismes certains termes de médecine ou de magie. Ainsi *takman*, « fièvre » (dans AV.) paraît avoir été remplacé plus tard par *jvara*, « chaleur ». (Où M. H. a-t-il trouvé ce sens ? PW. ne connaît que celui de fièvre, et le *Dhātupāṭha* donne seulement pour la rac. *jvar* : « jvara roge ».) Ainsi encore la lèpre, *kuṣṭha* (en classique), aurait été nommée d'après le *kuṣṭha* (AV.), la plante panacée (viçvabheṣaja) ; *çlīpadam*, « elephantiasis » = *çripadam* ; la *viṣūcikā*, « maladie d'entrailles », tirerait son nom — dérivé de *viṣvañc*, fém. *viṣucī*, « allant de deux côtés » — non des vomissements et de la

diarrhée qui la caractérisent, mais d'une formule d'exorcisme : « De tous côtés loin de moi ! » ; *ariṣṭa*, « présage de mort », viendrait de *ariṣṭa* « sans dommage » (cette explication se trouve déjà dans PW.) ; *pārāvata*, « tourterelle », peut dériver de *parāvat*, qui figure dans les formules d'exorcisme.

Parmi les travaux purement linguistiques, citons celui de M. Meillet sur l'étymologie de l'adjectif védique *niṇya*, « caché, secret » (le primitif est *nṛ-nya* ; la cérébrale *ṇ* indique en effet que *i* est un ancien *ṛ*) ; — et celui de M. Wackernagel sur les prâkritismes en ancien indien ; à côté de *janavāda*, « bavardage », se rencontrent les formes *janevāda* (composé syntactique qui ne peut s'expliquer que comme un fait d'analogie) et *janovāda* ; ce dernier mot, qu'il faut couper *jan-ovāda* est un prâkritisme pour *jana-apavāda* ou *avavāda*. De même *āgantuka* est un prâkritisme pour *āgantṛ + ka*.

Passons à la littérature sanskrite. M. Hopkins trouve dans le *Mahābhārata* des traces d'intolérance religieuse à l'égard des buddhistes : ainsi le roi Açoka est un démon incarné ; Kṛṣṇa tue un autre démon, Mura ou Muru, dont le nom rappelle celui des Mauryas. Ces démons incarnés pourraient bien être les hérétiques, appelés ailleurs *dasyus*, et que les Kṣatriyas ont le devoir d'exterminer, car ils ont été créés pour cela (MBh. 12. 89. 8) :

trayī vidyā sā bhūtān bhāvayaty uta
tasyāṃ prapatamānāyāṃ ye syus tatparipanthinaḥ
dasyavas tadvadhāyeva Brahmā kṣatram athāsṛjat.

A cette note en est jointe une seconde sur une malédiction védique sous forme épique (MBh. 8. 40. 33 = RV. 1. 191. 165, AV. 10. 4. 9 et 5. 13. 4).

Le *Mahābhārata* a livré à la pénétrante investigation de M. Jacobi un secret encore plus important : le *Vidulāputrānuçāsana*, exhortation de Vidulā à son fils Sañjaya, roi de Sauvīra (Udyogap. 133-136) ne serait rien de moins qu'un fragment de l'épopée nationale des Sindhu-Sauvīras, qui, selon l'opinion de M. J., était en sanskrit et dut se former avant les conquêtes d'Alexandre, soit antérieurement au IVe siècle av. J.-C.

La *Bhagavadgītā* est un champ inépuisable de subtiles hypothèses : M. Pavolini propose une nouvelle interprétation du v. 2.46 : « Autant qu'a d'utilité une citerne quand l'eau afflue de toutes parts, autant tous les Védas pour le brahmane qui connaît [l'Ātman] ».

A l'autre grand poème épique de l'Inde, au *Rāmāyaṇa* se rapporte l'article de M. Sylvain Lévi sur « la légende de Rāma dans un avadāna chinois ». L'avadāna en question se trouve dans la collection traduite en chinois par Ki-kia-ye, en 472 A. D., sous le titre de *Tsa pao tsang king* ; c'est une traduction du *Daçarathajātaka* ; toutefois il n'y est question ni de Sītā ni de Rāvaṇa, mais seulement de l'exil des deux frères et de leur retour dans le royaume. Nouvelle preuve, comme le remarque M. L., de « l'inanité de la méthode qui prétend reconnaître les étapes successives de la légende au nombre croissant des éléments mis en jeu ».

Le sanskrit classique n'a pas de plus habile interprète que M. Cappeller : il nous donne avec son ordinaire ingéniosité le sens de plusieurs stances de la *Subhāṣitāvali* de Vallabhadeva, déclarées jusqu'ici inintelligibles.

M. Warren s'est demandé quel était l'original du recueil de contes intitulé *Çukasaptati* ; il aboutit aux conclusions suivantes : 1° l'original du *textus simplicior* (éd. R. Schmidt, 1893) est un texte métrique en prâkrit ; 2° le *textus ornatior* n'a pas été fait sur le *simplicior*.

M. Kielhorn signale un curieux emploi du verbe *yā* dans le *Harṣacarita* : *yāti = çakyate*.

Enfin M. Vogel prouve, par la comparaison de l'hindī *paulī*, que le skr. *pratolī* ne signifie pas « route, rue » (PW.), mais bien « porte » (d'une ville ou d'une forteresse ; cf. *Çabdakalpadr.* : « durganagaradvāre iti kecit »).

Les mémoires relatifs au buddhisme sont nombreux : les uns sont consacrés aux idées buddhiques en général, d'autres au buddhisme du Nord, d'autres enfin au buddhisme du Sud.

Une des notions fondamentales de cette religion, celle du *nirvāṇa*, exerce depuis fort longtemps la sagacité des philologues. Tout n'avait pas été dit cependant : nous le voyons par

le lumineux exposé où M. SENART trace l'histoire de ce mot. *Nirvāṇa* signifie primitivement « extinction » [d'une flamme], d'où « rafraîchissement, bien-être, bonheur »; mais la passion est un feu, comme la douleur : *nirvāṇa* aura donc aussi le sens de « calme, repos, détachement » (= *çānti, sāma*). Un vers du *Mahābhārata*, XII, 6635, exprime bien cette double idée :

eṣa brahmapratiṣṭho haṃ grīṣme çītam iva hradaṃ
çāmyāmi parinirvāmi sukhaṃ mām eti kevalam.

Envisagé par rapport à la délivrance, *nirvāṇa* s'applique aux deux phases du *mokṣa* : 1° à la paix qui résulte de l'extinction des passions (*jīvanmukti, arhattva*) ; 2° à la félicité qui résulte de la libération du saṃsāra (*apavarga, parinirvāṇa*). Il ne désigne point expressément l'annihilation, du moins à l'origine; dans le sens de félicité suprême, il est synonyme de *brahman* : l'expression *brahmanirvāṇa* signifie le *nirvāṇa* qui est le *brahman*, c'est-à-dire que ce composé est équivalent à *nirvāṇa* seul, à moins qu'il ne désigne la seconde phase du *mokṣa*, le *parinirvāṇa*. Le mot *nirvāṇa*, dans son sens mystique, a été emprunté par le buddhisme au Yoga.

M. KIRSTE, après beaucoup d'autres, explique à sa façon le cercle des *nidānas*.

M. Ed. HARDY consacre une intéressante étude à l'origine du *samajja* (skr. *samāja*). Le *samajja* nous apparaît dans les textes pâlis comme une sorte de fête populaire consistant principalement en jeux scéniques : jongleries, récitations, musique, pantomime, luttes, etc. Une de ces fêtes avait lieu chaque année sur une montagne près de Rājagṛha. Ces assemblées seraient, d'après M. H., le vestige d'anciennes fêtes orgiastiques se rattachant au culte de Çiva. Ce dieu est en effet un habitant des montagnes, il se plaît aux danses violentes et il est particulièrement associé à Rājagṛha. Cf. *Subhāṣitārṇava*, 151 :

Campāyāṃ jāyate Brahmā Rājagṛhyāṃ Maheçvaraḥ
Māthuro jāyate Viṣṇuḥ...

M. de LA VALLÉE POUSSIN a traduit un passage du commentaire de Çaṃkara sur les *Brahmasūtras* (II, 2, 22-24), où le grand théologien réfute la théorie buddhique des trois *asaṃskṛtas* (espace, *ākāça* ; cessation consciente, *pratisaṃkhyānirodha* ; cessation inconsciente, *apratisaṃkhyānirodha*).

La littérature buddhique du Nord doit beaucoup aux excellents travaux de M. C. BENDALL : la découverte dont il nous fait part ici est celle d'un simple *palm-leaf* trouvé dans la bibliothèque du Durbar à Kāṭhmāṇḍu (Népal). Mais ce feuillet est fort intéressant : il contient un texte skr. concernant l'ordination des religieuses et correspond au *Cullavagga* X, 17. M. B. croit que ce fragment appartient au Vinaya de la secte Mūla-sarvāstivāda.

M. SPEYER, grand correcteur de textes, redresse quelques passages du *Buddhacarita* et du *Lalitavistara* : BC. III, 55 d. : ms. *yo bhūṣitoçvāpy*, Cowell : *bhūṣito 'çvāsy*, Speyer : *bhūṣitaç cāpi* ; 56 c. : *sambadya*, cor. *saṃvandhya* ; 56 d. : *priyāpriyaiḥ* est probablement un intensif et non = *priya* + *apriyaiḥ*. — LV., éd. Lefmann, 9, 13-16, où le Buddha est comparé à la lune, il faut lire : *Mahāpuruṣacandramasaç ca*.

M. F. W. THOMAS donne, d'après les sources tibétaines, quelques détails sur trois écrivains buddhistes : 1° Āryaçūra, auteur de la *Jātakamālā* et du *Karmaphalasaṃkṣiptanirdeçasūtra* (Nanjio, 1349). Un vers de Dharmakīrti, cité par Tāranātha (p. 181) est à la louange des poètes Dignāga, Candragomin et Çūra; ce vers, ainsi que le commentaire de Dharmakīrti sur la *Jātakamālā* suffirait à prouver que Çūra n'est pas postérieur au VIe siècle (*contra* Lévi, dans Bull. E. F. E.-O., III, 44-46) ; mais de plus, si le *Karmaphalasūtra* fut traduit en chinois en 434 (Nanjio, n° 1349), l'auteur devrait être placé au plus tard au IVe siècle. Le Tanjur lui attribue 5 autres poèmes, dont l'un, la *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* est sans aucun doute l'ouvrage découvert par M. Lévi au Népal. — 2° Triratnadāsa est, selon Tāranātha (p. 140), l'auteur de deux ouvrages (auquels on peut ajouter, d'après le Tanjur, le *Çākyamunistotra*) :

l'un de ces ouvrages a été commenté par Dignāga et l'autre est un commentaire de Triratnadāsa sur Dignāga: il est donc certain que les deux auteurs étaient contemporains, comme Āryadeva et Candrakīrti, qui se citent l'un l'autre. — 3° Dhārmika Subhūti est auteur de trois ouvrages, où est mentionné Nāgārjuna ; son nom est une traduction de Tāranātha ; dans le Tanjur, le nom tibétain correspondant est suivi de *dbyans* = *ghoṣa*. C'est probablement le Subhūti que rencontra Hiuan-tsang.

Quittant la littérature pour la paléographie, nous trouvons une longue dissertation de M. E. Leumann sur une ligature du ms. en kharoṣṭhī du *Dhammapada* (ms. Petrovsky-Dutreuil de Rhins). Cette ligature est composée d'un demi-cercle ouvert par en haut (= *m*) et d'un demi-cercle ouvert à gauche. M. Senart croit que ce groupe = *mm*, bien que le ms. ne redouble pas les consonnes ; M. L. se prononce pour *mh*. En effet, ce groupe se rencontre, d'abord dans des mots qui répondent au skr. *brāhmaṇa* et *gambhīra*, où il ne fait pas difficulté ; ensuite dans des mots correspondant au skr. *sammṛçati* et *sammiñjati*. Pour le premier, il faut observer que le prâkrit ne distingue pas nettement la rac. *mṛç* de la rac. *mṛṣ* ; or *pramṛṣati* devient *pamhusai*. En ce qui concerne *sammiñjati*, il faut avoir soin de distinguer *sam-iñjati*, « il se meut », et *sammiñjati*, causat. *sammiñjayati*, « il plie [le bras] » : celui-ci vient de la rac. *vṛj* ; or on peut prouver qu'en prâkrit *v* se change en *bh* et *bh* en *h* ; donc *m* + *v* = *mh*.

Nous abordons le territoire pâli, où M. Rhys Davids réclame tout de suite notre attention. Mentionnons seulement, avant d'aller à lui, deux estimables travaux : l'un où M. Franke recherche les sources des explications des racines dans la *Rūpasiddhi* de Buddhappiya ; l'autre où M. Geiger montre par un exemple (*Mahāvaṃsa*, 13. 16-20) l'utilité de la ṭīkā du *Mahāvaṃsa* pour l'établissement du texte.

Le mémoire de M. Rhys Davids, *The Jātaka-Book*, peut être considéré comme un résumé, complété et mis au courant, de son introduction aux *Buddhist Birth Stories*, dont les idées maîtresses n'ont d'ailleurs subi aucune modification.

Le jātaka a commencé par être un simple conte hindou, sans aucun caractère buddhique. Puis ces contes profanes passent, sous forme d'histoires édifiantes, dans diverses parties du Canon, notamment dans le Vinaya et dans les Nikāyas. Lorsque le héros de l'aventure est identifié avec le Buddha dans une de ses existences antérieures, le récit est un *jātaka*. Le recueil de jātakas contenu dans le Tipiṭaka pâli se présente sous forme d'un commentaire, la *Jātakatthavaṇṇanā*. Le texte commenté est en vers. Ce Jātaka métrique, sans le commentaire, existe, et il est aussi surprenant que regrettable que personne n'ait encore songé à le publier. Dans la *Jātakatthavaṇṇanā*, chaque jātaka se compose de deux parties ; 1° le cadre, comprenant l'épisode d'introduction et l'identification finale ; 2° le récit, formé de prose et de vers Quels sont les rapports entre la partie métrique et la partie en prose ? M. R. D. ne s'est pas exprimé sur ce point avec sa netteté habituelle. Tantôt il semble considérer ces deux éléments comme contemporains, la prose ayant seulement subi quelques rajeunissements de forme ; tantôt il paraît se rallier aux conclusions de Lüders, d'après lesquelles, si je ne me trompe, la partie en vers représente un état plus ancien de la légende elle-même ; tantôt enfin c'est à la prose qu'il fait mine d'accorder la privilège de l'ancienneté, si on en juge par l'importance qu'il accorde au fait que, sauf une seule exception, les bas reliefs de Bharahut et de Sañchi illustrent la prose et non les vers. Cette assertion est d'ailleurs un peu hasardée : des titres tels que *Migojātakam*, *Nāgajātakam*, *Laṭuvājātakam*, et les scènes qu'ils déterminent, n'autorisent de conclusions que pour le fond et non pour la forme de l'histoire. Un seul de ces titres fait exception et il se trouve précisément qu'il est tiré de la partie métrique : *yaṃ brāmaṇo avayesi jātaka* = *Aṇḍabhūta-jātaka*, Fausböll n° 62 (R. Davids : « Andhabhūta », contre le commentaire). Finalement, après avoir lu les savantes et ingénieuses remarques de M. R. Davids, on reste perplexe devant cette question : quelles sont les origines respectives et quel est l'âge relatif de la partie en prose et de la partie en vers ?

Sur les coutumes indiennes nous n'avons à citer que l'étude de M. J. Jolly : « De quelques usages relatifs au mariage ».

L'histoire politique est représentée par un mémoire de M. J. Marquart sur la chronologie du Kaçmir. Passons rapidement sur ses remarques au sujet des rois de la liste I (Stein, *Rājatar.* I, p. 134) : l'identification de Juṣka avec Vasuṣka est d'autant plus douteuse que la forme Vasuṣka résulte d'une fausse lecture, selon Fleet (Cf. B. E. F. E.-O., III, 337); quant à la date assignée à Abhimanyu, elle repose sur le prétendu synchronisme établi par Liebich entre l'époque de Candragomin et la défaite des Hūṇas par Skandagupta : elle n'a donc aucune base. La liste II (dynastie Gonandīya) est, d'après l'opinion vraisemblable de M. M., une liste parallèle à la première et provenant d'une source différente. Le premier groupe historique qu'on rencontre dans cette liste est celui des trois rois Hiraṇyakula, Vasukula et Mihirakula : ce dernier est le Gollas de Cosmas, le roi du Gandhāra que vit Song Yun en 520. Vasukula serait, par suite, à identifier avec Toramāṇa, premier tegin du Gandhāra et père de Mihirakula. Il est vrai qu'on retrouve Toramāṇa dans la liste IV ; mais ce Toramāṇa associé à Hiraṇya n'est autre chose qu'un doublet de Vasukula, successeur de Hiraṇyakula. Et ce n'est pas le seul doublet de ce genre que présente la liste en question, comme il est facile de le voir en la comparant à la liste III.

Liste III	Liste IV
Pratāpāditya [I]	Meghavāhana
Jalaukas	Çreṣṭhasena-Pravarasena [I] ou Tuñjina [II]
Tuñjina [I]	Hiraṇya et Toramāṇa
	Mātṛgupta
	Pravarasena [II]

Pratāpāditya est donné comme parent du roi Vikramāditya, et Kalhaṇa ajoute que depuis lors (*tataḥ-prabhṛti*) le pays fut soumis aux rois Harṣa, etc. Il semble donc que le parent de Pratāpāditya soit Harṣa Vikramāditya de Mālva, — père de Çilāditya Pratāpaçīla, dont parle Hiuan-tsang, — qui régnait dans la première moitié du VIe siècle. Le premier roi de l'autre liste régna (*Rājatar.* III, 57) après Mihirakula (520) : donc Tuñjina [I] et Tuñjina [II] sont du même temps et doivent être un seul et même personnage. Il est de même probable que Pravarasena [II] n'est pas distinct de Pravarasena [I].

Avec la liste V (dynastie Kārkoṭa), nous sommes en pleine période historique et nous pouvons contrôler les dates de la Chronique par celles des historiens chinois. Ces documents nous fournissent deux dates précises : 720, investiture de Candrāpīḍa ; 733, investiture de Muktāpīḍa Lalitāditya. En prenant comme point de départ 720 et en y ajoutant les durées des règnes de Candrāpīḍa (8 ans 8 mois) et de Tārāpīḍa (4 ans 24 jours) fournies par Kalhaṇa, M. M., obtient pour l'avènement de Tārāpīḍa 729 et pour celui de Muktāpīḍa 732, en retard d'un an sur la date du décret d'investiture, 733 : légère différence qu'il propose d'éliminer en augmentant d'un an la durée du règne de Candrāpīḍa. Il ne nous semble pas que cette correction soit nécessaire : d'abord 729 A. D. + 4 ans 24 jours donne, sauf erreur, 833 et non 832 ; ensuite, même en admettant cette dernière date, il est très explicable — si on tient compte de la durée du voyage à effectuer par les ambassadeurs — que le décret d'investiture ait été rendu l'année qui a suivi celle de l'avènement ; enfin l'accord est ainsi complet avec les dates laukika telles que les a restituées M. M. : avènement de Tārāpīḍa, L. S. 3804 = 728-729 A. D. ; avènement de Muktāpīḍa, L. S. 3808 = 732-733 A. D.

Il reste une difficulté à résoudre. Selon Kalhaṇa, de l'avènement de Candrāpīḍa à celui d'Avantivarman (L. S. 3931 = A. D. 855/6), il s'écoule 168 ans 5 mois 27 jours. En fait, l'avènement du premier étant fixé à 720 A. D., il n'y a de 720 à 855 que 135 ans. La computation de Kalhaṇa renferme donc 33 ans de trop. M. M. rétablit l'accord au moyen de deux corrections : il fait rentrer les trois ans d'usurpation de Jajja dans les 31 années de règne de Jayāpīḍa ; et il ramène le règne d'Ajitāpīḍa de 37 ans à 7 ans. La première de ces corrections ne peut soulever aucune objection ; la seconde est plus arbitraire, mais cependant indiquée. Pour la justifier, M. M. s'appuie sur ce fait que Kalhaṇa a placé à tort le gouvernement des

oncles de Cippaṭajayāpīḍa après la mort de leur neveu, tandis qu'il semble résulter d'un passage de sa Chronique elle-même qu'ils auraient dominé pendant son règne : soit, mais ce règne étant de 12 ans, il reste toujours une différence de 18 ans qui reste inexpliquée. Plus décisive est la preuve donnée antérieurement par Bühler (cf. Stein, I, 95-96) que l'avènement de Cippaṭajayāpīḍa doit être notablement postérieur à la date donnée par Kalhaṇa : il est vrai que la différence de ces deux dates ne peut être exactement déterminée, mais rien n'empêche de la fixer à trente ans pour remettre tout en ordre.

Avec le travail de M. Marquart nous prenons congé de l'indologie, non sans constatater que les travaux que nous venons de passer en revue, si divers qu'ils soient d'origine et d'objet, portent tous la marque d'une excellente méthode et donnent une réconfortante impression d'harmonie et de progrès.

Nous quittons maintenant le continent pour les îles.

M. Kramp a étudié, à la lumière des annales chinoises, un important épisode de l'histoire de Java : l'expédition envoyée par Khoubilaï Khan contre ce royaume en 1293. Les origines de la question remontent à 1280 : en cette année, les rois du Tonkin et de Java reçurent chacun une ambassade chinoise leur apportant l'ordre de venir en personne à la cour de Chine. Aucun d'eux ne bougea de chez lui. En 1282 et 1286, des envoyés chinois vinrent renouveler la même sommation au roi de Java ; enfin « dans la suite », l'empereur envoya l'assistant de droite Meng K'i dans le même but : cette fois le roi de Java perdit patience et fit mutiler le visage du malheureux ambassadeur. Cet évènement eut lieu vers 1289. En mars 1292 sont désignés les trois généraux qui doivent commander l'expédition contre Java. Leur campagne a lieu en 1293. Ils sont de retour en janvier 1294, un mois avant la mort de Khoubilaï Khan. M. K. recherche quel est le roi de Java qui reçut l'ambassade de Meng K'i, et il opine pour Jaya Katong, prince de Kalang. Sur la fondation du royaume de Madjapahit, que Groeneveldt place entre 1280 et 1293, Brandes vers 1292 et Rouffaer en 1278, les annales chinoises ne nous apprennent rien de précis ; mais elles confirment en général la chronologie du *Pararaton*.

M. Rouffaer traite de l'identification des noms géographiques qui se trouvent dans deux passages parallèles de Couto (*Dec.* IV, l. 3, c. 1) et de Lavanha, dans Barros (*Dec.* IV, l. 1, c. 12, note).

M. Yzerman rectifie une assertion de Fergusson au sujet des temples du plateau de Diëng. On sait que Fergusson classe les monuments de l'Inde en : buddhistes, jainas et hindous, et qu'il reconnaît dans ceux-ci trois styles : indo-arien, au nord ; cālukya, au centre ; dravidien, au sud. Or il caractérise les temples de Diëng comme étant de style cālukya et du même type que le temple de Buchropully. Cette affirmation est fondée uniquement sur deux dessins du temple de Puntadewa, dans Raffles, *Hist. of Java*, II, p. 32. Ces dessins, exécutés par l'ingénieur Cornelis en 1814, sont très peu fidèles, et il y entre une grande part d'imagination. En réalité, tous les temples de Diëng, sauf un, et en général tous les temples du centre de Java, sont de style dravidien. Seul le Čandi Bhīma est de style cālukya. M. Y. croit que les immigrants hindous qui construisirent ces monuments, du VIIIe au Xe siècle, étaient originaires des vallées de la Godavari et de la Krishṇā et étaient partis de la côte de Coromandel.

La littérature javanaise fait l'objet de plusieurs mémoires. M. Juynboll signale l'influence du *Mahābhārata* a.-jav. sur le *Bhīmasvarga*. Ce *kidung*, populaire à Java, raconte comment Bhīma descendit aux enfers pour délivrer l'âme de Pāṇḍu, lequel était mort des suites de la malédiction prononcée contre lui par Kindama qu'il avait surpris « in actu copulationis ». — M. Gunning traduit un épisode du *Bhāratayuddha* a.-jav. : la Mort d'Abhimanyu.— M. Hazeu donne une étude très fouillée sur certaines représentations théâtrales nommées ngruwat. — M. Vreede fait des observations littéraires et linguistiques sur le poème javanais *Gālāgālā*.

Parmi les travaux concernant la linguistique et le folk-lore malayo-polynésien, citons : une savante dissertation du Dr Brandes sur le rôle de l'infixe *in*, qui a pour objet, non de former le passif, mais d'indiquer l'accomplissement de l'action ; une note de M. Van Ronkel sur les

pluriels arabes de mots malais ; une autre de M. JONKER sur la langue de Dao, petite île au S.-O. de Roti, près de Timor. — M. SNOUCK HURGRONJE donne avec une traduction et des notes un texte *gajô* (Atjeh), le Conte de la Princesse Bleue qui se noya pour ne pas épouser son frère. — M. PLEYTE communique un conte batak : le Pauvre Boersok. — M. KRUIJT étudie le serment à Celebes.

Telle est la belle collection de travaux offerte à M. Kern pour le féliciter des glorieuses années déjà vécues et lui en souhaiter un grand nombre de nouvelles. On a donné à cette offrande, par un jeu de mots très indien, le titre de *Karṇapūjā*, et non sans motif : car il serait difficile d'imaginer un présent plus propre à satisfaire à la fois M. Kern et l'oreille du public savant.

L. F.

Notes bibliographiques

— M. Oldenberg vient de publier une 4e édition de son *Buddha* (Stuttgard et Berlin, Cotta, 1903, in-8o).

— La *Wiener Zeitschrift für d. K. d. M.* (t. 17, 105-134) contient une notice de M. J. Eitel sur le *Subhāṣitasaṃdoha* d'Amitagati, dont il prépare une édition avec R. Schmidt. Ce compendium de la morale des Jainas Digambaras, achevé en saṃvat 1050 = 993-994 A. D., a été imité par Hemacandra, dans son *Yogaçāstra*.

— La *Zeitschrift D. M. G.* (T. 57, fasc. 3) contient un article sur Aditi, de M. Gustav Oppert, où il est expliqué que cette déesse est un emprunt préhistorique des Aryens aux « Urindier » ; une note de M. R. Simon, qui corrige d'une façon certaine un vers du *Çiçupālavadha*, II, 90 (*vaṃçasya*, cor. *aṃçasya*); et une étude de Vincent Smith sur le monnayage des Andhras.

— MM. Charles H. Tawney et F. W. Thomas viennent de publier le catalogue de deux collections confiées par la Royal Asiatic Society à la garde de l'India Office, en 1876. (*Catalogue of two collections of sanskrit manuscripts preserved in the India Office Library.* London, 1903.) Ces deux collections furent données l'une par Sir William Jones, l'autre par M. Burjorjee Sorabjee Ashburner. La première comprend 69 mss. : Veda, 4 ; grammaire, 5 ; lexicographie, 6 ; musique, 1 ; rhétorique, 1 ; droit, 2 ; philosophie, 3 ; tantra, 1 ; médecine, 1 ; astronomie, 1 ; épopée, 6 ; purāṇas, 11 ; kāvyas, 11 ; contes, 4 ; théâtre, 11 ; divers, 1. La seconde collection se compose de 15 mss. : philosophie, 3 ; tantra, 2 ; médecine, 6 ; épopée, 1 ; purāṇas, 1 ; kāvyas, 1 ; divers, 1. Citons, comme offrant le plus d'intérêt : VIII. *Sārāvali*, grammaire sanskrite ; anonyme dans Aufrecht, *Cat. cat.* ; auteur : Vādirāja. — XVI. *Saṅgītanārāyaṇa*, traité de musique, dont l'auteur nominal est Nārāyaṇa-deva, et l'auteur réel son maître Puruṣottamamiçra. — XVII. *Rasamañjarī*. — XXIII. *Tantrasāra*, par Kṛṣṇānanda Bhaṭṭācārya. — XL. *Rukmāṅgadacaritra* du Nāradapurāṇa. — XLI. *Bhaviṣyottarapurāṇa*. — Ce petit catalogue est rédigé d'une manière irréprochable ; les sommaires sont donnés là où il sont utiles et les mentions relatives aux auteurs sont relevées avec soin et reproduites *in extenso*.

— Dans l'*Indian Antiquary*, vol. XXXII, 1903, pp. 281 sqq., M. C. Bendall publie une charte de donation d'un roi Kusumāyudha, qui régnait à Kondapalli, sur la rive gauche de la Krishṇā, près de la frontière d'Haiderabad. Il appartenait à la dynastie des Madugoṇḍa-Cālukyas, dont le fondateur était Kokirāja. Le document n'est pas daté ; l'écriture est celle des inscriptions des Cālukyas, vers le XIe siècle.

— Le fascicule 2 du Commentaire de Prajñākaramati sur le *Bodhicaryāvatāra* de Çāntideva publié par M. L. de la Vallée Poussin dans la *Bibliotheca indica* vient de paraître. Le premier porte la date de 1901. Souhaitons que les fascicules à venir se succèdent à de plus courts intervalles.

— Le Dr Max Maas signale (*Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 3 juillet 1903, no 147, p. 23) que la Münchener Hof- und Staatsbibliothek possède un exemplaire des *Lettere dell' Ethiopia* de 1626. On y trouve la relation du P. Baldinotti, dont nous avons publié le texte et la traduction (cf. *supra*, p. 71 sqq.) d'après l'exemplaire de Florence, seul connu de nous jusqu'à présent.

— On annonce que M. Marshall, Directeur général de l'Archéologie dans l'Inde, commencera prochainement la publication d'un périodique intitulé *Journal of Indian Archæology*.

— M. ten Kate a donné dans le *Globus* (Bd. 84, no 1) un supplément à son premier article sur la psychologie des Japonais (cf. B. E. F. E.-O, II, 413). Il déclare cette fois, instruit par de nouveaux voyages en Chine et à Java, que certains traits qu'il avait crus propres aux Japonais se rencontrent également chez les autres peuples de l'Extrême-Orient, et que le Chinois n'a pas moins de « topsy-turvydom » ni le Javanais moins d' « aprosexie » que le Japonais : en sorte que la psychologie du Japonais serait en fin de compte la psychologie de l'Oriental. Comme on le voit, les généralisations de M. t. K. prennent de plus en plus d'ampleur.

— Nous avons reçu les cinq premiers fascicules du *Bulletin trimestriel de l'Académie malgache, fondée le 23 janvier 1902 par arrêté du Gouverneur général*. Cette jeune sœur de l'Ecole française a fait son entrée dans le monde au Congrès de Hanoi, où elle était représentée par son distingué président, M. Jully. Une telle circonstance ajouterait encore, s'il était possible, à notre sympathie pour une société qui paraît animée d'un excellent esprit scientifique et dont les travaux sont appelés à développer et à préciser dans une large mesure nos connaissances sur la grande île africaine. Nous lui souhaitons cordialement les concours, les ressources et les succès qu'elle mérite d'obtenir.

— On annonce l'apparition d'un 史學叢書 *Che hio ts'ong chou*, 32 *pen*, 3 $ 60. Nous connaissions sous ce titre une fort importante collection de commentaires sur les historiens canoniques, publiée lithographiquement en 1893 en 2 集 *tsi*, 24 *pen*, par le 有三長齋 Yeou-san-tch'ang-tchai ; malheureusement le format de cette édition était si réduit et les caractères si petits, que la lecture en était très fatigante ; peut-être le *ts'ong chou* récemment annoncé n'est-il qu'une autre édition de la même collection.

— Le 鴻寶齋 Hong-pao-tchai de Chang-hai, qui est en relations avec l'établissement jésuite de Zikawei, a entrepris la publication d'un 維新學叢書 *Wei sin hio ts'ong chou*, dont le premier ouvrage sera le 康熙幾暇格物編 *K'ang hi ki kia ko wou pien*, « Remarques sur les sciences naturelles faites en ses moments de loisir par l'empereur K'ang-hi ». Sur cet ouvrage, cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, dans J. N.-Ch. Br. R. A. S., XVI, 185, no 700 ; les *Remarques* ont été partiellement traduites en français au t. IV, p. 450-483, des *Mémoires concernant les Chinois*. L'édition nouvelle de Chang-hai est basée sur un texte qui a appartenu à un M. 郭 Kouo du Tche-li et qui avait déjà paru par fragments dans le journal chinois des Jésuites, le 滙報 *Houei pao*.

— Les œuvres du Hounanais 王夫之 Wang Fou-tche ont été rééditées avec grand soin en 1865 par Tseng Kouo-fan à Nankin (1). On avait récemment reproduit lithographiquement huit de ses ouvrages à Changhai ; on vient d'en ajouter quatre autres : le 周易內傳 *Tcheou yi nei tchouan*, le 四書大全說 *Sseu chou ta ts'iuan chouo*, le 黃書 *Houang chou* et le 永歷實錄 *Yong li che lou*.

— Le 小方壺齋 Siao-fang-hou-tchai, qui a publié xylographiquement et lithographiquement un *ts'ong chou* géographique si important sous le titre de 小方壺齋輿地叢

(1) Giles (*Biogr. Dict.*, no 2170) dit 1863 et attribue l'édition à Tseng Kouo-ts'iuan ; c'est une double inexactitude.

鈔 *Siao fang hou tchai yu ti ts'ong tch'ao*, avec supplément (補編) et deuxième supplément (再補編), vient d'éditer un 小方壺齋叢書 *Siao fang hou tchai ts'ong chou*, 20 *pen*, 5 $, divisé selon les quatre catégories de la bibliographie chinoise, et qui ne contient que des œuvres inédites.

— On vient de publier sous le titre de 支那人之氣質 *Tche na jen tche k'i tche* (0 $ 90) une traduction chinoise des *Chinese characteristics* du Rev. A. Smith.

— Le Hai-yu-wen-chō va prochainement publier une édition soigneusement revue du 明季稗史彙編 *Ming k'i pai che houei pien* (sur cette collection, cf. Wylie, *Notes*, p. 27).

— Un journal s'est fondé à Yunnansen sous le titre de 滇南鈔報 *Tien nan tch'ao pao*; il est quotidien; l'abonnement annuel est de 1 taël 6/10, ce qui met le numéro à moins d'un centime et demi. Le premier numéro a paru le 19 novembre.

— Ouvrages récemment parus en Chine :

光緒諭摺彙存 *Kouang siu yu tchō houei ts'ouen*, « Édits et mémoriaux du règne de Kouang-siu », 24 *pen*, 6 $;

十一朝東華錄分類輯要 *Che yi tch'ao tong houa lou fen lei tsi yao*, « Le *Tong houa lou* rangé par catégories », 24 pen, 4 函 *han*, 4 $ 80, édité par le Hong-pao-tchai ;

中國鐵路述畧 *Tchong kouo t'ie lou chou lio*, « Les chemins de fer en Chine », 0 $ 15 ;

史論類纂 *Che louen lei tsouan*, « Dissertations historiques rangées par catégories », 24 *pen*, 5 $, par M. 徐 Siu (H. 庸齋 Yong-tchai) ;

國朝史論萃編 *Kouo tch'ao che louen ts'ouei pien*, « Recueil de dissertations historiques de la dynastie actuelle », 1re série (sur 10) comprenant les règnes de Chouen-tche, K'ang-hi et Yong-tcheng; avait été imprimé en 1902 ; réimprimé en 1903 au 海虞文社 Hai-yu-wen-chō, 4 冊 *ts'ō*, 0 $ 50 ;

牖蒙叢編 *Yeou mong ts'ong pien*, sorte d'encyclopédie méthodique ; publié par le Siao-fang-hou-tchai, 24 *pen*, 5 $;

最新經世文編 *Tsouei sin king che wen pien*, 32 *pen*, 6 $; publié par le 寶善齋 Pao-chan-tchai de Chang-hai. On avait déjà le 經世文編 *King che wen pien* publié en 1826, avec un supplément paru il y a quinze ans, et le 經世文新編 *King che wen sin pien*, qui contenait les principaux mémoriaux jusqu'en 1898 ; le présent ouvrage ne commence donc qu'en 1898 ;

中西武備兵書廿一種 *Tchong si wou pei ping chou nien yi tchong*, « Collection de vingt et un traités sur l'art militaire » ; publié par ordre de Tchang Tche-tong au Pao-chan-tchai ; fait en grande partie de traductions ;

攷察日本學校記 *K'ao tch'a je pen hio hiao ki*, « Enquête sur les établissements d'enseignement au Japon », 4 $; cet ouvrage, dont nous avons parlé lors de son apparition (*Bulletin*, II, 414), était tiré à plus de 3.000 exemplaires ; il est significatif qu'ils aient été tous enlevés en un an ;

中外全圖總圖 *Tchong wai ts'iuan t'ou tsong t'ou*, en 68 feuilles, 7 $; c'est un atlas publié par la Société de géographie (輿地學會) fondée à Tch'ang-cha par M. 鄒 Tseou (H. 沅帆 Yuan-fan) ; l'Université de Pékin en a acheté 2.000 exemplaires ;

支那革命運動 *Tche na ko ming yun tong*, « Le mouvement révolutionnaire en Chine », 1 *pen*, 1 $. C'est une traduction chinoise d'un ouvrage écrit par le Japonais 田野 (chin. : T'ien-ye), et qui va de la Réforme de 1898 à l'agitation récente des étudiants chinois au Japon ; l'édition a été faite par les soins d'une association japonaise de Chang-hai, le 日商新智社 Je-chang-sin-tche-chō ;

新學書目提要 *Sin hio chou mou t'i yao*, publié par le 通雅書局 *T'ong ya chou kiu*. Nous avons annoncé l'apparition de la première partie de ce catalogue, consacrée au droit (法制類) et qui se vend 0 $ 50 (cf. *supra*, p. 520) ; depuis lors ont paru les parties concernant l'histoire (歷史類), 0 $ 40, et la géographie (輿地類), 0 $ 25.

— Ouvrages récemment parus au Japon :

Futsuryō Indo-Shina 佛領印度支那, « L'Indochine française », par Nanjō Bunyū 南條文雄 et Takakusu Junjirō 高楠順次郎 ; Tōkyō, 1903, 1 vol. in-4°, 185 pp. MM. Nanjio et Takakusu, les deux sanscritistes bien connus, ont visité l'Indochine dans l'hiver de 1902-1903, à l'occasion du Congrès des études d'Extrême-Orient. Ils en ont rapporté ce petit livre, la première étude écrite au Japon sur notre colonie qui résulte d'une enquête personnelle et qui soit autre chose qu'une traduction d'ouvrages étrangers. Le premier chapitre est consacré au développement de l'influence française dans la Chine méridionale ; et les auteurs, pour le noter en passant, croient que Kouang-tcheou-wan est destiné à un grand avenir. Vient ensuite une rapide notice géographique sur l'Indochine française ; correcte dans l'ensemble, elle contient une légère erreur : Angkor n'était pas compris dans le territoire que le Siam devait nous céder avec Bassac et Melouprey d'après le fameux traité qui n'a pas été ratifié par les Chambres françaises. Le 3e chapitre est le récit du voyage de MM. Nanjio et Takakusu. Nous n'y relèverons que quelques points. Les deux voyageurs ont admiré les efforts qui ont été dépensés pour la création de Haiphong, et ont vivement apprécié les charmes et la beauté de Hanoi. Ils louent aussi l'amabilité et l'absence de morgue de tous les fonctionnaires qu'ils ont rencontrés, y compris les douaniers de Haiphong ; ils louent même la simplicité de l'administration française, éloge que nous ne nous adressons pas d'habitude à nous-mêmes. Le compte rendu du Congrès tient naturellement une grande place dans ce récit. Suivent un certain nombre d'études diverses. Les plus intéressantes sont consacrées à une histoire rapide des rapports historiques de l'Annam et du Japon : aventures d'Abe no Nakamaro 阿部仲麻呂 (VIIIe siècle), un envoyé japonais à la cour de Chine, qui devint gouverneur de l'Annam ; aventures du prince Takaoka 高岳, fils de l'Empereur Saga 嵯峨 (IXe siècle), qui après un séjour de quinze ans en Chine, voulut gagner l'Inde par la voie méridionale et mourut, dit-on, au Laos (?) ; introduction au Japon de la danse du Lin-yi 林邑 par le prêtre Buttetsu 佛哲 (VIIIe siècle) ; voyage en Annam du savant chinois Shusunsui 朱舜水 (ch. Tchou Chouen-chouei), qui vint ensuite s'établir au Japon et écrivit une relation sur l'Indochine (XVIIe siècle) ; aventures de marins japonais qui furent jetés sur les côtes de l'Annam et y séjournèrent aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le seul point qui ait été laissé un peu dans l'ombre, c'est l'histoire des relations diplomatiques et commerciales du Japon et des différents pays de l'Indochine au commencement du XVIIe siècle. Mentionnons aussi une remarquable étude de M. Takakusu sur les communications entre l'Inde, la Chine et le Japon à l'époque des T'ang, qui touche en passant à l'Indochine. M. Nanjio a illustré l'ouvrage de nombreux poèmes chinois. Nous avons plaisir à signaler que les deux auteurs font un vif éloge du soin que le gouvernement de l'Indochine apporte à la conservation des monuments historiques et de l'organisation de l'École française d'Extrême-Orient, qu'ils proposent même comme modèle au gouvernement de leur pays. Et ils forment le vœu que la France assure la conservation des monuments d'Angkor, à la place du Siam.

Dai-Nihon jimmei jisho 大日本人名辭書, « Dictionnaire biographique du Japon », publié par la Société d'économie politique, Keizai zasshi sha 經濟雜誌社, 5e édition, in-8°, 147-2244-8 pp. La nouvelle édition de cet admirable dictionnaire a été revue avec soin et considérablement augmentée. Les noms sont classés par ordre des go-jū on. Les 147 premières pages sont remplies par un nombre considérable de généalogies. Il est regrettable que les éditeurs n'aient pas joint au dictionnaire un index des caractères par ordre de clefs : les difficultés extrêmes que présente souvent la lecture des noms propres japonais rendent un tel index absolument indispensable.

— Livres dont on annonce la publication prochaine au Japon :

Nihon kyōikushi shiryō 日本教育史資料. Cette grande compilation, publiée

d'abord par le Ministère de l'Instruction publique en 1892, doit être réimprimée par la maison Fusambô 富山房. Elle contient une masse énorme de renseignements sur les écoles dans l'ancien et le nouveau Japon.

(Zôtei) kogwa bikô (增訂)古畫備考: révision par M. Ôta Kin 太田謹 de l'ancien ouvrage d'Asaoka Kôtei 朝岡興禎, fils du célèbre peintre Kanô Eishin 狩野榮信 (51 vol.). L'ouvrage est une collection de notices, classées par ordre, des peintures célèbres du Japon depuis l'antiquité jusqu'à 1830 environ. L'édition en forme japonaise aura 15 volumes, l'édition en forme européenne 3. Chez Yoshikawa Hanshichi 吉川半七.

(Zôtei) kokusho kaidai (增訂) 國書解題, par Samura Hachirô 佐村八郎. Nouvelle édition, considérablement augmentée, de cet important répertoire bibliographique de la littérature japonaise. Chez Yoshikawa.

Shina jimmei jisho 支那人名辭書, « Dictionnaire biographique de la Chine », par Namba Tsuneo 難波常雄, Hayakawa Junzaburô 早川純三郎 et Suzuki Gyôzô 鈴木行三. Publié par la maison Keibun-sha 啓文社. 1 volume.

Koji ruien 古事類苑: x^e^ partie. *Gwaikô-bu* 外交部, « Relations avec les pays étrangers ». 1 volume.

CHRONIQUE

INDOCHINE

Ecole française d'Extrême-Orient. — Le Ministre de la guerre ayant autorisé les officiers du corps d'occupation à recevoir le titre de correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, un arrêté, dont nous donnons le texte plus loin, a conféré ce titre aux commandants Lunet de Lajonquière et Bonifacy et au capitaine Lacroix.

Au plaisir que nous éprouvons d'une décision par laquelle ces distingués collaborateurs deviennent officiellement des nôtres se mêle le profond regret que nous cause la perte imprévue de l'un d'entre eux. Le capitaine D. Lacroix est mort à l'hôpital militaire de Hanoi, le 21 décembre 1903. Dès la fondation de l'école, ce savant officier fut un des premiers à lui apporter le fruit de ses travaux et sa *Numismatique annamite* inaugura de la manière la plus honorable la série de nos publications ; l'Académie des inscriptions et belles-lettres reconnut le mérite de cet ouvrage en lui décernant, le 6 juin 1902, la moitié du prix Stanislas Julien. Depuis son retour en Indochine le capitaine Lacroix avait mis de la façon la plus gracieuse sa compétence de numismate au service de l'École : c'est grâce à ses soins que notre collection de monnaies est aujourd'hui classée et cataloguée. Il s'était également chargé de rédiger le chapitre sur la numismatique dans le *Manuel de philologie indochinoise*. Nous perdons en lui un bon et fidèle collaborateur dont l'École conservera le souvenir.

— M. Baudenne, commis des Services civils, faisant fonctions de commissaire du Gouvernement à Attopeu (Laos), signale l'existence d'un *Praḥ Bat* (pied du Buddha) dans les environs d'Attopeu. La pierre portant cette empreinte se trouve devant une excavation qui était autrefois un lieu de culte et où quelques Laotiens viennent encore en pélerinage chaque année. M. Baudenne nous a envoyé 7 statuettes du Buddha recueillies à cet endroit, dont 3 en pierre, 2 en bronze et 2 en corne.

— Le Dr Hahn, résident-maire de Phnom-penh, nous a fait don d'un dessin reproduisant le *Praḥ Khan*, l'épée sacrée des rois du Cambodge, qui est conservée au palais sous la garde des Bakous.

— L'Université de Tôkyô a bien voulu nous faire don de quelques-unes de ses publications en cours : le *Dai-Nihon Shiryô*, le *Dai-Nihon komonjo*, le grand album des temples de Nikkô, et « The Bulletin of the College of Agriculture ».

— M. Ch. Gérard, commis de 1re classe des services civils, qui revient du Yunnan, a fait don à notre bibliothèque d'un exemplaire de l'édition du 滇繫 *Tien hi* publié en 1887 ; il a également bien voulu nous céder un exemplaire du 續雲南通志稿 *Siu yun nan t'ong tche kao*, en 100 volumes, publié par les autorités du Yunnan en 1901.

— S. E. 高春育 Cao-xuân-Dục, Directeur du bureau des Annales, nous a fait don d'un exemplaire du 嗣德聖製字學解義歌 *Tự đức thánh chê tự học giải nghĩa ca*, en 13 ch., 4 volumes. C'est un lexique rythmé sino-annamite composé par l'empereur Tự-dức

— M. Auvergne, résident supérieur de France en Annam, a bien voulu s'entremettre auprès de la cour de Huê et nous faire obtenir un exemplaire du 大南寔錄前編 *Đại nam thật lục tiền biên* (Annales de la dynastie actuelle antérieures à l'avènement de Gia-long), 12 chapitres en 12 volumes, plus 1 vol. préliminaire, du 大南寔錄正編第一紀

Đại nam thật lục chánh biên đệ nhứt kỉ (Annales de Gia-long), 60 chapitres en 60 volumes, plus un préliminaire, et du 大南寔錄正編第二紀 *Đại nan thật lục chánh biên đệ nhị kỉ*, (Annales de Minh-mạng), 220 chapitres en 220 volumes plus un volume préliminaire (1).

— Le P. Souvignet, missionnaire à Phu-li, nous a adressé ses *Variétés tonkinoises*, Hanoi, 1903, in-8°. *Cf. supra*, pp. 673-676.

— M. Bonnafont a fait don à notre bibliothèque de ses *Types tonkinois illustrés* (Hanoi, 1903, in-8°, 90 + III pp.), que vient de publier la maison F.-H. Schneider.

— Nous avons reçu les *Rudiments de la langue chinoise*, par M. A. Vissière, 36 pp., extrait des *Guides Madrolle : Pékin*, Paris et Hanoi, 1904. Ces guides paraissent sous les auspices du Comité de l'Asie française ; le premier, consacré à l'Indochine, a été analysé ici même (*supra*, pp. 86-88).

— La mission de Zi-ka-wei nous a adressé son *Calendrier-annuaire pour 1904*, Changhai, 1903, petit in-8°, 196 pp., et le calendrier chinois pour la même année 甲辰日用寶書 *Kia tch'en je yong pao chou*, 63 + 6 + 4 pp., édité lithographiquement au 鴻寶齋 Hong-pao-tchai pour le 滙報館 Houei-pao-kouan, qui appartient à la mission. Le calendrier chinois contient pour les Chinois et le calendrier européen pour les Européens une foule de renseignements d'utilisation quotidienne.

— M. Y. Sakatani, vice-ministre des finances du Japon, a fait don à notre bibliothèque de l'*Annuaire financier et économique du Japon*, n° III, Tôkyô, 1903, in-8°, III-172 pp., 1 carte.

— Nous avons reçu le n° 1 du *Bulletin de l'Association internationale pour l'exploration historique, archéologique, linguistique et ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient*. St Pétersbourg, avril 1903. Ce Bulletin est publié par le Comité russe, qui est en même temps le Comité central de l'Association, et qui s'est constitué le 5 avril 1903 sous la présidence de M. W. Radloff. Nous avons déjà annoncé la constitution du Comité français (*supra*, p. 525).

— Mgr Gendreau nous a fait don d'une collection de notes authographiées de Mgr Puginier, sur la situation du Tonkin de 1884 à 1892, qui fournissent de précieux renseignements pour l'histoire du protectorat français au Tonkin.

— Nous avons reçu de la maison Schneider les publications suivantes : A. Chéon, *Recueil de textes nouveaux faisant suite au* Cours de langue annamite, Hanoi, F.-H. Schneider, 1903; *Hanoi-Journal*, 14 juillet 1890; *France d'Orient*, cantate patriotique, paroles de M. Paul d'Ivoi, musique de Stoerkel.

*
* *

Opinions sur le Congrès de Hanoi. — Le lieutenant-colonel Gerini, qui assista au Congrès de Hanoi en qualité de délégué du gouvernement siamois, vient de publier dans l'*Asiatic Quarterly Review* (juillet 1903) ses impressions et son jugement sur ce Congrès. Ce compte rendu, conçu en termes courtois, mais francs, et par endroits très vifs, pose plusieurs questions fort importantes pour l'organisation des études orientales. On en jugera par les quelques passages suivants :

L'avenir des congrès européens. — « Ce n'est pas un secret ésotérique que les sections extrême-orientales des derniers congrès européens n'ont eu qu'une assistance très peu nombreuse, et que leurs travaux n'ont été suivis que de résultats indifférents. Ce fait a été observé à plusieurs reprises dans les congrès passés et particulièrement dans le plus récent tenu à Hambourg (4-10 septembre 1902), où on remarqua que certaines sections, parmi lesquelles l'Indochine et la Malaisie, furent peu fréquentées ou n'attirèrent qu'un petit nombre de membres.

« La philologie orientale, à mesure qu'elle étend et approfondit son champ d'action, prend de plus en plus d'importance. Elle devient plus exigeante et plus exclusive dans ses tendances. Bien que cette tendance reçoive dans une certaine mesure satisfaction dans les congrès européens par la répartition des travaux entre différentes sections, de manière à reléguer chaque sujet dans sa sphère particulière, je crains que le temps ne soit venu où ces congrès auront cessé, au moins tels qu'ils sont aujourd'hui organisés, d'être un foyer de travail utile ; et qu'il est temps pour les africanistes, les sémitistes, les indianistes et les *further-indianists* d'avoir leurs congrès spéciaux tenus dans leurs propres domaines géographiques, comme les américanistes l'ont déjà fait. Le même besoin s'est fait sentir, pour des raisons analogues, dans les sociétés orientales, et nous avons un exemple de la nécessité d'une telle scission dans la constitution récente d'une Société de l'Asie Centrale distincte de la Société Asiatique. Je me hasarde donc à prédire qu'il ne s'écoulera pas beaucoup d'années avant que les congrès statutaires d'Europe, déjà comateux et moribonds, aient ou bien à mourir d'une mort naturelle amenée par l'inanition, la vieillesse et la désuétude — ce qui serait très regrettable pour beaucoup de leurs ardents défenseurs, mais n'en est pas moins certain et inévitable, car il y en a déjà d'omineux symptômes — ou bien à changer leurs vues et à se renouveler d'après les exigences des *mutata tempora*. Ils devront viser à un objet plus élevé et plus compréhensif, c'est-à-dire à devenir une sorte de Parlement international de l'orientalisme, agissant comme un centre commun d'ordre et d'unification à l'égard de l'œuvre des congrès spéciaux ou régionaux et prêtant à ceux-ci un appui moral et matériel à la fois pour l'exécution de leurs plans et de leurs résolutions touchant des matières d'intérêt général pour le monde des orientalistes. En un mot, ils devraient devenir une sorte de rendez-vous pour les orientalistes, où ceux-ci pourraient, à époques fixes, se réunir et discuter les questions d'un caractère plus étendu, qui affectent le cours et le progrès des études orientales en général. Dans ces assemblées suprêmes, les régions ou les congrès particuliers seraient représentés par des délégués, et leurs décisions seraient obligatoires pour tous les corps et institutions orientalistiques. C'est ce qui, dans mon opinion, arrivera vraisemblablement, attendu qu'avec le champ beaucoup trop vaste qui s'ouvre maintenant aux études orientales, on ne peut espérer que tout ce terrain soit couvert dans les quelques séances d'un congrès triennal, de quelque manière qu'on subdivise le travail entre des sections variées pour obtenir des résultats sérieux et durables. Les détails d'une telle œuvre doivent être laissés aux congrès spéciaux tenus dans la région même qui forme la sphère de leurs recherches, où on peut aisément examiner des faits qu'il serait déraisonnable de traiter en Europe, à des milliers de lieues, et qui peuvent être examinés à fond, d'une manière compétente, et souvent résolus définitivement sur place, épargnant ainsi une perte d'énergie et de temps. C'est ce qui a été amplement démontré par le Congrès de Hanoi ; et je ne doute pas que l'heureuse innovation si cordialement inaugurée et l'exemple significatif ainsi donné par l'Indochine française soit le présage d'un nouvel ordre de choses que je me suis risqué à imaginer d'avance. Je proposerai donc pour l'avenir, en ce qui touche les recherches de détail, un mot d'ordre, écho de la doctrine de Monroe appliquée à l'orientalisme : « Les congrès orientaux dans les pays orientaux » ou : « Les pays orientaux pour les congrès orientaux ».

La résolution de Hambourg. — « Suivant les résolutions des congrès statutaires de Rome (XIIe, 1899) et de Hambourg (XIIIe, 1902), le principe fut adopté *in toto* [par le Congrès de Hanoi] de ne lire que de courts passages ou des extraits des mémoires présentés, portant sur les points les plus saillants. De plus la pernicieuse et insensée décision du Congrès de Hambourg de ne publier dans les actes du Congrès qu'un bref résumé de chaque contribution et discussion fut, je regrette de le dire, docilement acceptée.

« Ce parti est d'autant plus regrettable qu'il se combine avec la décision rappelée ci-dessus : car il prive les membres du Congrès de l'avantage d'avoir sous les yeux le développement complet donné à chaque sujet par son auteur et ne donne aux membres absents qu'une idée très vague des communications faites au Congrès et de ses débats. La poursuite d'un plan si

malfaisant ne peut que causer du désappointement, surtout aux membres qui ne peuvent être présents au Congrès, et porter un grave préjudice aux futurs Congrès. Je suis donc entièrement d'accord avec le Dr Montet, non seulement pour combattre, mais pour stigmatiser très énergiquement de si funestes méthodes, et pour exprimer le vœu sincère qu'une si nuisible innovation soit détruite dans son germe au prochain Congrès statutaire de 1905 à Alger ».

La transcription de l'annamite. — « Un autre point qui vaut la peine d'être souligné et dont l'importance ne peut être exagérée est le succès des travaux de la Commission de transcription du Congrès en ce qui touche la translittération de l'annamite. Ce fut la première attaque triomphante contre la méthode qui a été en vogue pendant plus de deux siècles, le fameux *kwok ngü* qui demeura toujours debout comme une forteresse imprenable. Il est inutile de s'étendre ici sur l'absurdité, les innombrables anomalies et l'incommodité générale de ce système hybride de transcription qui fut implanté en Annam par les anciens missionnaires portugais, survécut à toutes les vicissitudes et s'est élevé à la hauteur d'une institution dans l'Indochine française. La vive protestation élevée contre le projet de réforme par le P. Cadière, qui agissait en cette occasion comme le porte-parole des missionnaires, parut presque une capitulation, — le dernier éclat de la lumière vacillante sur le point de s'éteindre. Forcé de reconnaître la supériorité de la nouvelle transcription sur l'ancienne, il l'admettait seulement au point de vue scientifique, mais condamnait résolûment son introduction au point de vue pratique, en raison du grand bouleversement qu'elle causerait dans la lexicographie annamite et d'autres cataclysmes plus ou moins imaginaires. Ce « point de vue pratique » fut le dernier refuge de l'opposition ; et tenant compte du vaste terrain déjà conquis, on se décida à le lui laisser, avec la conviction qu'elle aurait bientôt à l'évacuer. En considération des circonstances, le Congrès décida d'amender la résolution présentée par la Commission de transcription et de se borner à recommander platoniquement l'adoption du nouveau système de transcription dans les travaux scientifiques. »

Cette sonnerie de clairon mérite d'éveiller quelques échos. Sans partager l'animadversion de M. Gerini contre la résolution de Hambourg, qui peut, croyons-nous, se défendre par de bonnes raisons ; sans croire non plus qu'un vote suffise à jeter bas une routine séculaire, nous ne pouvons que sympathiser avec l'idée que l'organisation actuelle du travail dans les études orientales demande certains changements. Le terme d'orientalisme ne répond plus aujourd'hui à aucune réalité ; ce n'est que la survivance d'un état ancien de la science maintenant dépassé. Le moment approche où il paraîtra aussi vide de sens que le serait celui d' « occidentalisme ». Qu'il s'agisse de congrès, de sociétés ou de revues orientales, la nécessité de nouveaux groupements fondés sur une réelle connexité des recherches se fait de plus en plus sentir. C'est le mérite de M. Gerini d'avoir nettement perçu et hautement proclamé la nécessité de rompre avec de vieux errements, dont les inconvénients deviennent chaque jour plus manifestes.

— Dans la séance du 1er mai de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Senart a présenté le *Compte rendu analytique du Congrès international des études d'Extrême-Orient* :

« C'est un hommage, dit-il, qui revient de droit à l'Académie ; car on peut dire que c'est l'École qu'elle patronne et sur laquelle s'exerce sa haute direction qui a été l'âme du Congrès. Rien ne saurait faire à l'œuvre plus d'honneur que ces rapides procès-verbaux... Ces travaux qui s'étendent à toutes les études d'Extrême-Orient, et où l'égyptologie même a eu parfois sa place, par leur intérêt, leur variété, leur solidité, sont à la hauteur des prévisions les plus optimistes. Je suis persuadé que je ne serai démenti par aucun juge compétent si j'affirme que par la qualité, sinon par l'abondance, ce remarquable ensemble n'a pas à redouter la comparaison avec les assises internationales similaires de l'Occident. Je suis certain que l'Académie partagera la profonde satisfaction que j'éprouve à le proclamer ; à constater tout ensemble combien de toutes parts ont afflué autour de la jeune école les témoignages les plus flatteurs et les plus précieux, et à quel point a fructifié, en un temps relativement si

court, l'œuvre à laquelle nous ne pouvons que nous honorer d'être associés. Les gouvernements d'Autriche-Hongrie, des Indes néerlandaises, d'Italie, du Siam y avaient des délégués officiels. Des savants comme MM. Heger, Brandes, Pullé, Nocentini, Lieblein et bien d'autres ont pris au Congrès une part active, à côté de la jeune école japonaise brillamment représentée par MM. Nanjio, Takakusu, Fujishima, etc. Une impulsion nouvelle y a été donné à de grosses entreprises littéraires, comme le manuel de philologie indochinoise, le dictionnaire bouddhique chinois-sanscrit.

« Nous avons donc tout lieu, je le répète, de nous féliciter des résultats obtenus, et je considère comme un devoir de saisir cette occasion pour remercier, au nom de nos études, le Gouverneur général de la sympathie éclairée que, en ouvrant le Congrès en personne, il a manifestée pour une tentative qui pouvait paraître hardie et qui certainement a, plus qu'aucune autre manifestation, caractérisé et honoré la récente Exposition indochinoise. »

— M. Ed. Chavannes, membre de l'Institut, apprécie en ces termes le *Compte rendu analytique* du Congrès dans le *Journal des savants* :

« Au commencement du mois de décembre 1902 s'est tenu à Hanoi un congrès scientifique dont le domaine était restreint aux études relatives à l'Inde et à l'Extrême-Orient. Par la limitation de son champ d'investigation il s'est distingué des congrès européens qui admettent dans leur programme l'orientalisme tout entier. Plus spécial, il a offert plus d'unité; il a joui d'une homogénéité grâce à laquelle les efforts individuels ont été coordonnés pour un but bien défini ; il a été l'origine d'un groupement nouveau qui ne peut manquer d'être fécond.

« Les organisateurs ont décidé de ne pas reproduire in-extenso les contributions qui leur ont été apportées; ils se sont bornés à en donner une analyse. Ainsi a pu paraître dans un délai de trois mois un volume qui contient la substance de toutes les communications présentées à Hanoi. Les congrès européens ne nous avaient pas accoutumés à tant de promptitude et de précision.

« En parcourant ces comptes rendus, on remarquera la part considérable prise par les Japonais dans les grandes assises que l'orientalisme vient pour la première fois de célébrer en terre natale. MM. Bunyiu Nanjio, Takakusu, Fujishima, dont le renom de philologues n'est pas contesté, d'autres encore qui sont moins connus, ont montré que le Japon a désormais conquis sa place dans le monde scientifique. Leur initiative nous promet un dictionnaire des termes bouddhiques employés dans les traductions chinoises d'ouvrages hindous; il est à souhaiter que cette vaste entreprise lexicographique puisse être menée à bien.

« Les érudits annamites ont eux aussi joué un rôle qui n'est point négligeable; leur collaboration nous vaudra des auxiliaires qui, convenablement dirigés, pourront faire œuvre fort utile. Il est à regretter qu'aucun lettré chinois n'ait voulu se joindre au congrès; tout en commençant à comprendre la valeur de la civilisation occidentale, la Chine se maintient dans un isolement intellectuel qui lui est funeste ; elle aurait cependant tout avantage à entrer enfin en contact intime avec nos savants, et nous-mêmes retirerions de ce commerce un réel profit.

« En dehors des discussions provoquées par les divers travaux qui lui ont été soumis, ce congrès a débattu certaines questions d'intérêt général sur lesquelles il y avait urgence qu'on s'entendît. Il s'est occupé du difficile et important problème des transcriptions pour l'annamite et pour le thaï; il a émis le vœu que l'exploration des stations préhistoriques de l'Indochine fût conduite d'une manière systématique ; il a décidé la publication d'une cartographie historique de l'Indochine et d'un manuel de philologie indochinoise. S'il s'agissait d'un congrès ordinaire, on pourrait craindre que ces résolutions ne restassent lettre morte ; mais, par bonheur pour le congrès de Hanoi, il a trouvé dans l'Ecole française d'Extrême-Orient un principe de vitalité et de force qui a fait son succès lorsqu'il s'est réuni et qui assurera l'exécution de ses volontés après qu'il s'est dispersé. L'éminent directeur de cette avant-garde de l'orientalisme français, M. Finot, a été le président effectif du congrès ; c'est à lui et à ses deux principaux collaborateurs, MM. Pelliot et Maitre, que nous devons d'avoir pu remporter dans notre colonie d'Indochine un triomphe scientifique du meilleur aloi. »

— Le Dr Brandes, l'éminent délégué du Gouvernement des Indes Néerlandaises au Congrès de Hanoi, vient de publier son rapport dans le *Tijdschrift* de la Société de Batavia, Pt. XLVI, fasc. 6, sous le titre de : *Verslag van het Internationaal Oriëntalisten-Congres te Hanoi van 1—6 december 1902*. Batavia, 1903, 51 pp. Après un compte rendu des travaux du Congrès, il fait ressortir le supplément d'information qu'il est possible de tirer des édifices chams et même des constructions chinoises de l'Indochine pour l'étude des antiquités javanaises. Parlant de l'œuvre de l'Ecole française, il exprime le vœu qu'elle soit bientôt installée dans une maison faite pour elle ; car, ajoute le Dr Brandes avec son expérience de grand travailleur, « le but principal de l'institution est l'étude, et pour cela le calme et l'ordre sont indispensables ». Notre collection archéologique de Saigon a retenu, non moins que les objets exposés à Hanoi, l'attention de l'éminent archéologue : il a trouvé notamment dans un linteau « aux makaras » le sujet d'une intéressante comparaison avec les sculptures similaires de Java et il admire la superbe calligraphie des inscriptions indochinoises avec l'enthousiasme d'un épigraphiste de race. Nous croyons savoir que M. Brandes se propose de développer ses observations dans un rapport plus étendu, où il traitera notamment des rapports de l'art javanais avec l'art chinois ; nous aurons donc l'occasion d'y revenir. Nous nous bornerons pour l'instant à remercier le Dr Brandes de ses éloges et de ses souhaits et à lui exprimer, en même temps que notre satisfaction du profit scientifique qu'il a tiré de son séjour en Indochine, le regret que ce séjour ait été si court.

* * *

Siam. — Au mois de novembre dernier ont été célébrées à Bangkok les fêtes du jubilé du roi de Siam. Nous ne pouvons en décrire toutes les splendeurs, mais nous croyons devoir au moins mettre sous les yeux de nos lecteurs les principaux passages d'une lettre adressée de Bangkok à l'*Avenir du Tonkin* par son correspondant, M. Raquez. On y remarquera, sans que nous ayons besoin d'y insister autrement, le récit d'une représentation quasi-officielle, qui jette un jour aussi instructif qu'inattendu sur certaines tendances de la Cour.

« Le 21 septembre dernier, le monarque siamois fêtait le 36e anniversaire de son élévation au trône. A cette époque de l'année les pluies tombent sans discontinuer. Les réjouissances furent reportées au premier jour de novembre, aurore de la cinquante-unième année que le roi devait voir s'écouler devant lui.

« Et dès ce premier jour le peuple fut convié à prendre contact avec son souverain. Le peuple d'aujourd'hui, le peuple de demain surtout : les enfants. Montrant pour les petits, pour l'avenir de la nation, une délicate et touchante sollicitude, le roi voulut voir près de lui tous les enfants au-dessous de dix ans qui pourraient se trouver à Bangkok.

« Devant les palais, devant la ville royale, une immense esplanade gazonnée s'étend. On l'entoure d'une palissade. Des jeux et des divertissements de toute nature y furent organisés de l'aurore au coucher du soleil. Le roi vint se mêler à la foule et ses commissaires distribuèrent cent mille médailles aux enfants. Chaque médaille, d'argent pur, de forme rectangulaire et terminée en triangle, était suspendue à une chaînette de même métal. L'heureux enfant recevait en outre dans un coquet panier un joujou et des victuailles pour lui permettre d'offrir à ses parents un lunch copieux. Je vous laisse à penser la joie de toute cette multitude.

. . . .

« Ces pays de la région des grands fleuves, Iraouadi, Salouen, Ménam, Mékhong, ont des traditions communes. Nous assistions l'autre jour à la Fête des Eaux dans la maison flottante de Sa Majesté Norodom, roi du Cambodge. Voici que le Somdet Chulalongkorn nous offre le spectacle d'une semblable cérémonie, le *loi kàthòng*.

« Généreux, bienfaisants, sont les Génies des Eaux qui répandent à travers le pays siamois le limon fertilisant, générateur de la richesse. Terribles aussi sont-ils dans leur colère, détruisant les villages, envahissant les villes, engloutissant les humains.

« Au nom de son peuple, le roi se prosterne, se fait humble et supplie les Génies de pardonner aux Siamois toutes les irrévérences qu'ils ont pu commettre pendant le cours de la dernière année, de pardonner les souillures, les profanations, et de continuer à ce pays qui les vénère la généreuse sollicitude dont ces bons génies l'entourent depuis des siècles et des siècles.

« De petits radeaux, coquettement décorés, emportent sur le fleuve des offrandes : riz, fruits, fleurs, bijoux, argent, qui rendront propices les divinités aquatiques. Le soir, des milliers de bouées lumineuses vogueront ainsi jusqu'à la mer pour la plus grande joie des amants du pittoresque.

« Le roi s'est lavé dans l'eau du Ménam — lavé est une façon de dire, car rarement nous vîmes eau plus noire, plus fétide que celle du fleuve à Bangkok, — et dans chaque maison l'on a rempli les jarres avec l'eau purifiée en ce jour.

« Dans le parc de Dusit une salle a été édifiée pour permettre au Roi d'offrir un somptueux banquet aux représentants des puissances, aux princes et hauts dignitaires du royaume ainsi qu'aux officiers danois de la marine et aux principaux fonctionnaires européens de l'administration siamoise. Chacun reçoit une médaille commémorative qui se portera désormais avec un ruban tricolore, comme une décoration.

« Dans un vaste hall bâti exprès pour la circonstance, en ce même parc, le lendemain se jouait, en présence de la Cour et d'une foule pressée d'Européens et de Siamois, une pièce due à la plume du prince héritier, qui vient de revenir d'Europe après un long séjour.

« Absolument renversante cette pièce, très osée, audacieuse même, et qui indique les tendances non déguisées de la jeune génération siamoise.

« Disons d'abord que tous les acteurs sauf un sont des princes de la famille royale. L'unique Européen, accroupi sur ces planches, à la façon d'un bouddha, le crâne complètement rasé, le corps à peu près couvert du péplum jaune des bonzes, n'est autre que le colonel Gerini, directeur de l'Ecole militaire du royaume, Italien d'origine, mais parlant un siamois plus pur que la plupart des Siamois, nous disait un lettré de la Cour.

« La pièce, d'un bout à l'autre, est une vive satire des anciennes coutumes du pays.

« Un jeune Siamois, vêtu à la dernière mode européenne, élégant panama, raie divisant correctement ses cheveux pommadés, arrive près de ses compatriotes accroupis et devisant sous l'œil béat du Bouddha tutélaire. Au lieu de joindre les mains et de les élever à la poitrine en inclinant la tête, notre jeune émancipé distribue à tous, même au bonze, un cordial shakehands.

— Il n'y a donc pas de chaises ici ? — Et avisant un tréteau, il s'y assied en désespoir de cause.

« Proh pudor ! Il souille l'autel des offrandes à Bouddha et tourne à la divinité un dos irrévérencieux. On vient enlever le sacrilège et le prier de s'installer ailleurs.

— Ce n'est pas drôle chez vous ! Tiens, j'ai oublié mes cigares.

« Un ami complaisant de lui tendre un de ces énormes cylindres composés de tabac concassé que retient une feuille sèche de bananier.

— Vous ne voudriez pas !... Par bonheur, j'ai mes cigarettes. En usez-vous ? Cigarettes égyptiennes. Turkish tobacco !

« Obligé de s'éventer avec son panama, le jeune civilisé s'étonne qu'il n'y ait pas en tout endroit de ventilateurs électriques.

« Arrivent des Siamois vêtus du sampot national qui laisse à nu une partie des jambes. Notre homme s'en esbandit.

— Ils ne peuvent donc pas s'habiller proprement !

« Les bonzes ont commencé leurs psalmodies cadencées. Chacun a joint les mains, tandis que le progressiste continue à envoyer d'un air dégagé vers le plafond de la salle la fumée

légère de sa cigarette orientale. On lui fait des observations. Il se fâche et traite ses anciens amis de rétrogrades et d'incrustés.

« Salle très curieuse à observer.

« Chacun songe, en effet, que ces audaces sacrilèges sont l'œuvre de celui qui dirigera sans doute les destinées du royaume.

« Les jeunes rient à se tordre. L'avenir est à eux. Ils seront demain des hommes nouveaux, des émancipés tels que ne le furent pas ceux qui les précédèrent dans la carrière. Et puis, ils sont jeunes. Il est toujours plaisant de voir tourner en dérision les vieille modes par un jeune « à la hauteur ».

« Les hommes ont la gaîté plus discrète, parfois un peu forcée. La pièce est du prince et tout bon courtisan doit la trouver exquise.

« Les vieux ont une grimace bien drôle, les lèvres souriantes avec une bouffée d'amertume qui leur vient du cœur ! Horrible scandale ! Que réserve l'avenir au Siam ?

« Décidément les dieux s'en vont ! »

CHINE

— L'action russe en Mandchourie cause plus de soucis que jamais au gouvernement chinois. La récente nomination de l'amiral Alexéief au nouveau poste de vice-roi des possessions russes d'Extrême-Orient, avec cumul des pouvoirs administratifs, diplomatiques et militaires, avait soulevé des anxiétés que la réoccupation de Moukden par les troupes russes a été loin de calmer. Les mandarins qui ont quelque souci des intérêts du pays se débattent impuissants, cependant que le grand eunuque est plus que jamais gagné à la cause moscovite. Les censeurs, qui ne sont jamais à court d'expédients, amoncellent les mémoriaux au trône ; quatre d'entre eux se sont unis pour recommander à l'impératrice de transformer les trois provinces orientales en une vice-royauté, à la tête de laquelle serait placé Tchang Tche-tong ; il est à croire que Tchang Tche-tong se fût bien passé de l'intervention d'amis aussi indiscrets. Bien mieux, on avait imaginé de faire de la Mandchourie un territoire neutre, placé sous la garantie collective de toutes les puissances ; mais la nécessité de rembourser préalablement à la Russie les dépenses qu'elle a faites en cette région dans les dernières années a jeté une douche sur l'enthousiasme que soulevait cette solution originale. Les progressistes tentent de provoquer en Chine un mouvement hostile aux empiètements slaves : à Changhai il s'est fondé un 對俄會 Touei-ngo-houei, « Société antirusse », dont l'organe est un journal quotidien, le 俄事警聞 *Ngo che king wen*, « Nouvelles terribles sur les affaires de Russie » ; ce journal est divisé en plusieurs parties, dont l'une est rédigée en langue savante (*wen-li*), l'autre en langue mandarine, une troisième en foukienois, une dernière enfin en cantonais. Mais toutes ces belles manifestations viennent trop tard, ou peut-être est-ce là une semence qui germera dans des temps meilleurs, mais encore lointains ; en fait, puisque le monde laisse faire, la Chine elle-même ne peut rien.

— Les Russes, qui s'étaient jusqu'à présent à peu près abstenus de propagande religieuse en Chine et faisaient volontiers mine de plaindre ceux à qui incombait la charge de protéger les missions, semblent sortir de cette indifférence dans les provinces septentrionales. Maîtres de fait d'une grande partie de la Mandchourie, ils envoient leurs popes prêcher la religion orthodoxe jusque dans les districts lointains où leurs troupes ne sont pas cantonnées, et même en-deçà de la Grande Muraille dans le Tche-li. Leur puissance politique assure à leurs missions un apostolat fructueux.

— La langue russe est aujourd'hui tout particulièrement étudiée par les Chinois non seulement en Mandchourie, ce qui va presque de soi, mais aussi dans le Tche-li ; l'école de russe à Pékin

ne désemplit pas. Comme on devait s'y attendre, les Chinois de Mandchourie ont déjà créé à leur usage une sorte de russe « pidgin », qui n'a que des rapports assez lointains avec la langue de Tolstoï.

— Nous avons déjà parlé (*supra*, p. 529) de l'affaire du *Sou pao* : à la suite d'un édit impérial dénonçant les agissements de l'« Association patriotique de Changhai » et d'un ordre du vice-roi de Nankin ordonnant de réprimer les allures révolutionnaires du *Sou pao*, un mandat d'arrêt fut lancé sur les concessions, d'accord avec les consuls, contre sept individus ; mais le principal inculpé, 陳範 Tch'en Fan, le propriétaire du *Sou pao*, avait pu s'enfuir au Japon. Nous avons dit comment on n'avait pu s'entendre sur la procédure à suivre dans cette affaire de presse, en suite de quoi depuis le milieu de juillet les six inculpés attendaient en prison que Chinois et Européens se fussent mis d'accord à leur sujet. On vient seulement d'aboutir : le 3 décembre, les accusés comparaissaient devant un tribunal spécial composé du magistrat de la Cour mixte M. 鄧 Teng, de l'assesseur anglais de la Cour mixte M. Bertram Giles et du sous-préfet de Changhai M. Wang (1). Il était entendu que la Cour jugeait en dernier ressort et que les accusés purgeraient le cas échéant leur peine sur la concession. Dès le début l'accusation abandonna les poursuites contre le caissier du *Sou pao*, 陳吉夫 Tch'en Ki-fou, et contre 錢允生 Ts'ien Yun-cheng, sur l'état-civil duquel il y avait eu erreur : aucune charge n'avait été relevée contre eux. Le gouvernement chinois n'avait non plus rien à reprocher à 陳仲彝 Tch'en Tchong-yi, mais, comme il était fils de Tch'en Fan, on voulait le forcer à livrer son père ou à être puni à sa place ; l'assesseur anglais repoussa cette prétention et Tch'en Tchong-yi fut relâché. Dans ce procès où tout est anormal, on avait appris au début avec quelque surprise qu'un autre accusé, 龍積之 Long Tsi-tche, n'avait jamais été mêlé aux attaques du *Sou pao* ; c'était un sous-préfet qu'on accusait d'avoir pris part aux troubles des 富有票 Fou-yeou-p'iao en 1900 ; et comme l'enquête sur ce complot, qui avait eu pour premier objet d'incendier les trois villes de Wou-tch'ang, Han-k'eou et Han-yang, avait été menée au Hou-pei, les magistrats chinois soutinrent jusqu'au dernier moment que cet accusé du moins ne devait être jugé à Changhai qu'en première instance, pour être remis ensuite aux autorités du Hou-pei. L'assesseur anglais, conformément à ses instructions, n'accepta pas que l'un des prisonniers fût traité autrement que les autres ; les Chinois purent seulement établir que Long Tsi-tche connaissait 唐才常 T'ang Ts'ai-tch'ang, l'un des chefs du complot, mais non pas qu'il y eût lui-même adhéré. Long Tsi-tche fut en conséquence acquitté.

Restaient deux accusés, 章炳麟 Tchang Ping-lin et 鄒容 Tseou Jong. Tchang Ping-lin est un lettré de Hang-tcheou, qui a séjourné au Japon en 1899 et en 1902 et qui depuis 1896 a été employé dans plusieurs journaux. En 1900, il avait publié une brochure datée de la 273e année de Tch'ong-tcheng, le dernier empereur Ming. Il est accusé d'avoir publié un libelle séditieux intitulé 駁康有為 *P'o k'ang yeou wei*, « Réfutation de K'ang Yeou-wei », et d'avoir fait paraître dans le *Sou pao*, postérieurement à son emprisonnement, un article d'une rare violence, où il prêche l'expulsion de la dynastie mandchoue. Tchang Ping-lin se reconnaît l'auteur des écrits incriminés, mais nie en avoir causé ou autorisé la publication, et l'accusation ne peut fournir aucune preuve à ce sujet. Tseou Jong, originaire du Sseu-tch'ouan, n'a que 19 ans ; le libelle qui l'a fait arrêter est intitulé 革命軍 *Ko ming kiun*, « L'armée de la Révolution » ; en 1901 Tseou Jong vint à Changhai et passa de là au Japon où, dans les loisirs de ses études, il lut la *Révolution française* de Carlyle, les œuvres de John Stuart Mill et de Herbert Spencer. C'est là et dans les enseignements d'un de ses professeurs japonais qu'il se convainquit de la nécessité d'une révolution en Chine. Lui aussi d'ailleurs nie avoir autorisé la

(1) Les débats sténographiés, tels du moins qu'ils sont reproduits dans le *North China Herald*, contiennent des affirmations bien étranges, celle-ci par exemple que Tao-kouang est un nom personnel d'empereur au même titre que Tsai-tch'ouen.

publication de son essai, et ajoute qu'il a changé d'idées: « Je ne veux pas renverser la dynastie », mais « écrire quelques livres sur les principes du socialisme » et « devenir un second Rousseau ». Le 7 septembre, à la fin de l'audience, le sous-préfet de Changhai sortit un papier qu'on supposa être sa sentence, mais, comme l'assesseur anglais n'en avait pas eu connaissance, il n'en fut pas donné lecture. Les hommes de loi qui avaient instrumenté dans l'affaire furent donc très étonnés de recevoir du sous-préfet le lendemain un document où il déclarait avoir condamné Tchang Ping-lin et Tseou Jong à la décapitation, ajoutant qu'en raison du récent anniversaire de Sa Majesté l'Impératrice douairière, il commuait cette peine en détention perpétuelle. L'assesseur anglais n'admit pas que la sentence fût valable, et, quand le 16 décembre la Cour s'assembla une dernière fois pour clore sa session, ce fut pour réserver la question de la peine à infliger aux deux pamphlétaires. Il n'y a pas de raison pour qu'on sorte de cet imbroglio.

— Ce procès du *Sou pao* a été en somme un échec pour le gouvernement chinois. Aussi, lorsque la Cour prescrivit récemment à Wei Kouang-t'ao de prendre des mesures contre un autre journal de Changhai, le vice-roi déclara qu'il ne pouvait rien contre cette feuille qui paraissait sur les concessions étrangères, et se borna à en faire interdire le transport par la poste impériale. Pour remédier à cette impuissance, la Cour a ordonné au Ministère du Commerce de faire étudier les diverses lois sur la presse dans les pays d'Europe, afin de promulguer en Chine une législation analogue. Les journaux chinois de Changhai réclament de leur côté la liberté de la presse (報館自主之權). D'ailleurs, si des mesures restrictives sont adoptées, les Chinois auront plus que jamais des Européens comme hommes de paille. Les Anglais de Changhai ne voient à cela aucun mal; comme le dit très sérieusement le *North China Herald* (4 septembre 1903, p. 478), « cette coutume, répréhensible dans ses abus, donne vraiment du travail à quelques Européens qui autrement auraient de la peine à trouver de quoi vivre ».

— Tchang Tche-tong a demandé à M. Uchida, ministre du Japon à Pékin, d'étudier quelles mesures pourraient être prises pour maintenir dans le droit chemin les étudiants chinois résidant au Japon. M. Uchida répondit qu'il faudrait d'abord qu'un règlement chinois déterminât dans quelles conditions les étudiants peuvent aller au Japon et en revenir, et quelle carrière leur sera ensuite ouverte. Sur quoi Tchang Tche-tong a rédigé un grand projet pour contenir (約束) et encourager (鼓勵) les étudiants chinois résidant au Japon. Les dispositions n'en sont pas précisément libérales. Tout étudiant chinois, qu'il vienne aux frais du gouvernement ou de sa province ou qu'il voyage à ses frais, ne pourra être admis dans aucune école japonaise publique ou privée sans une autorisation du surveillant général chinois des étudiants chinois au Japon. Les étudiants seront astreints à une scolarité rigoureuse et leur conduite devra entrer en ligne de compte autant que leur travail pour l'obtention des diplômes. S'ils lisent des livres hétérodoxes, tiennent des propos séditieux, écrivent dans les journaux, l'autorité japonaise, aussi bien dans les écoles privées que dans celles du gouvernement, doit s'y opposer. Enfin, si pour une raison quelconque le surveillant général chinois a à se plaindre d'un étudiant, il n'a qu'à réclamer le renvoi de l'étudiant et l'établissement japonais ne pourra pas ne pas déférer à sa requête. Par contre les étudiants qui se seront toujours bien conduits et auront achevé au Japon des cours d'études réguliers, auront droit à leur retour à des titres allant de « bachelier » à « *han-lin* ». Enfin, les étudiants pourvus d'une mission officielle pourront seuls, et jusqu'à concurrence d'un chiffre préalablement fixé, être admis dans les écoles militaires; aux cours de sciences politiques et aux cours de droit, le nombre des étudiants chinois sera également déterminé par avance, mais, si les étudiants en mission officielle n'occupent pas toutes les places, les étudiants libres pourront être admis jusqu'à concurrence du maximum; aux cours de belles-lettres, de sciences économiques, etc., le nombre des étudiants chinois n'est pas limité. La cour n'a pas encore donné son approbation à ce projet.

— Le 18 octobre, l'académicien 王景禧 Wang King-hi s'est embarqué pour le Japon avec vingt étudiants; l'Université vient également de choisir 36 étudiants pour aller étudier à

l'étranger. Les étudiants japonais viennent de leur côté en Chine, mais en simples visiteurs ; le 1er novembre, cinquante d'entre eux arrivaient à Pékin.

— Les Chinois ne se pénètrent pas encore très bien des principes de la recherche scientifique. A l'Université de Pékin, les livres ont été divisés en « ordinaires » (尋常) et en « précieux » (貴重) ; on pourrait croire que c'est pour ne laisser consulter à tous qu'avec certaines précautions les livres de la « réserve » ; mais l'administration, à la grande colère des étudiants, a adopté cette solution que seuls les chanceliers et le personnel enseignant pourront consulter les livres « précieux », tandis que les étudiants seront confinés aux livres « ordinaires ».

— Cette pauvre Université de Pékin est éminemment instable. Tchang Tche-tong veut bouleverser son règlement, et la diviser en quatre sections : 德行科 *tö-hing-k'o*, morale et philosophie ; 言語科 *yen-yu-k'o*, langues étrangères ; 政事科 *tcheng-che-k'o*, sciences politiques et droit ; 文學科 *wen-hio-k'o*, histoire et belles-lettres ; on ne voit pas bien dans quelle catégorie le vice-roi fait rentrer les sciences proprement dites.

— Il a été déjà question (*supra*, p. 371) de la suppression des examens actuels réclamée par Tchang Tche-tong. Tchang Tche-tong avait demandé comme mesure préparatoire de réduire à chaque fois les listes d'admission. Il paraît que la solution suivante serait sur le point de prévaloir : on procéderait à une réduction progressive des listes d'admission pendant trois sessions, soit neuf ans, après quoi on remplacerait les anciens concours par des examens également périodiques, mais où les candidats seraient questionnés sur les branches spéciales que chacun d'eux aurait choisies.

— L'École de Médecine (醫學堂 Yi-hio-t'ang) récemment fondée à Pékin et qui ne savait où se loger, a fusionné avec l'ancien institut officiel de médecine (官醫局 Kouan-yi-kiu), mais il faudra faire aux bâtiments des réparations et des additions considérables. Une partie des frais sera couverte par une souscription d'un Chinois des mers du sud, 張煜南 Tchang Yu-nan, à qui ses libéralités viennent de valoir le rang de ministre métropolitain et le bouton du 1er rang. En attendant que les nouveaux médecins imposent leurs méthodes, il y aura encore du bon temps pour les charlatans ; récemment une trentaine de jeunes femmes originaires du Hou-pei avaient imaginé de parcourir les rues de Pékin en tenant chacune un parapluie au haut duquel était fixé un petit drapeau avec ces mots 行醫 *hing-yi*, « médecin ambulant » : la clientèle donnait.

— Yuan Che-k'ai, dont le 北洋官報 *Pei yang kouan pao*, « Journal Officiel du Pei-yang », a été un succès, lance sur le même modèle un 北洋學報 *Pei yang hio pao*, « Journal d'enseignement du Pei-yang », qui paraîtra tous les deux jours et sera exclusivement consacré aux questions d'enseignement.

— A la grande indignation de certains réactionnaires, le nouveau Ministère du Commerce a été classé après le Ministère des Affaires étrangères et avant le Ministère de l'Intérieur. Le prince Tsai-tchen, qui le dirige, se montre fort actif ; il a lancé un « Journal commercial » (商報 *Chang pao*), qui paraîtra trois fois par mois, et a mis à l'étude une refonte des lois chinoises. Par contre il est en butte à l'inimitié des censeurs, et l'un d'eux récemment a obtenu un édit le blâmant pour passer son temps à boire avec des amis (朋聚宴飲), alors que l'empire traverse des temps si difficiles. De plus, l'organisation de départements nouveaux exige de l'argent, et il est incontestable que la Chine en manque présentement ; c'est peut-être pourquoi tant de Chinois achètent aujourd'hui le livre d'Adam Smith sur la *Richesse des Nations*. Toujours est-il que Tsai-tchen, dégoûté par les obstacles qu'il rencontre, a adressé au trône une démission qui n'a pas été acceptée (16 décembre).

— La campagne contre le bandage des pieds des jeunes Chinoises, encouragée par l'édit impérial de février 1902, semble assurée d'un certain succès. Le 天足會 T'ien-tsou-houei, « Société pour les pieds naturels », grâce aux efforts de l'infatigable Mrs Archibald Little, voit

publication de son essai, et ajoute qu'il a changé d'idées : « Je ne veux pas renverser la dynastie », mais « écrire quelques livres sur les principes du socialisme » et « devenir un second Rousseau ». Le 7 septembre, à la fin de l'audience, le sous-préfet de Changhai sortit un papier qu'on supposa être sa sentence, mais, comme l'assesseur anglais n'en avait pas eu connaissance, il n'en fut pas donné lecture. Les hommes de loi qui avaient instrumenté dans l'affaire furent donc très étonnés de recevoir du sous-préfet le lendemain un document où il déclarait avoir condamné Tchang Ping-lin et Tseou Jong à la décapitation, ajoutant qu'en raison du récent anniversaire de Sa Majesté l'Impératrice douairière, il commuait cette peine en détention perpétuelle. L'assesseur anglais n'admit pas que la sentence fût valable, et, quand le 16 décembre la Cour s'assembla une dernière fois pour clore sa session, ce fut pour réserver la question de la peine à infliger aux deux pamphlétaires. Il n'y a pas de raison pour qu'on sorte de cet imbroglio.

— Ce procès du *Sou pao* a été en somme un échec pour le gouvernement chinois. Aussi, lorsque la Cour prescrivit récemment à Wei Kouang-t'ao de prendre des mesures contre un autre journal de Changhai, le vice-roi déclara qu'il ne pouvait rien contre cette feuille qui paraissait sur les concessions étrangères, et se borna à en faire interdire le transport par la poste impériale. Pour remédier à cette impuissance, la Cour a ordonné au Ministère du Commerce de faire étudier les diverses lois sur la presse dans les pays d'Europe, afin de promulguer en Chine une législation analogue. Les journaux chinois de Changhai réclament de leur côté la liberté de la presse (報館自主之權). D'ailleurs, si des mesures restrictives sont adoptées, les Chinois auront plus que jamais des Européens comme hommes de paille. Les Anglais de Changhai ne voient à cela aucun mal ; comme le dit très sérieusement le *North China Herald* (4 septembre 1903, p. 478), « cette coutume, répréhensible dans ses abus, donne vraiment du travail à quelques Européens qui autrement auraient de la peine à trouver de quoi vivre ».

— Tchang Tche-tong a demandé à M. Uchida, ministre du Japon à Pékin, d'étudier quelles mesures pourraient être prises pour maintenir dans le droit chemin les étudiants chinois résidant au Japon. M. Uchida répondit qu'il faudrait d'abord qu'un règlement chinois déterminât dans quelles conditions les étudiants peuvent aller au Japon et en revenir, et quelle carrière leur sera ensuite ouverte. Sur quoi Tchang Tche-tong a rédigé un grand projet pour contenir (約束) et encourager (鼓勵) les étudiants chinois résidant au Japon. Les dispositions n'en sont pas précisément libérales. Tout étudiant chinois, qu'il vienne aux frais du gouvernement ou de sa province ou qu'il voyage à ses frais, ne pourra être admis dans aucune école japonaise publique ou privée sans une autorisation du surveillant général chinois des étudiants chinois au Japon. Les étudiants seront astreints à une scolarité rigoureuse et leur conduite devra entrer en ligne de compte autant que leur travail pour l'obtention des diplômes. S'ils lisent des livres hétérodoxes, tiennent des propos séditieux, écrivent dans les journaux, l'autorité japonaise, aussi bien dans les écoles privées que dans celles du gouvernement, doit s'y opposer. Enfin, si pour une raison quelconque le surveillant général chinois a à se plaindre d'un étudiant, il n'a qu'à réclamer le renvoi de l'étudiant et l'établissement japonais ne pourra pas ne pas déférer à sa requête. Par contre les étudiants qui se seront toujours bien conduits et auront achevé au Japon des cours d'études réguliers, auront droit à leur retour à des titres allant de « bachelier » à « *han-lin* ». Enfin, les étudiants pourvus d'une mission officielle pourront seuls, et jusqu'à concurrence d'un chiffre préalablement fixé, être admis dans les écoles militaires ; aux cours de sciences politiques et aux cours de droit, le nombre des étudiants chinois sera également déterminé par avance, mais, si les étudiants en mission officielle n'occupent pas toutes les places, les étudiants libres pourront être admis jusqu'à concurrence du maximum ; aux cours de belles-lettres, de sciences économiques, etc., le nombre des étudiants chinois n'est pas limité. La cour n'a pas encore donné son approbation à ce projet.

— Le 18 octobre, l'académicien 王景禧 Wang King-hi s'est embarqué pour le Japon avec vingt étudiants ; l'Université vient également de choisir 36 étudiants pour aller étudier à

l'étranger. Les étudiants japonais viennent de leur côté en Chine, mais en simples visiteurs; le 1er novembre, cinquante d'entre eux arrivaient à Pékin.

— Les Chinois ne se pénètrent pas encore très bien des principes de la recherche scientifique. A l'Université de Pékin, les livres ont été divisés en « ordinaires » (尋常) et en « précieux » (貴重); on pourrait croire que c'est pour ne laisser consulter à tous qu'avec certaines précautions les livres de la « réserve »; mais l'administration, à la grande colère des étudiants, a adopté cette solution que seuls les chanceliers et le personnel enseignant pourront consulter les livres « précieux », tandis que les étudiants seront confinés aux livres « ordinaires ».

— Cette pauvre Université de Pékin est éminemment instable. Tchang Tche-tong veut bouleverser son règlement, et la diviser en quatre sections: 德行科 *tö-king-k'o*, morale et philosophie; 言語科 *yen-yu-k'o*, langues étrangères; 政事科 *tcheng-che-k'o*, sciences politiques et droit; 文學科 *wen-hio-k'o*, histoire et belles-lettres; on ne voit pas bien dans quelle catégorie le vice-roi fait rentrer les sciences proprement dites.

— Il a été déjà question (*supra*, p. 371) de la suppression des examens actuels réclamée par Tchang Tche-tong. Tchang Tche-tong avait demandé comme mesure préparatoire de réduire à chaque fois les listes d'admission. Il paraît que la solution suivante serait sur le point de prévaloir: on procéderait à une réduction progressive des listes d'admission pendant trois sessions, soit neuf ans, après quoi on remplacerait les anciens concours par des examens également périodiques, mais où les candidats seraient questionnés sur les branches spéciales que chacun d'eux aurait choisies.

— L'École de Médecine (醫學堂 Yi-hio-t'ang) récemment fondée à Pékin et qui ne savait où se loger, a fusionné avec l'ancien institut officiel de médecine (官醫局 Kouan-yi-kiu), mais il faudra faire aux bâtiments des réparations et des additions considérables. Une partie des frais sera couverte par une souscription d'un Chinois des mers du sud, 張煜南 Tchang Yu-nan, à qui ses libéralités viennent de valoir le rang de ministre métropolitain et le bouton du 1er rang. En attendant que les nouveaux médecins imposent leurs méthodes, il y aura encore du bon temps pour les charlatans; récemment une trentaine de jeunes femmes originaires du Hou-pei avaient imaginé de parcourir les rues de Pékin en tenant chacune un parapluie au haut duquel était fixé un petit drapeau avec ces mots 行醫 *hing-yi*, « médecin ambulant »: la clientèle donnait.

— Yuan Che-k'ai, dont le 北洋官報 *Pei yang kouan pao*, « Journal Officiel du Pei-yang », a été un succès, lance sur le même modèle un 北洋學報 *Pei yang hio pao*, « Journal d'enseignement du Pei-yang », qui paraîtra tous les deux jours et sera exclusivement consacré aux questions d'enseignement.

— A la grande indignation de certains réactionnaires, le nouveau Ministère du Commerce a été classé après le Ministère des Affaires étrangères et avant le Ministère de l'Intérieur. Le prince Tsai-tchen, qui le dirige, se montre fort actif; il a lancé un « Journal commercial » (商報 *Chang pao*), qui paraîtra trois fois par mois, et a mis à l'étude une refonte des lois chinoises. Par contre il est en butte à l'inimitié des censeurs, et l'un d'eux récemment a obtenu un édit le blâmant pour passer son temps à boire avec des amis (朋聚宴飲), alors que l'empire traverse des temps si difficiles. De plus, l'organisation de départements nouveaux exige de l'argent, et il est incontestable que la Chine en manque présentement; c'est peut-être pourquoi tant de Chinois achètent aujourd'hui le livre d'Adam Smith sur la *Richesse des Nations*. Toujours est-il que Tsai-tchen, dégoûté par les obstacles qu'il rencontre, a adressé au trône une démission qui n'a pas été acceptée (16 décembre).

— La campagne contre le bandage des pieds des jeunes Chinoises, encouragée par l'édit impérial de février 1902, semble assurée d'un certain succès. Le 天足會 T'ien-tsou-houei, « Société pour les pieds naturels », grâce aux efforts de l'infatigable Mrs Archibald Little, voit

sans cesse croître le nombre de ses adhérents. Yuan Che-k'ai a lancé en août 1903 une proclamation contre la mode des petits pieds. Une « Société pour ne pas bander les pieds » 不纏足會 Pou-tch'an-tsou-houei, vient également de se constituer au Ngan-houei ; les membres promettent de ne pas bander les pieds de leurs filles et de ne pas donner comme épouses à leurs fils des femmes aux petits pieds.

— La « Society for the Diffusion of Christian and General knowledge among the Chinese », dont on sait le rôle très important dans le mouvement progressiste, a tenu sa 16e assemblée annuelle le 8 décembre. Elle a imprimé cette année 26 millions de pages de chinois, soit près du double du chiffre de l'an passé (14 millions). La vente est cependant restée inférieure (37.200 $ au lieu de 43.500 $), en grande partie à cause de l'attitude sévère prise par la Cour vis-à-vis des réformistes. Il avait été question de traduire en chinois l'*Encyclopædia Britannica*, mais les ressources étaient insuffisantes pour une telle entreprise ; on peut penser qu'une telle œuvre serait abondamment demandée, si on songe que dans le courant de 1903 des Chinois ont acheté 35 exemplaires de l'édition anglaise dans les bureaux de la Société. Consciente du pouvoir nouveau de la presse en Chine, la Société va publier dès le début de 1904 un journal hebdomadaire, pour la direction duquel la English Wesleyan Mission détache le Rev. W. A. Cornaby. Enfin la Société se défend du reproche qu'on lui a fait parfois d'être l'inspiratrice du parti avancé : réformatrice, elle l'est certainement, mais n'a jamais songé à pousser à une révolution. On ne peut lui demander de se désintéresser du mouvement progressiste, alors que les Japonais font tant d'efforts pour devenir les éducateurs de la Chine.

— Les sociétés secrètes s'agitent toujours dans les provinces du sud ; comme toujours, elles se réclament nominalement de la dynastie Ming. A Tch'ang-cha au Hou-nan, un prétendu descendant de la dernière dynastie, M. 朱 Tchou, a fondé un 光復會 Kouang-fou-houei, qui a eu immédiatement de nombreux adhérents. Sur un chef rebelle du Kouang-si, on a saisi en novembre une médaille portant ces mots : 大明皇帝萬萬歲, « Vive pendant dix mille fois dix mille années l'empereur des grands Ming ». Les Triades fomentent la révolte au nom des Ming dans la sous-préfecture de Lou-fong au sud-ouest de Swatow. En septembre dernier, on a pu arrêter un membre des Triades, 楊亞北 Yang Ya-pei, qui a donné des renseignements sur les achats d'armes conclus en 1902 par 孫文 Souen Wen (Sun Yat-sen).

— M. Bons d'Anty, consul de France à Tch'ong-k'ing, annonce l'émission récente à l'hôtel des monnaies de Tch'eng-tou d'une pièce chinoise ayant les dimensions de la roupie anglaise des Indes, à laquelle on veut l'opposer dans le commerce du Tibet. « Le côté le plus curieux de l'innovation, dit M. Bons d'Anty, est la présence, sur la face, de l'effigie du souverain régnant. ... La face ne porte que l'effigie de Sa Majesté Kouang-siu qui nous apparaît, en buste, comme un très grand jeune homme, imberbe, le nez légèrement busqué. ... Les cheveux nattés pendent en arrière. La tête est bien campée, droite sans raideur. Le personnage est vêtu d'une riche chape de brocart s'ouvrant par devant sur un plastron brodé. Un collier retombe sur ce plastron. La coiffure est le chapeau officiel d'hiver, aux bords en cône tronqué avec un fond arrondi que recouvrent des crépines et que surmonte un gros bouton en forme d'olive arrêté par une petite boule bien ronde. Des jugulaires, mince cordon passant derrière l'oreille et sous le menton, assujettissent le chapeau. ... » Qui eût pensé que les Chinois livreraient ainsi aux doigts des barbares la face auguste de l'empereur ?

— Les journaux de Hongkong nous apprennent que dans les premiers jours de décembre, le « réformateur » chinois « Hung Chuen Fook » ou « Hung Kam Fook » a été enterré dans la Happy Valley de Hongkong. Par « réformateur », entendons « révolutionnaire » : « Hung Chuen Fook » était un des membres les plus actifs des Triades et l'un des chefs du complot qui au dernier nouvel an chinois devait supprimer d'un seul coup toutes les autorités de Canton. Voici dans ses grandes lignes la vie de Hung Chuen Fook, telle qu'on la raconte ; neveu du « roi céleste » des T'ai-p'ing Hong Sieou-ts'iuan, il avait à 18 ans le commande-

ment de 10.000 hommes et le titre de 三千歲 San-ts'ien-souei, « Trois mille ans » (1); il combattit autour de Nankin, puis, après la chute de cette ville en 1864, s'enfuit aux Etats-Unis. Depuis lors, il n'avait cessé de parcourir le monde, ne revenant en Chine que pour diriger les mouvements des sociétés secrètes : après l'échec de sa dernière entreprise il avait gagné les Détroits, d'où il revenait sans doute pour tenter un nouvel essai, quand la mort le terrassa à l'âge de 69 ans. Il était chrétien et s'habillait à l'européenne. Cette biographie, basée sur les informations anglaises, ne laisse pas que de soulever quelques difficultés : la transcription Hung Chuen Fook doit répondre à un mandarin 洪春福 Hong Tch'ouen-fou, ou quelque chose d'approchant : aucun nom de ce genre ne semble figurer dans les récits de la rébellion T'ai-p'ing. De plus, pour être neveu de Hong Sieou-ts'iuan, il faudrait que Hung Chuen Fook fût le fils de l'un de ses deux frères aînés, Hong Jen-fa et Hong Jen-ta, ou tout au moins de son cousin germain Hong Jen-kan ; or les noms de la famille sont en grande partie connus : on peut énumérer huit fils de Hong Jen-fa, deux fils de Hong Jen-ta, un fils de Hong Jen-kan ; non seulement Hung Chuen Fook ne figure pas parmi eux, ce qui ne serait qu'un assez pauvre argument, mais son nom est en désaccord avec ce fait que, dans toute cette génération de la famille Hong, le second caractère du 名 *ming* est 元 *yuan* et non 福 *fou*. On pourrait ajouter encore que dans les listes des chefs T'ai-p'ing, les parents de Hong Sieou-ts'iuan ne comptent que pour des « Mille années » ; seuls les quatre premiers chefs qui assistèrent Hong Sieou-ts'iuan, c'est-à-dire Yang Sieou-ts'ing, Siao Tch'ao-kouei, Fong Yun-chan et Wei Tch'ang-houei, étaient respectivement des « Neuf mille ans », « Huit mille ans », « Sept mille ans », « Six mille ans ». Enfin si Hung Chuen Fook avait 69 ans à la fin de 1903, il faudrait, pour qu'il eût commandé 10.000 hommes à l'âge de 18 ans, que ce fait dût se placer en 1852, c'est-à-dire tout au début du soulèvement T'ai-p'ing, et alors que les rebelles avaient trop peu de troupes pour que tous les chefs de 10.000 hommes et leur sort ultérieur ne nous soit pas déjà connu. On voit par là avec quelle aisance une part de données légendaires se glisse dans l'histoire ; il serait cependant curieux et désirable de pouvoir présenter sous un jour véridique les tribulations d'un agitateur populaire dans l'Empire du Milieu.

— Canton est la province de Chine la plus célèbre par ses grandes fermes de jeux. On connait en particulier sa fameuse « Loterie des lauréats aux examens », 闈姓 Wei-sing, que le gouvernement s'est décidé à reconnaître, faute d'avoir pu la supprimer (2). Aujourd'hui, les redevances des jeux entrent pour une part considérable dans les revenus de la province ; voici les redevances payées l'an dernier par les diverses fermes : 1° 大闈姓 Ta Wei-sing, « Grand Wei-sing », 322.683 taëls ; 2° 小闈姓 Siao Wei-sing, « Petit Wei-sing », ou 白鴿票 Pai-ko-p'iao, « Billets du Pigeon blanc » (3), 705.642 taëls ; 3° 基舖山票 Ki-p'ou-chan-p'iao (4), 274.729 taëls ; 彩票 Ts'ai-p'iao, « Billets de loterie » (5), 92.880 taëls ; soit au total 1.395.934 taëls, plus de 4 millions de francs.

---

(1) Hong Sieou-ts'iuan, comme les empereurs, devait vivre plus longtemps que ses sujets ; il était seul 萬歲 *Wan-souei*, « Dix mille ans » ; au-dessous de lui, les chefs subalternes bénéficiaient d'une longévité moindre.

(2) Sur le Wei-sing, cf. surtout la très bonne monographie de G. T. Hare, *The Wai Seng lottery*, Public. of the Str. Br. R. As. Soc., n° 1, Singapore, 1895, 124 pp. Pour les tentatives de suppression du Wei-sing, cf. aussi Cordier, *Hist. des Relat. de la Chine*, II, 24 ; Boulger, *The History of China*, éd. de 1898, II, 475.

(3) Le jeu du « Pigeon blanc » est plus ancien à Canton que le véritable Wei-sing. Le principe en est sensiblement le même ; au lieu de deviner le plus possible des noms de famille des lauréats aux examens, il faut deviner le plus possible des caractères gagnants parmi 80 caractères que le fermier choisit dans l'un des classiques. Cf. Hare, *loc. laud.*, p. 4. On voit que le « Pigeon blanc » donne aujourd'hui un revenu double du Wei-sing.

(4) Nous n'avons pas de renseignements sur ce jeu.

(5) Ceci est la loterie pure et simple. Naguère, la seule qui eût quelque faveur en Chine était la loterie de Manille, supprimée depuis la guerre hispano-américaine. On songea à lancer

— Un édit impérial ayant ordonné d'ériger à Pékin un temple à la mémoire de Li Hong-tchang, sa famille a donné 10.000 taëls, le trésorier provincial du Tche-li 5.000, les provinces 20.000 ; l'ancienne maison de Li Hong-tchang valait en outre 10.000 taëls ; ces 45.000 taëls suffiront au préfet de Pékin pour couvrir les frais de construction. Le temple sera situé dans le 總布胡同 Tsong-pou-hou-tong, qui est la rue qu'habitait Li.

— Mgr Jean-Baptiste Anzer, de la mission de Steyl, est mort en novembre 1903. Son nom était particulièrement connu en Chine depuis que le massacre de deux prêtres de son vicariat du Chan-tong méridional avait servi à l'Allemagne de prétexte pour occuper Kiao-tcheou.

— Un certain 李有棠 Li Yeou-t'ang, qui remplissait une petite fonction au Kiang-si, à soumis au trône une nouvelle histoire des deux dynasties des Leao et des Kin (遼金二史紀事本末). Un édit impérial du 5 décembre a ordonné d'examiner le livre au 南書房 Nan-chou-fang, et, l'examen ayant été très satisfaisant, un édit du 11 décembre nomme Li Yeou-t'ang secrétaire au Nei-ko.

— Sur l'ordre de l'impératrice, le Han-lin-yuan a composé un commentaire du *Chou king*, 書經淺說 *Chou king tsien chouo*, qui vient d'être envoyé au 如意館 Jou-yi-kouan pour qu'on en fasse les planches (繪圖). De plus l'impératrice a ordonné au Han-lin-yuan de rédiger en *kouan-houa* un commentaire de Mencius, pour servir de livre de classe (課本) dans toutes les écoles primaires de l'empire ; c'est là une intéressante innovation.

— Il paraît que le gouverneur du Ngan-houei fait établir une nouvelle carte de sa province, prenant pour base, mais rectifiant celle qui avait été achevée en 1895. Cette carte de 1895 avait été elle-même établie en conformité du 輿圖章程 *Yu t'ou tchang tch'eng*, « Règlement cartographique », édicté pour tout l'empire en 1889 par le 會典館 Houei-tien-kouan en vertu d'un ordre impérial. Un Allemand lève de son côté la région de Tsi-nan au Chan-tong, et dressera ensuite la carte du T'ai-chan.

JAPON

— En présence de l'opposition très vive que le projet avait soulevé, le cabinet japonais a renoncé à supprimer le ministère de l'Instruction publique. Le général Kodama qui, depuis la démission du baron Kikuchi, avait ajouté à ses fonctions de ministre de l'Intérieur et de gouverneur général de Formose celle de ministre intérimaire de l'Instruction publique, s'est borné à pratiquer de fortes réductions dans le budget déjà si maigre de ce département; puis, cette besogne achevée, le portefeuille a reçu (22 septembre) un nouveau titulaire, M. Kubota Yuzuru, qui, comme tous les autres jeunes ministres nommés à la même date, paraît condamné à jouer un rôle assez effacé.

— Du reste en ce moment personne ne paraît s'intéresser bien vivement aux destinées de l'enseignement d'État. L'éventualité d'une guerre avec la Russie continue à absorber toute l'attention du pays. Il est notable que, loin de se calmer avec le temps, l'excitation n'a fait que croître de jour en jour, comme aussi la confiance dans le succès, fortifiée sans doute par les

---

depuis à Changhai une loterie française, dont les bénéfices eussent servi à subventionner des entreprises d'instruction ; le ministère ne crut pas que notre législation permît d'exécuter ce projet. L'idée en même temps était venue aux Chinois, et des loteries furent annoncées un peu partout. Comme c'était une source assurée de revenus, certains gouverneurs de province, entre autres le vice-roi du Tche-li, établirent une loterie officielle de la province, avec défense de vendre ou d'acheter les billets des loteries privées.

incohérences de la politique russe depuis six mois. Les journaux d'ordinaire les plus modérés réclament aussi énergiquement que la presse jaune une solution rapide et énergique, et il n'y a plus aujourd'hui parmi eux de voix discordantes. L'esprit belliqueux qui avait envahi déjà les universitaires, a saisi maintenant jusqu'aux hommes d'affaires et aux banquiers ; et le paisible baron Shibusawa, le Mentor de l'industrie et du commerce japonais, ne se montre pas moins résolu que le fougueux professeur Takahashi. L'opinion publique est donc unanime. Mais elle n'est pas encore assez puissante au Japon pour qu'il faille s'en inquiéter outre mesure, tant que l'armée et le gouvernement conserveront leur sang-froid. Il est surprenant de voir à quel point, dans ce pays qui possède en apparence un régime constitutionnel, le gouvernement a su entourer jusqu'ici toutes ses intentions et toutes ses démarches d'un impénétrable mystère. Depuis le premier jour, et malgré les efforts d'armées de reporters et de nouvellistes aux aguets, rien n'en a transpiré. On sait seulement, et on se plaint avec quelque amertume, que l'Angleterre jette le plus d'eau possible sur le feu : et à supposer que l'alliance anglaise survive à cette épreuve, elle aura du moins eu pour premier résultat de rendre un sérieux service à la Russie et à la paix du monde. Seulement, on se demande si le gouvernement pourra conserver longtemps encore son attitude réservée et énigmatique, et résister au flot montant de l'exaspération populaire, surtout lorsqu'à la rentrée de la Diète, elle aura le moyen de s'exprimer plus efficacement. Les constitutionnalistes (*Seiyû-kwai*) sont restés assez calmes ; mais leur parti ne cesse d'être décimé par des défections. En revanche, les progressistes (*Shimpo-tô*) paraissent peu disposés à faire au gouvernement un plus long crédit. Leur chef, le comte Ôkuma, s'est joint au comte Itagaki, l'ancien chef des libéraux, et au prince Konoe, le président de la Chambre des Pairs, pour patronner une association nouvelle, le *Tai-Ro dôshi-kwai* 對露同志會, dont l'importance n'a cessé de grandir et dont les faits et gestes remplissent les journaux. Depuis le 9 août, cette société tient des meetings tumultueux et enthousiastes, où les mesures les plus extrêmes sont proposées et acclamées avec délire. Les premiers succès l'ont même poussée à des excès singuliers. Depuis que le marquis Itô, à la suite d'évènements qui ont été racontés ici même, a quitté la direction du parti constitutionnaliste pour la présidence du Conseil privé, il semble que son influence soit devenue prépondérante auprès du ministère ; et il passe, à tort ou à raison, pour très favorable à la paix. Une députation du *Tai-Ro dôshi-kwai* chercha à lui transmettre, sans d'ailleurs y réussir (6 novembre), un mémoire très violent, qui a été publié ensuite sous le titre de « Un avertissement au marquis Itô ». Il y était accusé « d'abuser de la confiance que lui témoignait l'Empereur » et de « l'influence qu'il exerçait sur le ministère », pour empêcher le gouvernement de prendre une résolution virile et patriotique à l'égard de la Russie ; et il y était invité formellement à s'abstenir désormais de toute immixtion dans la politique extérieure du pays, sous la menace à peine voilée que « sa vie même pourrait courir des dangers ». Le 10 novembre, un journal chauvin, le *Nippon*, publiait deux poèmes chinois où l'encouragement à l'assassinat était enveloppé d'allusions historiques. Le *Nippon* a été poursuivi, mais il est significatif que le Premier Ministre, le comte Katsura, a cependant consenti à recevoir une députation de la farouche société. Il lui a du reste donné les meilleurs conseils ; mais essayer de calmer l'excitation populaire, c'est déjà cesser de l'ignorer.

— M. Kataoka Kenkichi 片岡健吉, qui vient de mourir, le 30 octobre, dans sa province natale de Tosa, était l'une des figures les plus notables du monde parlementaire japonais. Appartenant à l'un des clans qui eurent la part la plus considérable dans la restauration mikadonale de Meiji, il avait combattu dans les rangs de l'armée impériale, et resta attaché à l'armée, puis à la marine, jusqu'en 1874. En 1871, il avait accompagné en Europe la célèbre ambassade que conduisait le prince Iwakura, et dont presque tous les membres ont joué plus tard un rôle prépondérant dans la politique du pays. En 1874, il alla rejoindre en Tosa le comte Itagaki, fut son meilleur auxiliaire dans la fondation du parti libéral et resta jusqu'au bout son meilleur lieutenant. Le 14 mai 1877, il présenta à la Cour un mémoire réclamant des assemblées de samurai, qui fit grand bruit à l'époque ; et l'an suivant, lorsqu'on craignait que la rébellion de Satsuma ne gagnât le clan de Tosa, il fut un de ceux qu'on jugea prudent de mettre en prison. Ce fut lui

encore qui en 1880 fut chargé, avec Kôno Taogawa, de présenter la grande pétition de la Société patriotique, *Aikoku-sha* 愛國社, en faveur de l'établissement d'une assemblée nationale. En 1887, il fut l'une des victimes de la loi draconienne de préservation de la paix publique (*Hoan-jôrei* 保安條例) et fut banni de Tôkyô. Aux premières élections générales (1890), sa province natale l'envoya au Parlement, et, à un bref intervalle près, il a conservé son siège jusqu'à sa mort. En mai 1898, il fut nommé président de la Chambre, et à partir de ce moment jusqu'au jour où, quelques mois avant sa mort, il donna sa démission, il n'a pas cessé d'occuper ce poste. Il aida à la formation du *Kenseitô* 憲政黨 en 1898, et en 1900 à celle du *Seiyû-kwai* 政友會. Mais cette année il avait fait sécession, et donné en même temps sa démission de président de la Chambre. Il semblait qu'il fût sur le point de se joindre au nouveau parti libéral que l'infatigable comte Itagaki s'efforçait de constituer, lorsque la mort l'emporta. Kataoka était chrétien, ce qui était fort exceptionnel pour un homme de sa situation : il est vrai que son christianisme était de la sorte vague et imprécise, qu'on rencontre en général chez les rares hommes distingués du Japon qui font profession de christianisme. Il avait accepté en 1902 la présidence de l'Université chrétienne de Kyôto (*Dôshi-sha* 同志社) : il ne semble pas s'en être occupé outre mesure.

— Le Code criminel du Japon, préparé par notre compatriote, M. Boissonade de Fontarabie, a été promulgué et mis en vigueur en 1882. Il était fondé sur le code français, sous réserve de modifications suggérées par l'ancienne législation japonaise. Il avait été précédé lui-même d'une sorte de compilation des anciennes lois du pays, faite au commencement de Meiji. Le gouvernement japonais vient de le faire réviser entièrement, et la nouvelle rédaction a été traduite en anglais par un avocat japonais d'origine anglaise, M. de Becker. Le nouveau code présente quelques particularités intéressantes. Il contient des prescriptions relatives aux actes de violence commis contre les « ambassadeurs » accrédités auprès du gouvernement japonais : il semble ainsi que le gouvernement s'attende à une transformation prochaine des légations en ambassades. L'ancien code fixait le minimum aussi bien que le maximum des pénalités encourues pour chaque crime ou délit : dans la plupart de ses articles, le nouveau code ne fixe plus que le maximum, laissant ainsi au juge une discrétion beaucoup plus grande. Mais ce code contient quelques articles qui ne manqueront pas de provoquer quelque étonnement ; ce sont les articles 3 et 5, relatifs à l'étendue d'application de la loi criminelle. Article 3 : « La loi est aussi applicable aux étrangers qui ont commis les actes délictueux mentionnés dans le paragraphe précédent au préjudice de sujets japonais *en dehors des frontières de l'Empire.* » Article 5 : « Quand bien même il y aurait eu à ce sujet procès et jugement dans un pays étranger, un procès ne sera pas moins institué et une pénalité ne sera pas moins infligée au Japon *pour la même action.* Toutefois si le délinquant a déjà purgé, en totalité ou en partie, la peine prononcée contre lui à l'étranger, la Cour *pourra* l'exonérer de la totalité ou d'une partie de sa peine. » C'est une singulière application du principe : *Non bis in idem.* Bien que ces prescriptions aient chance de rester assez platoniques, on désirerait les voir effacer du nouveau code, avant qu'il soit entré définitivement en vigueur.

— Le roman japonais vient de perdre l'un de ses brillants représentants dans la personne de Ozaki Tokutarô 尾崎德太郎 qui bien qu'âgé seulement de 37 ans au moment de sa mort, s'était depuis plusieurs années rendu célèbre sous le pseudonyme de Kôyô Sanjin 紅葉山人. Il avait été le meilleur émule du professeur Tsubouchi Yûzô 坪內雄藏, le fondateur de l'école moderne du roman ; s'inspirant comme lui des modèles européens, il chercha à représenter la vie telle qu'elle est, au lieu de peindre éternellement les exploits fabuleux des héros des temps passés. Quel que soit le mérite intrinsèque des romans de cette école, et en particulier de ceux de Kôyô, ils ont du moins pour les étrangers cet inappréciable avantage que les parties dialoguées sont écrites dans la langue de la conversation courante. Un bon nombre des romans de Kôyô ont paru d'abord dans les colonnes d'un quotidien de Tôkyô, le *Yomiuri Shimbun* 讀賣新聞. Voici les titres des plus connus : *Kara-makura* 加羅枕, *Reinetsu* 冷熱, *Ao-budô* 青葡萄, *Kokoro no yami* 心之闇, *Fue-*

fuki-gawa 笛吹川, *Natsu-kosode* 夏小袖, *Iwazu-katarazu* 不言不語, *Sanninzuma* 三人妻, *Ninin onna* 二人女, *Tajô takon* 多情多恨, *Konjiki-yasha* 金色夜叉 (avec deux suites, dont la dernière est restée inachevée). Durant sa maladie, une douzaine de ses disciples composèrent et lui offrirent un recueil, intitulé *Kwankwa-hen* 喚菓扁, qui a obtenu tout de suite une grande célébrité. Ozaki Tokutarô était aussi l'un des plus habiles compositeurs de haikai de ce temps. Sur son lit de mort, fidèle à la tradition japonaise, il a rédigé un dernier poème, où il a exprimé le vœu de mourir en automne, avant que la rosée fût séchée sur les feuilles.

Shinaba aki
Tsuyu no hinu ma zo
Omoshiroki!

— La mort d'Ichikawa Danjurô a suivi de peu celle de son rival Onoe Kikugorô. L'illustre acteur s'est éteint le 13 septembre, succombant aux atteintes d'une maladie dont il souffrait depuis 1897. Danjurô était né en 1838, dans une famille vouée héréditairement à l'art histrionique. Son vrai nom était Horigoshi Shû 堀越秀. Tout jeune, il avait été adopté par un acteur nommé Kawarasaki Gonnosuke 河原崎權之助, dont il prit plus tard le nom, et dans le théâtre duquel il fit ses premières armes. Ce théâtre disparut à la Restauration. En 1873, Danjurô le rebâtit à Shiba et en prit la direction. Sa réputation dès cette époque était grande, et c'est en 1874 qu'il prit le nom de Ku-daime Ichikawa Danjurô 九代目市川團十郎, c'est-à-dire Ichikawa Danjurô IX. A ce moment, il fit de brillantes tournées à Kyôto et à Ôsaka; et lorsqu'il revint à Tôkyô en 1875, la manière dont il joua au *Shintomi-za* 新富座 le rôle de Katô Kiyomasa, réputé l'un des plus difficiles du répertoire, mit son nom tout à fait hors de pair. Depuis il ne fit que marcher de triomphe en triomphe, et nul ne lui contesta plus le premier rang. Kikugorô lui-même n'était son égal que dans les rôles de femmes: mais dans les rôles de guerriers, Danjurô était tout à fait incomparable. L'opinion à peu près unanime des étrangers qui l'ont vu, même dans ces dernières années, est qu'il était probablement le plus grand acteur vivant. Depuis quelques années, il jouait surtout au *Kabuki-za* 歌舞技座, mais, à cause de la maladie qui le minait, ses apparitions sur la scène étaient devenues de plus en plus rares. Sa mort a presque pris les proportions d'un deuil national. On lui a fait des funérailles splendides; et sur la tombe on a lu un discours composé par le marquis Itô. Que de chemin parcouru depuis l'époque, cependant si récente, où, pour dénombrer les acteurs, on se servait de la même numérale que pour compter les animaux! Danjurô avait fait plus que personne pour relever la dignité de sa profession. Ajoutons qu'à son génie dramatique, il joignait d'autres talents: il peignait agréablemnt, tournait joliment les haikai, connaissait à fond les cérémonies de thé et calligraphiait à ravir. Sa mort est pour le théâtre classique une perte irréparable. Des trois acteurs qui étaient considérés comme l'illustration de la scène japonaise, le seul qui survive, Sadanji 左團次, était assurément le moins grand, et il est déjà dans sa 62e année. On ne sait pas encore s'il se trouvera quelqu'un pour relever le nom d'Ichikawa Danjurô, que son dernier titulaire a rendu bien lourd à porter.

FRANCE

— Dans sa séance du 12 juin 1903, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a décerné le prix Stanislas Julien à M. Maurice Courant pour le premier volume de son *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, de la Bibliothèque nationale.

ALLEMAGNE

— Le Prof. Pischel a été élu par l'Académie des sciences de Berlin à la place vacante par la mort du Prof. Weber. Dans son discours de réception (2 juillet 1903), il a insisté sur l'esprit nouveau qui inspirait la philologie indienne, esprit « plus conservateur », plus attentif à la tradition indigène. Il a caractérisé brièvement les œuvres qui sont nées sur ce domaine scientifique : l'International India Exploration Society, qui fera sans nul doute de grandes choses quand elle aura commencé à agir ; le *Grundriss der indo-arischen Philologie* ; le projet d'une édition critique du *Mahābhārata* sous les auspices de l'Association internationale des académies ; la Pali Text Society, à laquelle devrait se joindre une Jaina Text Society ; le Linguistic Survey de l'Inde ; l'exploration archéologique de l'Indochine et de l'Insulinde. Le Prof. Diels, en répondant à M. Pischel, a rappelé le souvenir de son illustre prédécesseur ; il a dit comment Weber avait salué la mythologie comparée fondée par Adalbert Kuhn comme la première aube d'un astre, dont il admira le brillant midi dans les travaux de Max Müller et dont il vit non sans regret le déclin au soir de sa vie. Maintenant, on ne cherche plus dans l'Inde les origines des religions et des langues indo-européennes, et on a reconnu par suite la nécessité de séparer l'enseignement du sanskrit de celui de la grammaire comparée auquel il était resté trop longtemps attaché.

ANGLETERRE

— M. Cecil Bendall, nommé à la chaire de sanskrit de l'Université de Cambridge vacante par la mort du regretté Prof. Cowell, a ouvert son cours le 30 octobre dernier. Il avait choisi pour sujet de sa leçon d'ouverture : *Aims and Methods of recent Indian Research*. Nous devons le remercier des éloges qu'il a bien voulu accorder à notre École et qui nous sont précieux venant d'un savant aussi universellement estimé.

PAYS-BAS

— On annonce la mort du sinologue hollandais Gustave Schlegel, décédé à Leyde le 15 octobre dernier à l'âge de 63 ans ; il y a un peu plus d'un an, il avait été frappé de cécité. Mieux que nous ne saurions le faire, son vieil ami et son collaborateur à la direction du *T'oung pao*, M. Henri Cordier, redira quelle fut la longue carrière scientifique de Schlegel. Privé du secours de lettrés indigènes et n'ayant à sa disposition que la bibliothèque chinoise assez pauvre de l'Université de Leyde, Schlegel n'en a pas moins porté sa curiosité sur tous les sujets qui touchaient de près ou de loin à la sinologie. Si les résultats auxquels il atteignit ont été parfois contestés, l'honneur lui revient d'avoir appelé l'attention sur un grand nombre de problèmes auprès desquels on eût peut-être longtemps passé sans s'arrêter. La mort de Schlegel est une grosse perte pour le *T'oung pao* ; la direction de ce périodique est lourde ; puisse M. Cordier trouver pour en porter le poids avec lui un collaborateur aussi actif que le fut Schlegel.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

---

10 décembre 1903

Arrêté nommant des correspondants de l'École française d'Extrême-Orient

Le Gouverneur général de l'Indo-Chine, Officier de la Légion d'honneur,

Vu le décret du 21 avril 1891 ;
Vu le décret du 26 janvier 1901, portant organisation de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Vu l'arrêté du 10 mars 1902, instituant des correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Vu la dépêche du Ministre de la guerre, en date du 31 juillet 1903, autorisant les officiers des troupes de l'Indo-Chine à accepter le titre de correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Sur la proposition du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient,

Arrête :

Article premier. — Sont nommés correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient :

MM. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'infanterie coloniale ;
Bonifacy, chef de bataillon d'infanterie coloniale ;
Lacroix, capitaine d'artillerie coloniale.

Art. 2. — Le Général commandant supérieur des troupes du Groupe de l'Indo-Chine et le Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Hanoi, le 10 décembre 1903.

BEAU.

Par le Gouverneur général :

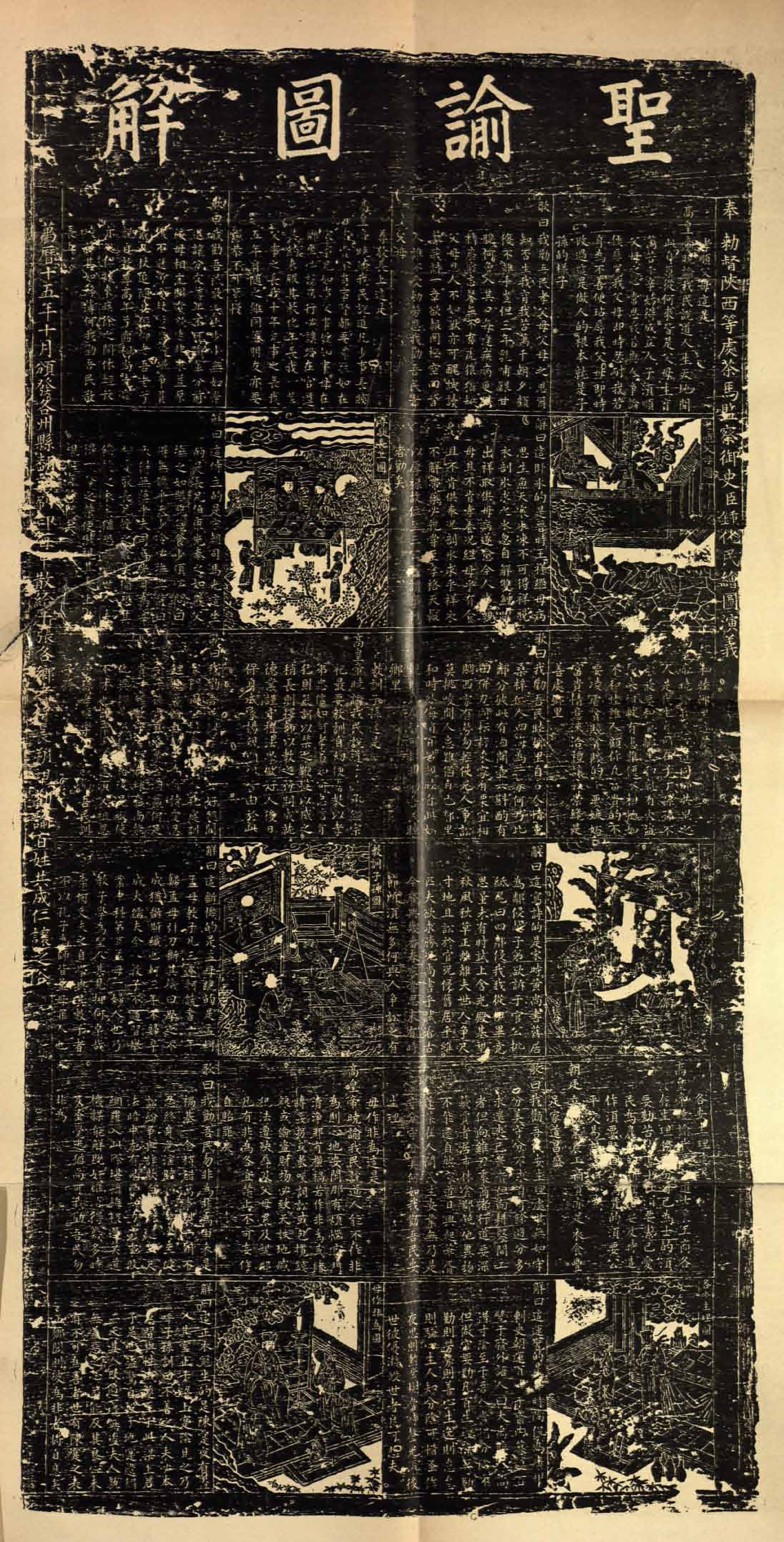
Le Général commandant supérieur des troupes du Groupe de l'Indo-Chine,

Coronnat.

Le Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient,

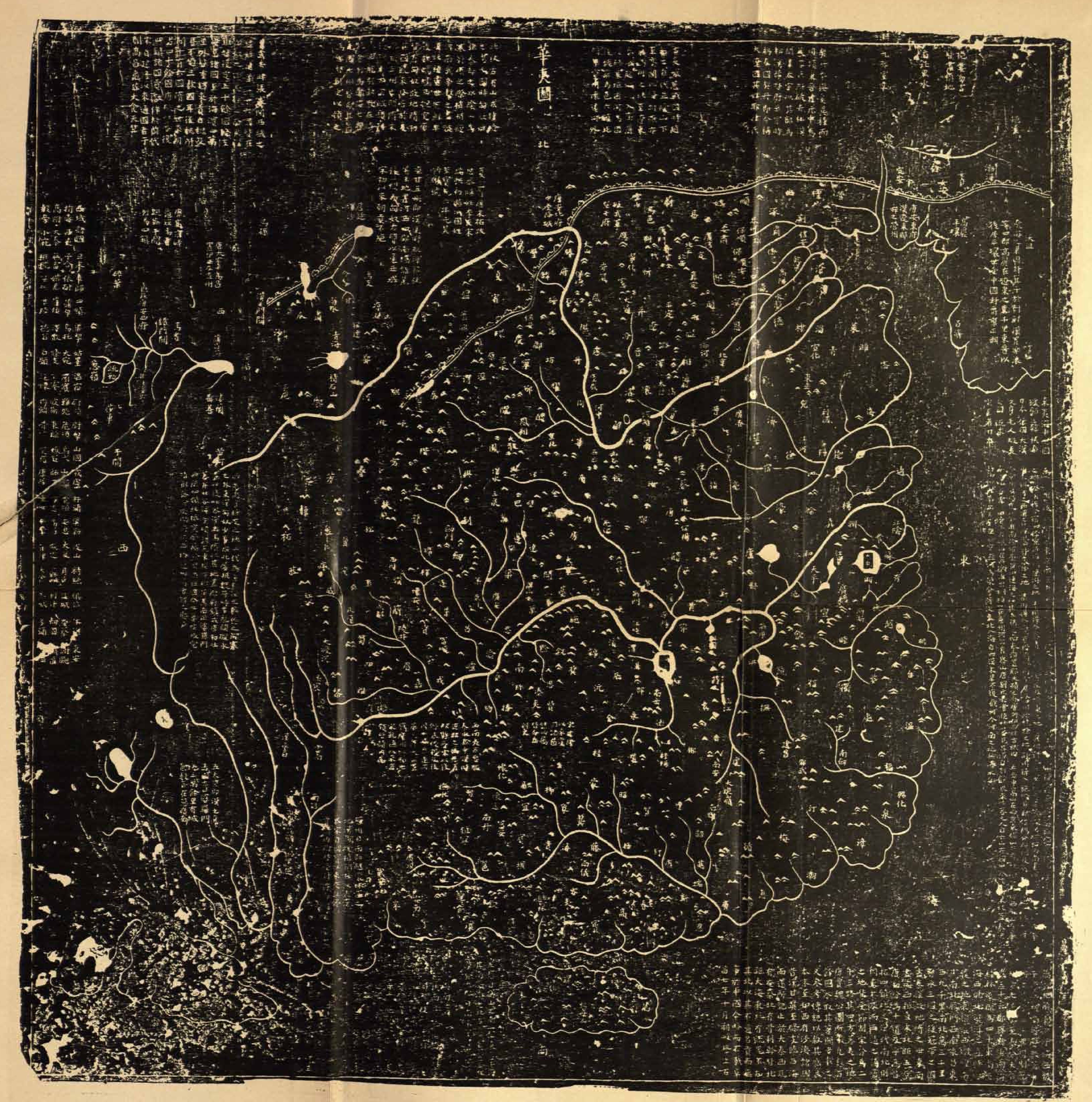
Finot.

HANOI. — IMP. F.-H. SCHNEIDER


聖諭圖解
奉勅督陝西等處茶馬監察御史臣鍾化民繪圖演義
萬曆十五年十月頒發各州縣



ESTAMPAGE B



ESTAMPAGE A

INDEX ANALYTIQUE

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en petites capitales, *et les titres de leurs articles* en italique. *Les noms des auteurs d'ouvrages ou articles, dont un compte rendu a été donné dans le* Bulletin, *sont* en italique.



TABLE DES ILLUSTRATIONS

HORS TEXTE

TABLE DES MATIÈRES

N° 1. Janvier-Mars 1903

N° 2. Avril-Juin 1903

N° 3. Juillet-Septembre 1903

BIBLIOGRAPHIE.

CHRONIQUE.

Nº 4. Octobre-Décembre 1903

NOTES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

ERRATUM

Page 1, note 1. *Supprimer* En 1199, etc.

Page 25, ligne 4. *Au lieu de* XIV *lire* XVI.

Page 32, note 6. *Ajouter* Deux plantes portent le nom de *kantaṅ :* 1° *kantaṅ bay sa*, Sida acuta (Malvacées), une mauve ; 2° *kantaṅ hé*, Polygonum glabrum (Polygonacées), une renouée. (Communication de M. A. Cabaton.)

Page 36, ligne 28. *Au lieu de* Temmei *lire* Temmu.

Page 39, note 4. *Au lieu de* Çisyalekhā *lire* Çiṣyalekhā.

Page 44. *La note doit être reportée p. 45, l. 28, après* « traité bouddhique ».

Page 100. *Au lieu de* Buddhadhāna *lire* Buddhadhana.

Page 114, ligne 27. *Au lieu de* 283, 293 *lire* 283-293.

Page 125, ligne 21. *Après* ils n'ont pas *ajouter* de noms totémiques, ni même.

Page 129, ligne 11. *Au lieu de* Nakagama *lire* Nakayama.

Page 132, ligne 18 et ss. *Sur l'ouvrage de Siu King, cf. la note rectificative, p. 720, n. 3.*

Page 225, lignes 8-9. *Au lieu de* territoire des Sou-chen (4) *lire* territoire des Sou-chen (5).

» ligne 10. *Au lieu de* contrées d'occident (5) *lire* contrées d'occident (6) ; *la note en question est la note 1 de la p. 226.*

Page 226. *La note 2 doit être la note 1.*

» *La note 3 doit être la note 2 et se rapporte aux mots* Kao-tch'ang (Tourfan) *du texte.*

» *La note 4 doit être la note 3 et se rapporte aux mots* (Tsi-mou-sa, au sud-ouest de Goutchen).

» *La note 5 doit être la note 4 et se rapporte aux mots* quatre commanderies de l'ouest du fleuve.

» *A la ligne 11 lire* grâce aux deux passes (5), *et ajouter la note* (5) Yu-men-kouan et Yang-kouan.

» *La note 6 se rapporte aux mots* famille Li (6).

» *La note 7 se rapporte aux mots* nom de famille impérial (7).

» *La note 1 de la p. 227 se rapporte aux mots* un titre (8), *de la p. 226.*

Page 227. *Note 2 = note 1.*

» *Note 3 = note 2.*

» *Note 4 = note 3.*

» *Note 5 = note 4.*

» *Note 6 = note 5, et se rapporte aux mots* devinrent puissants (5).

» *Note 7 = note 6, et se rapporte aux mots* des postes militaires (6).

» *La note 1 de la p. 228 se rapporte aux mots* peuples K'iang (7) *de la p. 227.*

» *La note 2 de la p. 228 se rapporte aux mots* Meou et Souei (8) *de la p. 227.*

Page 228. Les notes 3 et 4 sont les notes 1 et 2, et une modification correspondante doit être apportée dans les renvois du texte.

Page 234. *Au lieu de* au sud, elles se développent jusqu'au nord de la mer, *lire* au sud de ces montagnes est le nord du Tchang-hai (mer de Chine méridionale et golfe du Tonkin).

Page 246, ligne 25. *Au lieu de* 城 *lire* 域.

Page 260, note 2. *Au lieu de* « mais je ne connais pas l'étymologie » *lire* « l'étymologie probable est *surāhī* ; cf. Yule, *Hobson-Jobson, s. v. serai* ».

Page 269, note 1. *Au lieu de* en 269 *lire* en 268.

Page 288, note 1. *Au lieu de* le texte, ou la traduction *lire* le texte, ou la tradition.

Page 289, ligne 19. *Au lieu de* touche au sud du Fou-nan *lire* touche au sud au Fou-nan.

Page 293. *La note 2 doit être reportée à la p. 294, et se rapporte aux mots* sérieuse priorité de venue *de la l. 34.*

Page 301, note 1. *Au lieu de* 剳 剎 *lire* 剳 利.

Page 303, ligne 23. *Au lieu de* 265 *lire* 268.

» *dernière ligne. Au lieu de* 269 lire 268.

Page 310, note, ligne 16. *Au lieu de* Ts'ouei Hao *lire* Ts'ouei Kao.

Page 311, note 3. Ānāpāna que donne Nanjio est tout aussi défendable qu'ānaprāṇa.

Page 314, note 3. *Au lieu de* k'eou-kouen *lire* k'eou-houen.

Page 316, lignes 7 et 15. *Au lieu de* Lotus blanc *lire* Nuage blanc.

Page 325, ligne 25. *Au lieu de* 摩 毗 lire 毗 摩.

Page 329, ligne 27. *Ajouter* : Toutefois l'expression *sattabariphon* existe en cambodgien : *bariphon* = pâli *paribhaṇḍa*, « ceinture », et on désigne ainsi, selon une communication de Dhammārāma à Childers (*Dict. s. v.*) la réunion des *quatre* chaines de montagnes qui entourent le Meru. La tradition cambodgienne applique cette dénomination non à un *ensemble* de *quatre* chaines, mais à *chacune* des *sept* chaines de montagnes appelées communément *Kulācala*.

Page 330, ligne 11. *Ajouter* Cette forme résulte d'une méprise du traducteur cambodgien, qui a considéré *Kikissaraño* comme un mot composé, tandis que *Kikissa* est le génitif de *Kiki*.

Page 350, ligne 11. *Au lieu de* livres *lire* lèvres.

Page 357, milieu de la page. *Ajouter* Notes bibliographiques.

Page 358, lignes 7 et 11. *Au lieu de* kobunsho *lire* komonjo.

» lignes 18 et 23. *Au lieu de* Jida *lire* Iida.

Page 413, note 7, *in fine*. *Au lieu de* Sudanstra *lire* Sudaṃṣṭra.

Page 445, *Ajouter au bas du fac-simile* : Figure 26.

Page 466, ligne 20. *Au lieu de* cyrninum *lire* cyminum.

» ligne 35. *Après* vinaigre de jujube *ajouter* ou d'orge décortiquée.

Page 478, ligne 19. La note sur le 石 *che* et le 擔 *tan* est inexacte ; ce qu'il faut dire, c'est que le picul est de cent livres chinoises et s'appelle 擔 *tan*, et que le peuple écrit ce mot *tan* avec le caractère 石 (ou 石) *che*, qu'on lit alors vulgairement *tan* ; mais dans l'ancienne Chine, il y avait un poids 石 *che* de cent vingt livres chinoises.

Page 493, ligne 4. *Au lieu de* Muratami *lire* Murakami.

Page 497, note, ligne 2. *Au lieu de* Ryauon Fujishima *lire* Fujishima Ryauon.

Page 502, lignes 28 et 30. *Au lieu de* Takayaura *lire* Takayama.

Page 505, ligne 16. *Au lieu de* Yukinaza *lire* Yukinaga.

Page 515, ligne 12. *Au lieu de* chasse *lire* chatte.

Page 517, ligne 9, 重野安繹, *ajouter* (prononc. japonaise : Shigeno Añeki).

» ligne 10, 支那疆域沿革圖, *ajouter* (prononc. japonaise : Shina khôiki enkaku zu).

Page 517, ligne 20, 佐藤楚林, *ajouter* (prononc. japonaise : Satô Sorin).

» ligne 21, 那珂, *ajouter* (prononc. japonaise : Naka).

» ligne 22, 藤田, *ajouter* (prononc. japonaise : Fujita).

» ligne 24, 丸山正彥, *ajouter* (prononc. japonaise : Maruyama Masahiko).

Page 518, ligne 18. *Au lieu de* Mam chou *lire* Man chou.

Page 520, ligne 35. *Au lieu de* 戌 戊 *lire* 戊 戌.

Page 535, ligne 11. *Au lieu de* 村 *lire* 村.

» ligne 33. *Au lieu de* disciple *lire* descendant.

» ligne 44. *Au lieu de* anti-mandchourienne *lire* anti-mandchoue.

Page 589, ligne 8. *Au lieu de* Shûshin *lire* Shûshi.

Page 608, ligne 28. *Au lieu de* Açeṣa *lire* açeṣa.

» ligne 32. *Au lieu de* maha-rṣayah *lire* maha-rṣayaḥ.

Page 608, ligne 33. *Au lieu de* Ayuḥ *lire* Āyuḥ, *et supprimer* | 1 | *à la fin de la ligne.*
» ligne 34. *Au lieu de* Ayur *lire* Āyur.

Page 614, ligne 2, de la note (1). *Au lieu de* 150, 2-4 *lire* 150 a, 2-4.

Page 615, lignes 18 et 24 et page 616, ligne 16. *Au lieu de* rnam grañs *lire* rnam-grañs.

Page 618, ligne 29. *Au lieu de* Kulyavyutpattiḥ, *lire* Kulyavyutpattiḥ.

Page 639, note 5, ligne 6 : *Au lieu de* dhav *lire* thāv *et effacer le point d'interrogation après* possédant.

Page 658, note 1. *Ajouter* Le premier volume de cet ouvrage a paru en 1890 à Saïgon, chez Rey et Curiol, sous ce titre : « Histoire des grands fiefs orientaux au temps des Châu orientaux, traduite du chinois ». In-18, 286 pp. Cf. J. A., 8e s., t. XX (1892), p. 134.

Page 727, note 1. *Au lieu de* : comptempler *lire* contempler.

Page 751, ligne 29. *Au lieu de* : M. Ch. Gérard, commis de 1re classe des Services civils *lire* M. Ch. Gérard, administrateur des Services civils.



HANOI. — IMP. F.-H. SCHNEIDER



